





**ISSN 1415 - 4668**



**ANO 2013**

**REVISTA IDEIAÇÃO**

**Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia - NEF**



---

---

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA**

---

---

**REITOR**

José Carlos Barreto de Santana

**VICE-REITOR**

Genival Correia de Souza

**DIRETOR DO DCHF**

**Departamento de Ciências Humanas e Filosofia**

Nilo Henrique Neves dos Reis

**VICE-DIRETOR DO DCHF**

Charliston Pablo do Nascimento

**COORDENADOR DO NEF**

Malcom Guimarães Rodrigues

**VICE-COORDENADOR**

André de Jesus Nascimento

**SECRETÁRIA**

Jaciene Silva e Carvalho

**ESTAGIÁRIO**

Jean-Paul Borges de Souza

Endereço para correspondência. Adress for correspondence

Revista Ideação, Módulo VII, DCHF/NEF  
Universidade Estadual de Feira de Santana  
Avenida Transnordestina, S/N — Novo Horizonte  
CEP: 44.036-900 Caixa Postal 294  
Tel: (75) 3161-8209 e-mail: nef@uefs.br  
Feira de Santana — Bahia — Brasil

Solicita-se permuta. Exchange desired



# REVISTA IDEAÇÃO

**EDITOR RESPONSÁVEL**

Malcom Guimarães Rodrigues

**PROJETO GRAFICO, DIAGRAMAÇÃO E CAPA**

Jaciene Silva e Carvalho

**EQUIPE REVISORA**

André Nascimento

Antônio Janunzi

Júlio Vasconcelos

Laurênio Sombra

Lolita Guerra

**ORGANIZAÇÃO DESTE NÚMERO**

Malcom Guimarães Rodrigues

FEIRA DE SANTANA	n. 27	p. 1 - 389	Ano 2013
------------------	-------	------------	----------

### **Conselho Editorial**

Antônia Pereira Bezerra (Universidade Federal da Bahia - UFBA)  
Antônio José Romera Valverde (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP)  
Aurino Ribeiro Filho (Universidade Federal da Bahia)  
Carlos Ziller Camenietzki (Museu de Astronomia e Ciências Afins/CNPQ)  
Catherine Moreira Bryan (Universidade de Wisconsin – Oskosh - UWO/USA)  
Charbel NiñoEl-Hani (UFBA)  
Constança Marcondes César (Pontifícia Universidade de Campinas-PUCCAMP)  
Desidério Murcho (King's College - UK)  
Dante Augusto Galeffi (UFBA)  
Edvaldo Souza Couto (UFBA)  
Elyana Barbosa (UFBA)  
Hugo Aznar (C.E.U. San Pablo–Valencia/Espanha)  
Israel de Oliveira Pinheiro (UFBA)  
James Fieser (The University of Tennessee at Martin)  
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)  
Jocival Bitencourt (Universidade Estadual da Bahia/UNEB)  
Jorge Vital de Brito Moreira (Universidade de Wisconsin – Oskosh - UWO/USA)  
José Crisóstomo de Souza (UFBA)  
Lêda Silva Guimarães (Psicanalista)  
Leonidas Hegenberg (Instituto Brasileiro de Filosofia)  
Maria Constança Píssara (PUC/SP)  
Mariluze Ferreira de Andrade e Silva (Universidade Federal de São João Del-Rei/UFSJ)  
Olival Freire Júnior (UFBA)  
Sérgio Antônio Carlos (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

### **Periodicidade:** Semestral

Os artigos e demais textos publicados nesta revista são de inteira responsabilidade de seus autores. A reprodução, parcial ou total, é permitida, desde que seja citada a fonte.

### **Ficha Catalográfica:** Biblioteca Central Julieta Carteadó

Ideação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas  
Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana - Feira  
de Santana - v. 1, n. 1 (1997-)  
n.27, jan./jun. 2013

Semestral

ISSN 1415 - 4668

1. Filosofia - Periódicos I Universidade Estadual de  
Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos  
Filosóficos.

CDU 1

# SUMÁRIO

## APRESENTAÇÃO

Malcom Guimarães Rodrigues .....	9
----------------------------------	---

## ARTIGOS

70 ANOS DEPOIS: O QUE <i>O SER E O NADA</i> TEM A NOS DIZER AINDA HOJE? Vinícius dos Santos .....	13
ÉTICA E POLÍTICA EM SARTRE: OS DESAFIOS DA INTERSUBJETIVIDADE Carlos Eduardo de Moura .....	33
A ONTOLOGIA DE SARTRE É DUALISTA? Simeão Donizeti Sass .....	73
FOUCAULT, O PODER E A INFÂMIA Giovana Carmo Temple .....	109
ARQUEOLOGIA DA PSICOLOGIA E EXISTENCIAL-HUMANISMO EM FOUCAULT: REARTICULAÇÕES E POSSIBILIDADES Fernando de Almeida Silveira .....	129
SOBRE O INFINITO NA IDADE CLÁSSICA EM MICHEL FOUCAULT Marcio Luiz Miotto .....	157
FENOMENOLOGIA E GESTALTISMO NO PROJETO FILOSÓFICO INICIAL DE MERLEAU- PONTY Matheus Hidalgo .....	187
MERLEAU-PONTY LEITOR DE BERGSON: DO VITALISMO AO PRIMADO DA AÇÃO Pablo Enrique Abraham Zunino .....	205

DA REPRESENTAÇÃO AO CAMPO DE IMAGENS: BERGSON CRÍTICO DE HUSSERL Warley Kelber Alex Fabiano Correia Jardim . . . . .	223
A GÊNESE DO SUJEITO NO LABORATÓRIO CINEMATográfico DE GILLES DELEUZE Fernando Monegalha . . . . .	263
ESTAÇÃO HISTÉRICA, GODDARD E A ANTROPOLOGIA DA SUBJETIVIDADE CONTEMPORÂNEA Cleber Daniel Lambert da Silva . . . . .	303
POR UMA NOVA IMAGEM DO PENSAMENTO - DELEUZE E OS SIGNOS PROUSTIANOS Leonardo Maia . . . . .	339

## **TRADUÇÃO**

A FILOSOFIA REFLEXIVA JEAN NABERT Tradução: Cristina Amaro Viana . . . . .	365
--	-----

## **NORMAS EDITORIAIS**

Ano 2013 . . . . .	387
--------------------	-----

## APRESENTAÇÃO

Ideação caminha rumo à maioridade. No ocaso de sua juventude, este ano a Revista completa 16 anos de existência. O sucesso e a atualidade de suas mais diversas e enriquecedoras incursões filosóficas se devem ao talento dos que nela, e para ela, contribuíram. Não fosse o esmero dos editores em conduzi-la desde sua tenra idade, porém, a Revista poderia ter perdido seu rumo. Se uma homenagem não se faz apenas com palavras, este nº 27 de Ideação, organizado pelo novo editor, é dedicado ao trabalho daqueles que o precederam: Nilo Reis, Julio Vasconcelos e Eduardo Chagas. Trata-se de homenagem à altura dos homenageados. É a primeira vez que, em seus dezesseis anos de vida, a Ideação dedica seu espaço de reflexão à Filosofia francesa contemporânea. O que é esta “Filosofia”, entretanto? Frequentemente ela é testemunha da fragmentação de sua história, fragmentação que sobrepuja as ideias em virtude dos autores e que tem lá suas razões de ser para um interesse didático-metodológico. O problema começa quando este interesse prevalece. Jean-Paul Sartre, cujas ideias são profundamente debatidas neste número, já disse que o gênio não está no autor, tão-só em sua obra. Eis algo que sintetiza um pouco o espírito desta coletânea. É neste espírito, sem dúvida, que Vinicius dos Santos nos presenteia, em escrita clara e fluida, com a atualidade e a pertinência do pensamento sartriano. Duas das maiores questões ainda amplamente discutidas sobre este pensamento são depuradas aqui. Carlos Eduardo de

Moura analisa de modo franco a intersubjetividade, sem se deixar levar pelos lugares-comuns que rondam as questões éticas e políticas sobre Sartre. Simeão Sass enfrenta o rótulo do dualismo, colado sobre o autor de *O ser e o nada* por alguns de seus mais célebres críticos. Todos os leitores de Sartre sabem o quanto é necessário conhecer desta obra, como bem o demonstra Simeão, para lidar com tal rótulo. Há certa harmonia, neste tríplice tributo a Sartre, que alguém poderá nos acusar de ter planejado previamente. Aliás, esta é uma característica marcante desta coletânea: os textos estão tão afinados entre si que, em certo sentido, parecem ter sido redigidos sob o eco de um “inconsciente coletivo”. Conspira a nosso favor, entretentes, a força do acontecimento que, como nos lembra Foucault, não se reduz às linhas contínuas e harmônicas tão latentes em certas penas historiográficas. Saudemos Giovana Temple por patentear com precisão cirúrgica o quanto nossa história pode ser infame. Mas, nesta Ideação, a verve da crítica foucaultiana não se esgota aí. Fernando Silveira nos mostra, em escrita plena, o quão fundamental é certa produção inicial de Foucault, muitas vezes tão pouco explorada, para compreender as razões de sua índole crítica. Por fim, com rigor invejável, Márcio Miotto nos propicia uma reflexão reluzente sobre o infinito em Foucault. Sintetizar a singularidade de cada empresa aqui presente é tão desconcertante, contudo, quanto expressar a simplicidade da intuição filosófica de Bergson, cujo pensamento se revela como uma das raízes da Filosofia francesa contemporânea. Prova disso é não só a variedade de modos pelos quais tal pensamento é intensa e fielmente

celebrado por outros autores deste número. Também o prova a riqueza de possibilidades de diálogo e crítica que, como bem demonstram estes autores, a filosofia bergsoniana funda, seja com Merleau-Ponty, seja com Deleuze, seja com Husserl. Este último é também basilar, e mostrar com simplicidade e agudeza o quanto a Fenomenologia francesa ainda deve a ele, e o quanto ela pode dele se afastar, como o faz Merleau-Ponty, é algo que Matheus Hidalgo e Pablo Zunino fazem parecer simples, por vias distintas, mas com a mesma lucidez. Por fim, Alex Jardim e Warley Kelber, com concisão e densidade, mostram que Bergson pode ser, no fundo, um crítico de Husserl. Porém, talvez, não haja apenas um “bergsonismo”. Que assim seja: eis uma idéia que muito provavelmente agradaria a Deleuze, rastreador incansável da criação, da diferença, da criação da diferença. Será que com a apropriação criadora do autor e de seu conceito chegamos perto de evitar as generalizações didáticas sem perder de vista a intuição desta coletânea? Três autores nos dão provas de uma resposta afirmativa. Com Fernando Monegalha extravasamos as fronteiras do texto, da palavra estática, e avançamos surpreendidos pela abertura cinematográfica na qual enveredamos com seu autor, na fluidez da vida. Há mais, no entanto. Há uma espécie de “entre mundos”, dimensão irreduzível ao campo em que nos encontramos, das palavras, na qual Cleber Lambert nos situa para realizar um encontro sublime entre estação atlética e estação histórica. E quando pensamos que isso é tudo, confrontamo-nos com a proposta monumental de Leonardo Maia, que vem coroar o fechamento da apropriação deleuziana com uma reflexão provocante

sobre filosofia e arte. Uma vez mais a impressão é a de que tudo foi previamente delineado, tal é a consonância em que este último artigo se encontra com os outros dois, bem como a que estes estabelecem entre si. A coletânea atinge sua plenitude com uma rara contribuição: a inestimável tradução, feita por Cristina Viana, de *A filosofia reflexiva*, de Jean Nabert. A beleza do conjunto, inexprimível pela soma de suas partes, é a obra em si, como dizíamos parafraseando Sartre, para além dos autores, aos quais envio minhas mais sinceras gratulações.

Feira de Santana, junho de 2013.

Malcom Guimarães Rodrigues  
*Editor*

# **70 ANOS DEPOIS: O QUE *O SER E O NADA* TEM A NOS DIZER AINDA HOJE?**

Vinícius dos Santos<sup>1</sup>

**RESUMO:** Obra máxima de Jean-Paul Sartre, *O ser e o nada* representa a síntese de uma pauta filosófica rica e variada, delineada difusamente desde seus primeiros escritos. Em 2013, sua publicação completa 70 anos. Para além do simbolismo, essa data se insere num quadro de redescoberta paulatina do pensamento sartriano, após anos de ostracismo. Por isso, propomo-nos a indagar: em que esse pensamento ainda pode nos ser atual? Isto é, o que a experiência filosófica do ensaio de 1943 tem a nos dizer ainda hoje? Iniciar uma reflexão sobre essas questões, em conformidade com uma apreensão crítica de nossa realidade, é o objetivo deste artigo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Crítica; Existencialismo; Liberdade; Ontologia.

**ABSTRACT:** Masterpiece of Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* represents the synthesis of a rich and varied philosophical agenda, outlined diffusely from his earliest writings. In 2013, its publication reaches 70 years. Beyond

the symbolism, that date falls within a framework of gradual rediscovery of Sartrean thought, right after some years of ostracism. That's why we intend to ask: in which measure that thought can still be present for us? That is, what does the philosophical experience of 1943 essay have to tell us today? Starting a discussion on these issues, according to a critical apprehension of our reality, is the purpose of this article.

**KEYWORDS:** Criticism; Existentialism; Freedom; Ontology.

|

Em 2013, completam-se 70 anos da publicação de *O ser e o nada* (2007). Obra máxima de Jean-Paul Sartre, o *Ensaio de ontologia fenomenológica* representa a síntese de uma pauta filosófica rica e variada, delineada difusamente desde seus primeiros escritos: as pesquisas em psicologia fenomenológica, as reflexões sobre temas existenciais, as considerações metafísicas ou as consequências morais, todos os eixos do pensamento sartriano de até então se estruturavam numa ontologia da subjetividade, orientada pela ideia de uma liberdade absoluta intrínseca ao ser do homem. A radicalidade de sua proposta, a escrita envolvente e a fidelidade à experiência concreta do cotidiano, são alguns dos elementos daquela obra que ajudariam a fazer de Sartre o filósofo mais célebre do imediato pós-Guerra e, de seu existencialismo, a filosofia dominante na França em meados do último século.

Mas, passadas sete décadas, o que ficou de *O ser e o nada*? Hegel dizia que toda filosofia é filha de sua época. Nesse sentido, o ensaio de 1943, para além do que representa no desenvolvimento da economia interna do pensamento de Sartre, não pode ser dissociado do contexto da Guerra e da ocupação alemã — fatos decisivos em sua maturação pessoal e filosófica, e que sabidamente influenciaram a redação do livro. Isso significa que, em alguma medida, não é despropositado ler a filosofia que brota nas páginas de *O ser e o nada* como um grito de liberdade e resistência diante dos horrores daquele momento. Contudo, sua importância nem de longe se reduz a isso. Afinal, o alcance de uma obra que — podemos afirmar sem medo — já se tornou clássica (no melhor sentido do termo) se expande para muito além

do contexto particular de sua gestação. Por isso, diante dessa data expressiva, nos parece absolutamente legítimo indagar: para além da reflexão que ele incita sobre temas específicos da fenomenologia ou do existencialismo, por exemplo, o que *O ser e o nada* enquanto experiência filosófica tem a nos dizer ainda hoje? Isto é, tendo em vista os caminhos (nomeadamente anti-sartrianos) tomados pela filosofia francesa posterior à hegemonia existencialista, os desenlaces históricos, sociais e políticos da última metade do século XX, e diante do próprio trajeto de Sartre a partir daquele momento, que contribuição a filosofia traçada em *O ser e o nada* pode nos oferecer atualmente? Em que sentido, enfim, o *Ensaio de ontologia fenomenológica* — como todo clássico — pode nos ser contemporâneo? Iniciar uma reflexão sobre essas questões, sem perder de vista as limitações que um artigo fatalmente impõe, é o objetivo que nos propomos.

## II

O eixo programático de *O ser e o nada* é anunciado já em suas primeiras linhas: tratava-se, para Sartre, de superar os entraves do realismo e do idealismo clássicos através do recém descoberto “monismo dos fenômenos”, isto é, a partir de uma abordagem fenomenológica centrada na pluralidade das experiências da consciência no mundo. Com efeito, o que Sartre se propunha naquele momento, de modo arrojado, mas consequente, era elaborar uma nova filosofia da consciência, que fosse capaz de equacionar os impasses e preencher as lacunas identificadas na tradição aberta pelo *cogito* cartesiano (inclusive na fenomenologia de Husserl ou Heidegger),

recuperando a *concretude* da experiência de ser-no-mundo a partir de uma ontogênese da subjetividade como liberdade.

A análise do fenômeno, na introdução de *O ser e o nada*, revelava em nossa realidade uma dualidade ontológica irreversível que, por sua vez, comporia o quadro categorial básico da investigação sartriana: de um lado, a opacidade e a plenitude do Ser-Em-si; do outro, o ser espontâneo e intencional da consciência, o Para-si. Desvelar os meandros de nossa situação passaria essencialmente por desvendar o “sentido profundo” e a relação possível entre essas duas regiões de ser que, embora “radicalmente distintas” e “incomunicáveis de direito” (SARTRE, 2007, p. 33), definiam o espaço ontológico de nossa presença no mundo. Com efeito, de uma ponta a outra da obra de 1943, Sartre construirá seu arcabouço teórico pelo manejo habilidoso, recheado de um denso conteúdo existencial, das relações derivadas do encontro dessas rígidas (isto é, não-dialéticas) categorias elementares, o Em-si e o Para-si — sempre com a primazia deste o último, único ponto de partida possível, segundo Sartre, para um estudo da realidade humana.

A partir dessa perspectiva, em linhas gerais, o núcleo estruturante do agenciamento conceitual que se desenrola em *O ser e o nada* se concentra no conceito de desejo-de-ser (SARTRE, 2007, p. 121 e ss.). Preliminarmente, pela análise das condutas negativas e do *cogito*, a consciência fora definida como poder nadificador, como nada. Com efeito, para Sartre, respeitar o estatuto da intencionalidade da consciência descoberto por Husserl (isto é, o fato de que “toda consciência é consciência de algo”) passava por dessubstancializar completamente esse domínio. Apenas

assim, alegava o filósofo, se evitaria o risco de tornar os objetos homogêneos à consciência, o que eliminaria seu caráter intencional. Dito de outro modo, o movimento purificador da reflexão fenomenológica, permitindo a fixação da diferença da consciência em relação a seu objeto (sempre, portanto, transcendente a ela mesma) é o que garantiria ao Para-si seu intrínseco poder (e mesmo a necessidade) de se lançar no mundo. Ademais, tornar a consciência nada significava, na mesma medida, conferir-lhe plena liberdade. Essa liberdade, finalmente, só poderia se caracterizar como perspectiva de preenchimento do vazio originário, como desejo de restauração da totalidade do Ser. Assim, a essência das três primeiras partes do ensaio de 1943 é a apresentação da penosa sina do Para-si em busca de seu ser faltante, ou, na linguagem categorial sartriana, a descrição de seu desejo de ser Em-si-Para-si.

A exposição da desventurada fortuna da consciência era guiada pela definição de seus três *ek-stases*, ou seja, as três possibilidades de transcender a si mesma rumo ao ser que completaria sua falta ontológica: o mais fundamental, a presença-a-si (entendida como a “lei de ser do Para-si” (SARTRE, 2007, p. 113), na medida em que ele só é separado de si mesmo por um nada intransponível); depois, a reflexão (SARTRE, 2007, p. 185 e ss.); e, por fim, o *ek-stase* mais radical, o Ser-Para-outro (SARTRE, 2007, p. 259 e ss.). Em cada momento, numa intersecção contínua entre o plano ontológico (moldado pela relação do Para-si ao Em-si) e outro existencial (responsável por fornecer o conteúdo concreto do primeiro), Sartre demonstrava o inevitável fracasso da

consciência em realizar seu projeto ontológico, seja pela busca de uma identidade cristalizada (a má-fé); seja visando “ser-outro” permanecendo “si-mesmo” (a reflexão “impura”); seja, enfim, objetivando radicalmente outro Para-si, denegando sua alteridade e sua liberdade, ou negando a própria liberdade em nome da soberania da consciência alheia (conflito intersubjetivo). Ao fim dessa jornada, o que Sartre peremptoriamente demonstrava era que toda síntese entre as duas regiões de ser, estando definitivamente vedada, o projeto de ser do homem só poderia se resolver como um inevitável fracasso.

No entanto, ao definir a consciência como desejo impossível de realizar uma totalidade por princípio fraturada, Sartre levava sua reflexão filosófica a um aparente impasse. Afinal, abandonado à má sorte de um contundente malogro, o que poderia restar ao Para-si, além de perpetuar esse círculo vicioso de desejo e frustração, cuja realidade já estava ontologicamente fixada? Em certa medida, poderíamos dizer — seguindo Sartre — tudo. Pois, o que a ontologia fenomenológica indicava era que o fracasso de ser do Para-si, longe de resultar em niilismo ou desespero diante do absurdo da existência, é o que o permitiria se voltar para a ação, domínio no qual se desvelaria o próprio sentido de sua existência: criar-se perpetuamente a si mesma. O drama do homem, sua ambiguidade fundamental, residiria precisamente no fato de que, como bem definia Jeanson, “livre, ele precisa se liberar; humano, ele precisa se humanizar” (JEANSON, 1965, p. 28). Em outras palavras, Sartre acentuava que a dimensão prática da existência — que, bem entendida, não

poderia ser pensada como um dado, mas como uma construção livre de cada indivíduo — era a única saída para superar a contingência de nosso ser-no-mundo. Assim, a Quarta Parte de *O ser e o nada* visava justamente delimitar o campo possível de nossa ação, enquanto “assunção da contingência” — a expressão é de Hadi Rizk (RIZK. In: BARBARAS, 2005) —, a partir do binômio norteador de sua “filosofia prática”: a liberdade e a responsabilidade absoluta de cada indivíduo nesse processo.

### III

O ousado projeto de desvelar a nuance e as consequências de nossa presença no mundo se aprofundaria nos anos seguintes com a incorporação crítica do marxismo e com a constituição de uma filosofia sócio-histórica, cujo ápice seria a redação da *Crítica da razão dialética* (1960). Contudo, é justamente a partir dessa década que, diante de certo esgotamento das filosofias tradicionais (o que poderíamos identificar como as “filosofias da consciência”), a chamada *nouvelle philosophie* francesa se ergueria igualmente contra os preceitos — até então praticamente hegemônicos nos círculos filosóficos, em particular nos franceses<sup>2</sup> — do existencialismo sartriano (inclusive em sua posterior aproximação em relação a Marx). É verdade que aquele movimento, em alguma medida, seria obrigado a beber na fonte de Sartre. É o que, por exemplo, num interessante trabalho, conquanto relativamente pouco conhecido no Brasil, intitulado *The new Sartre*, Nik Farrell Fox nos apresenta: alguns dos elementos cruciais do pensamento sartriano — desde sua proposta de

dissolução da substancialidade do sujeito moderno à sua teoria social e política posterior, orientada pela defesa da espontaneidade da *práxis* individual e coletiva — que, abrindo um campo fecundo de investigação, seriam retomados (e remodelados ou aprofundados) pelos movimentos filosóficos posteriores (notadamente o estruturalismo e o pós-estruturalismo), conquanto sem o devido reconhecimento. Ainda assim, porém, é preciso ressaltar que, em sua essência, essas novas filosofias se caracterizariam por uma perspectiva abertamente anti-sartriana. Seu sucesso, por conseguinte, terminaria naturalmente por demover o existencialismo da posição hegemônica que ocupava desde a segunda metade dos anos 1940 e, no limite, a relegar Sartre a um plano secundário da cena filosófica francesa<sup>3</sup>.

Não obstante, se é fato que, durante muito tempo, a filosofia sartriana, por assim dizer, tornou-se *démodée*, tendo sua importância diminuída (muitas vezes, nunca é demais lembrar, por questões, antes políticas do que aquelas estritamente filosóficas que invocamos há pouco), também é verdade que tal juízo tem sido paulatinamente reconsiderado, seja na França, seja em outras partes, inclusive no Brasil<sup>4</sup>. Trabalhos sobre a contribuição sartriana ao pensamento fenomenológico, à filosofia política — sobretudo aquela de inspiração marxista —, ou à moral e a ética, têm aparecido com frequência, caracterizando uma crescente retomada do interesse filosófico por Sartre. O motivo dessa redescoberta, a nosso ver, não se explica apenas por alguma espécie de dívida de gratidão tardia para com o filósofo — e que se expressaria não somente na maior presença de Sartre no

mercado editorial, mas também na paulatina reparação da injustiça que o levou a ser banido por tanto tempo das universidades francesas<sup>5</sup>. Mais do que isso, tal movimento nos parece demonstrar, acima de tudo, a percepção de que Sartre, de fato, ainda tem muito a nos dizer. Por isso, pensar o sentido da contribuição que uma obra como *O ser e o nada* pode fornecer à reflexão filosófica contemporânea, sete décadas após sua publicação, e diante desse cenário de maior recepção de suas ideias, nos parece não apenas pertinente, como necessário.

#### IV

De um modo geral, o grande aporte filosófico trazido por Sartre — não apenas o de *O ser e o nada*, mas de toda sua obra — é certamente a afirmação permanente da liberdade subjetiva, do indivíduo e da singularidade, gesto cujo impacto seria transportado, inclusive, para sua vida privada. Isso não significa, ao contrário do que uma leitura mais apressada pode sugerir, que o mais importante de extrair, das quase 700 páginas que compõem o ensaio de 1943, é a simples defesa de uma vaga liberdade incondicional. Afinal, o próprio Sartre, mesmo sem abrir mão da primazia dessa dimensão, foi obrigado a paulatinamente reconhecer certos índices de determinação e saturação dessa liberdade, naquele momento ainda definida (abstratamente) como “total e infinita” (SARTRE, 2007, p. 576). O que nos parece essencial da filosofia de *O ser e o nada*, para além de seu evidente subsídio à reflexão sobre temas próprios ao universo fenomenológico ou existencial, é a via ali traçada de um engajamento filosófico como experiência

radical de desmistificação. Em outros termos, é a abertura de um resolutivo programa filosófico de desalienação e de recuperação do sentido humano do mundo, que, tendo inclusive marcado todo o trajeto intelectual e político de Sartre, se faz atualmente indispensável<sup>6</sup>.

Com efeito, de uma ponta a outra, a filosofia de *O ser e o nada* se posiciona contrária a qualquer tentativa de fuga diante da responsabilidade que acompanha nossa liberdade. *Démarche* moral? Sem dúvida, pois, se somos livres, “isso não nos dispensa de nos *fazer* livres” (JEANSON, 1965, p. 27), ou seja, de conferir um sentido positivo à nossa vida pela *práxis* através da qual, existencialmente, nos constituímos, apoiados nas inevitáveis dificuldades de nossa presença no mundo. Contudo, trata-se de uma moral que prescinde de qualquer ranço moralista, pois o que está em jogo, para Sartre, não é estabelecer qualquer tábua de valores, delimitar certezas ou fixar normas proibitivas, mas ressaltar a ambiguidade fundamental de nossa realidade: ser fato e valor ao mesmo tempo. Isto implica afirmar o mundo humano como criação permanente, única e exclusiva dos homens. Por conseguinte, lembrar que qualquer juízo a seu respeito é um juízo sobre nós mesmos, sobre nossas escolhas e nossas ações — independente de qual seja seu conteúdo, seus fins ou suas motivações.

Nesse sentido, em *O ser e o nada*, Sartre modela um humanismo que está longe de ser contemplativo. De fato, ao se definir o homem como responsável pelo mundo, “sozinho e sem desculpas”, o que está em questão, fundamentalmente, é alertar para os perigos e as armadilhas das respostas forjadas para além do âmbito da liberdade

humana — ao fim e ao cabo, respostas forçosamente mistificadoras. Nada além, nada aquém, nenhum índice de fixidez ou cristalização: somos nós quem construímos paulatinamente nosso mundo, que estabelecemos os valores, que instituímos verdades. Não há destino no plano da realidade humana, há projetos e escolhas.

É certo, porém, que defender a atualidade do engajamento filosófico na via de *O ser e o nada* não nos impede de censurar determinados aspectos do agenciamento conceitual sartriano. Assim, por exemplo, pode-se lembrar do impasse ao qual nos referimos mais acima, entre a descrição da consciência como desejo-de-ser e o imperativo para a ação, observando que ele finalmente resultará num descompasso teórico entre a ontologia e a moral que Sartre jamais conseguiria resolver satisfatoriamente — o que, inclusive, ajuda a compreender o porquê de ele jamais ter conseguido concluir a redação de uma Moral. Ou ainda, cumpre questionar a legitimidade daquela liberdade metafísica (pois absoluta) fixada como fundamento ontológico da liberdade-em-situação que, a bem da verdade, é a única liberdade real — e cuja apreensão, tributária de uma relação dialética com uma estrutura econômica, social e política mais ampla, a teoria de *O ser e o nada tout court* não contemplava. Com efeito, vale notar ainda que a ontologia fenomenológica sartriana, conquanto enfrentasse frontalmente o problema do solipsismo, criava um distanciamento tamanho entre o Para-si e o Outro que, a bem da verdade, comprometia a apreensão da experiência intersubjetiva em toda sua espessura, especialmente no registro sócio-histórico da luta política (práxis, por essência, coletiva). Tais dificuldades,

aliás, só poderiam começar a ser dissipadas mais tarde, especialmente na órbita da *Crítica da razão dialética*.

Não obstante, tais inconsistências não minimizam a importância do compromisso mais amplo que a reflexão filosófica de *O ser e o nada* nos solicita — e que, a nosso ver, concentra o essencial de sua importância, a validade de seu “espírito” para além de sua “letra”: desmistificar qualquer forma de “naturalização”, “cristalização” ou de “divinização” do mundo e de nossas “situações” como caminho de superação da alienação e (re)encontro com nossa liberdade<sup>7</sup>.

Dito assim, porém, ainda estamos tratando abstratamente a questão colocada de início. O que queremos saber, para além de qualquer desejo perene de libertação que nos afete, é em que medida o projeto sartriano nos tocara particularmente hoje, a ponto de nos motivar escrever sobre ele nestes termos? Responder a essa questão, no entanto, significa não apenas perscrutar o pensamento de Sartre, mas, ao mesmo tempo, delinear criticamente alguns traços característicos da contemporaneidade. É o que tentaremos esboçar na sequência.

## V

A perspectiva crítica que assumimos revela<sup>8</sup>, atualmente, um aprofundamento do fenômeno da alienação (individual e social), através de um movimento combinado em duas direções: por um lado, a prerrogativa do capitalismo, radicalizada de modo inédito a partir dos anos 1990, de naturalizar suas estruturas, homogeneizando o pensamento de tal forma a

nos fazer crer (ou nos fazendo realmente crer) que não há indivíduo ou sociedade possível, tampouco sentido ou mesmo felicidade, fora das relações de produção vigentes. Por outro lado, essas mesmas relações, longe de permitir qualquer sentido efetivamente libertador para nossa existência (embora isso nos seja prometido o tempo todo, de modo mais ou menos cifrado), criam hoje um cenário de fragmentação absoluta de nossa existência, que perpetua a frustração diante daquela inevitável busca por realização que, propositalmente direcionada para a esfera volátil do consumo, jamais se concretiza. Diante da fugacidade dessa dinâmica, e da ausência de perspectivas dela decorrente, a apatia (individual ou coletiva) se amplia, porquanto a própria noção de que o homem pode criar seu próprio mundo, isto é, sua existência, suas relações, seu futuro, para além do horizonte atual, é vedada ou falseada pela estreiteza da experiência vigorosamente delimitada pelo capital. Com efeito, diante de tal quadro, toda apreensão de si e do outro sendo atravessada pelo que Marx identificava como “estranhamento” — ou pela “privação de mundo”, como define Fischbach — nossa consciência torna-se sujeita aos ditames desse fenômeno, cuja finalidade última, evidentemente, é a própria reprodução capitalista. Assim, tal como Sartre revelaria tão bem posteriormente, na *Crítica*, somos lançados na inércia de uma engrenagem que sufoca qualquer traço real de liberdade em nome de suas necessidades (ou das necessidades daqueles que a comandam). A ação se reduz à repetição, a diversidade à homogeneidade, a consciência à ideologia.

Nesse cenário, restam essencialmente duas vias a seguir, e que com frequência se entrecruzam. A primeira é se afogar

definitivamente na procura de satisfação instantânea (logo, da insatisfação permanente) no mundo frívolo do consumo. Desnecessário dizer o quanto essa saída apenas intensifica o caráter alienante do sistema, reforçando as condições de sua prorrogação indefinida, além de fomentar — por conta da interdição a certos grupos e setores da sociedade de paradoxalmente compartilharem de tal possibilidade, tendo em vista o caráter necessariamente excludente do capitalismo — para soluções fora dos marcos de sociabilidade vigentes (criminalidade etc.). O segundo é guiar a inevitável busca por sentido numa esfera transcendente, seja como perspectiva de fuga imediata (“remédios” que prometem “felicidade”, drogas lícitas ou ilícitas etc.), seja como forma de absolver o presente pela projeção de *outro* futuro, para além do plano terreno. Neste caso em particular, vale ressaltar que a mediação institucional privilegiada desse movimento<sup>9</sup> tem se mostrado novamente um importante instrumento de poder<sup>10</sup>, e este, na medida em que se alimenta do desespero diante de um fardo muitas vezes insuportável, não só amplia ainda mais a perspectiva de desumanização (no sentido da mistificação do caráter essencialmente humano de nossa realidade), como ameaça esfacelar a própria noção de liberdade. Afinal de contas, ele não apenas rejeita a apreensão do mundo como obra dos homens, em nome de uma projeção mística ou divina que seria o único caminho para a paz e a felicidade de seus seguidores, quanto, justamente baseado no caráter supra-humano (logo, trans-histórico) de sua mensagem, se concede a sombria permissão de fixar suas normas, seus valores e suas verdades para *toda* uma sociedade finalmente em crise<sup>11</sup>.

Nesse quadro de refração recorrente de nossa “situação”, o horizonte aberto pela experiência filosófica de *O ser e o nada* é um verdadeiro alento à reflexão. Pois, se combater radicalmente toda forma de mistificação (inclusive aquela que nós mesmos nos propomos através das atitudes de fuga e de má-fé) e de alienação, num mundo que só pode ser obra humana, e cujos traços presentes e futuros, portanto, cabe a nós delinear<sup>12</sup>, é o caminho que Sartre propõe para uma prática filosófica articulada ao imperativo de efetivação da liberdade e de construção de um sentido “autêntico” para nossa existência, nada mais correto, diante dos fatos que elencamos acima, do que atestar a validade de seu apelo. Dito de outro modo: num período em que a dominação do capital sobre nossas vidas, em todos os níveis, se aprofunda de modo aparentemente inesgotável, a ponto de nos parecer completamente natural, aceitável mesmo em suas consequências mais dramáticas e, portanto, insuperável num horizonte minimamente presumível, e em que, concomitantemente, certo obscurantismo teima em ressurgir, social e politicamente institucionalizado, para justificar os absurdos do presente ou perpetuar anacronismos de uma sociedade fatalmente estranha a si mesma, a experiência filosófica de desmistificação traçada em *O ser e o nada*, mesmo com suas insuficiências pontuais, nos parece decididamente atual.

## NOTAS

<sup>1</sup>Doutorando em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos. E-mail: vsantos1985@gmail.com

<sup>2</sup>Ainda que Sartre jamais tenha sido plenamente aceito na universidade francesa, especialmente por motivos políticos, é inegável que suas ideias exerceram influência como nenhuma outra em meados do século passado.

<sup>3</sup>Mesmo que seus principais autores certamente jamais tenham considerado Sartre um pensador “secundário”.

<sup>4</sup>Uma rápida pesquisa é suficiente para verificar o número de novos trabalhos sobre Sartre, em diversos países, que foram publicados na última década, em especial a partir de 2005, ano em que se celebraram os 100 anos de seu nascimento.

<sup>5</sup>Segundo testemunho que nos foi confiado pessoalmente pelo filósofo francês Renaud Barbaras, e que confirmou nossa impressão, Sartre finalmente “atravessou o deserto”, e tem sido novamente aceito no âmbito filosófico de seu país, em particular na Universidade.

<sup>6</sup>Não se trata, bem entendido, de reduzir a contribuição de *O ser e o nada* a esse programa geral. A riqueza de suas múltiplas dimensões vai certamente além e, por conseguinte, cria uma fonte fecunda de reflexão filosófica nos mais diversos níveis. O que apresentamos aqui é apenas uma chave de leitura que, a nosso ver, permite-nos abranger o sentido geral de uma obra cuja atualidade, destarte, nos parece incontestável.

<sup>7</sup>Neste ponto em particular, convém indicar, a filosofia esboçada em 1943 sinaliza a coerência da aproximação ulterior com Marx — cujo propósito, mesmo que por vias bastante distintas das traçadas por Sartre naquele momento, também era permitir ao homem se recuperar das formas históricas de alienação de sua liberdade.

<sup>8</sup>Além de nossas próprias reflexões, seguimos, nesta seção, algumas das indicações fornecidas por Marilena Chauí (2007), no ensaio *Sob o signo do neoliberalismo* (do livro *Cultura e democracia*). Também cumpre mencionar como pano de fundo, dentre outros, o renomado trabalho de David Harvey (2005), *Condição pós-moderna*, ou o de Terry Eagleton (1998), *As ilusões do pós-modernismo*. Por fim, os mais recentes *La nouvelle raison du monde*, de

Pierre Dardot & Christian Laval (2009) e *Sans objet — capitalisme, subjectivité, aliénation*, de Franck Fischbach (2009).

<sup>9</sup> Bem entendido, não está em jogo, para nós, questionar a validade da busca por um fundamento ou por uma experiência transcendente. O próprio Sartre dizia que, no limite, a existência ou não de um Ser superior não alteraria em nada o fato de que este mundo em que vivemos é obra exclusivamente nossa.

<sup>10</sup> Basta ver a capacidade de influência e mobilização das diversas igrejas e de seus representantes, no Brasil ou em outras partes, para se ter uma ideia do poder político que elas detêm atualmente.

<sup>11</sup> No texto supracitado, Marilena Chauí demonstra como o renascimento de uma religiosidade radical — que se explica justamente pela ausência de perspectivas oriunda do aprofundamento do capitalismo em sua fase contemporânea — tem se tornado uma ameaça de fato à democracia em nível global, na medida em que bloqueia o diálogo e o dissenso em nome de verdades que, por sua própria natureza, só podem ser absolutas.

<sup>12</sup> Ainda que, vale insistir, essa dinâmica específica jamais se dê exclusivamente pelo prisma “individualista” que Sartre adota em *O ser e o nada*, a dimensão ativa do indivíduo nos processos coletivos (seja de mudança ou de conservação da ordem), tão fortemente sublinhada pelo filósofo ao longo de seu trajeto, jamais pode ser renegada.

## REFERÊNCIAS

CHAUÍ, M. Sob o signo do neoliberalismo. In: *Cultura e democracia — o discurso competente e outras falas*. 12<sup>a</sup> edição. São Paulo: Cortez Editora, 2007.

DARDOT, P. & LAVAL, C. *La nouvelle raison du monde — essai sur la société néolibérale*. Paris: Éditions La Découverte, 2009.

EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Tradução Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

FISCHBACH, F. *Sans objet — capitalisme, subjectivité, aliénation*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2009.

FOX, N. F. *The new Sartre*. Continuum: Londres, Nova Iorque, 2003.

HARVEY, D. *Condição pós-moderna*. 14<sup>a</sup> edição. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

JEANSON, F. *Le problème moral et la pensée de Sartre — suivi de Un quidam nommé Sartre (1965)*. Préface de Jean-Paul Sartre. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

RIZK, H. L'action comme assomption de la contingence. In : BARBARAS, Renaud (org.). *Sartre : désir et liberté*. Paris : PUF, 2005.

SARTRE, J.-P. *L'Être et le Néant — essai d'ontologie phénoménologique. Édition corrigée avec index par Arlette Elkäim-Sartre.* Collection Tel. Paris: Gallimard, 2007.

SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode) — tome I: théorie des ensembles pratiques.* Paris: Gallimard, 1960.

# ÉTICA E POLÍTICA EM SARTRE: OS DESAFIOS DA INTERSUBJETIVIDADE

Carlos Eduardo de Moura<sup>1</sup>

**RESUMO:** Pretende-se, neste artigo, salientar a importância da reflexão sartriana para enriquecer o debate contemporâneo em torno do tema dos mecanismos de alienação na vida social — nos quais o homem encontra-se mergulhado — em detrimento do projeto de uma sociedade humanamente justa e livre, isto é, de uma liberdade (concreta, engajada, situada) que existe como a base da *práxis* social coletiva enquanto realização do campo ético. Para isso, procurar-se-á desenvolver o tema da Ética na Política (ou vice-versa) em Sartre como o espaço de resgate da subjetividade (autônoma, autêntica) enquanto mediação de toda existência social.

**PALAVRAS-CHAVE:** Moral; Política; Liberdade; (Inter)Subjetividade.

**ABSTRACT:** This article intends to underline the importance of Sartre's reflection to enrich the contemporary debate on social life's alienation mechanisms — into which man is immersed — to the detriment of a free and fair human society's project, that is, of freedom (practical, engaged, situated) as the basis for the collective social *praxis* as the

ethical sphere's realization. In order to do this, we will develop the theme of Ethics in Politics (or vice-versa) in Sartre as the subjectivity's (autonomous, authentic) rescue space as mediation of all social existence.

**KEYWORDS:** Moral; Politics; Freedom; (Inter)Subjectivity.

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Ao refletir sobre as questões em torno do sujeito em sua dimensão social e dentro de um processo de formação (construção) de sua personalidade, encontrar-se-á um indivíduo mergulhado no mundo (institucionalizado) e diante de responsabilidades. Sua ação irá adquirir sentido e significado por meio de uma ética, de uma política e na dimensão social — eis o que se procurará aqui pontuar. É nesse aspecto que falar em liberdade é falar em situação (limites, coerções, necessidades, escassez, alienação, jogos de poder, pluralidade de consciências), isto é, de uma liberdade que se exerce na dimensão da História. O homem em situação é um agente “consciente” ou “cego” de um processo pelo qual a sociedade o reifica, o coisifica, o serializa e o aliena. Cada ato e cada gesto constituem uma totalidade daquilo que o sujeito é; ele se produz enquanto unidade vivida, escolhendo-se em seus atos em um mundo que também é uma “Totalidade” (destotalizada). Em Sartre, é possível observar que “(...) a análise de uma sociedade [...] tende a mostrar que [ela] é um fenômeno imediatamente dedutível de considerações *ontológicas* sobre a Totalidade destotalizada” (1983, p. 124). Ora, toda a realidade (estruturada, institucionalizada) tem como fundamento o fenômeno humano, ou melhor, ela existe pela dimensão de uma subjetividade que “é precisamente a destotalização da Totalidade”<sup>2</sup> (Ibid., p. 94) No entanto, isolado, o homem está indefeso e será a *práxis* (política) que poderá arrancá-lo de sua condição de objeto e apresentar-lhe os caminhos para transcender o efeito (aparentemente) passivo das condições materiais que pesam sobre ele, isto é, da matéria humanizada,

valorada e significada que o oprime. Trata-se da possibilidade de uma profunda mudança nas estruturas de seu entorno. Portanto, procurar-se-á neste artigo compreender e defender a existência de um homem que, diante da universalidade (da coletividade), não negará sua singularidade e lhe será possível, pela moral e pelo espaço político, encontrar os caminhos para conscientizar-se de sua alienação e poder transcendê-la. Com isso, o desenvolvimento da História identificar-se-á com o desenvolvimento dialético da moral, de forma que a liberdade autêntica e a autonomia se situem no campo da moral e da política (perspectiva esta possível de se ver em Sartre).

### A INTERSUBJETIVIDADE E A AFIRMAÇÃO DO SUJEITO COMO *SER* HISTÓRICO, ÉTICO E POLÍTICO

O tema do sujeito, no decorrer de seu processo de individuação e na construção de sua personalidade, é uma questão vívida em Sartre. Porém, é preciso ressaltar que o processo da produção de si não se realiza por um indivíduo isolado e sozinho no mundo: há, desde sempre, a presença (certa) de uma multiplicidade de consciências em seu campo de existência. Mas, dizer que a experiência do Outro é mais certa que provável, é, desde já, compreendê-lo não como representação ou sistema de representação, nem como meramente provável ou apenas um objeto, mas como “presença em pessoa” (Ibid., p. 292)

O Outro interessa ao sujeito enquanto alguém que, como ele, procura constituir-se em um futuro e carrega em suas ações uma carga de significações — “A realidade humana é significativa” (Ibid., p. 582). Percebe-se, por exemplo, que um sujeito **A** pode tornar-se um centro de referências por meio de um conjunto de significações, de percepções e de ações que não são, necessariamente, as significações, percepções e ações de um sujeito **B**. Cada um se percebe como não sendo mais o “centro do universo” e que o mundo pode ser diferente por intermédio de uma consciência diferente da sua, dando sentido a um futuro que não é, necessariamente, o seu: eis a dimensão da intersubjetividade. “Assim, a aparição, entre os objetos de *meu* universo, de um elemento de desintegração desse universo, é aquilo que eu chamo de aparição de um homem em meu universo” (Ibid. p. 294).

Deste modo, questionar o mundo, a consciência, as determinações materiais e históricas da *práxis*, conduz o homem à compreensão de sua subjetividade. A ação do sujeito encontrará sentido na perspectiva de uma ética, de uma política e na dimensão social na medida em que o homem é afirmado como um ser histórico e definindo-se, antes de qualquer coisa, como “ser em situação”. É nesse aspecto que Sartre “define” o homem como “um todo sintético com sua situação biológica, econômica, política, cultural, etc.” (1954, p. 72). Sendo ele liberdade em situação, há que dele exigir a tomada de consciência lúcida e verídica desta situação: eis a busca do homem autêntico.

Todo homem é livre em situação e por uma liberdade inserida em uma diversidade de consciências, mergulhando

cada sujeito diante do “peso do mundo”, de suas ligações com os outros e dos outros consigo mesmos. A liberdade concreta se dá mergulhada em estruturas (sociais, políticas, econômicas, religiosas, educacionais), pois ela “é uma estrutura do ato humano e só aparece no engajamento” (SARTRE, 1949, 209). Deste modo, refletir sobre a *práxis* é procurar compreender uma existência que se encontra inserida em estruturas coletivas e complexos significativos na dimensão da História. É assim que a *situação* faz do homem um agente consciente ou cego do processo pelo qual a sociedade “produz” e designa seus membros (classe social, *status quo*, relações de poder, etc.). Vejamos um exemplo.

A norma — enquanto situação na qual o existente encontra-se inserido — implica na produção de si de um sujeito (portanto, no processo de subjetivação) que é mediada pela introdução de elementos inertes (repetitivos, tais como padrões de comportamento preestabelecidos, tradição, elementos culturais) apresentando-se como valores (ou imperativos) advindos da realidade externa: é o sujeito fazendo-se passividade frente a um mundo previamente constituído. É a situação apresentando-se como uma série predeterminada de eventos, em que a liberdade (alienada) nela se insere como “perpétua repetição” (SARTRE, 1983, p. 65), ou ainda, como uma espécie de ἕξις (*hexis*: caráter, maneira de ser) normatizada ou naturalizada (Ibid., p. 318). Aqui estaria o caráter básico das normas imperativas (alienadas) segundo Sartre, isto é, uma realidade normatizada condicionando a produção do sujeito na dimensão do prático-inerte, da obediência a uma norma imperativa como pura repetição “mecânica” da *práxis*

dos outros (por meio das Instituições, do poder estatal, das Leis, das diversas relações de poder) e projetando-lhe um “futuro orientado” diante da produção e da prática de si — portanto, uma “liberdade orientada” (Ibid. p. 28). Ora, o homem se produz sob o peso de um entorno que condiciona o modo pelo qual os objetos (e a realidade) se desvelam. Eis o sujeito diante de um paradoxo normativo: a norma o produz como sujeito (livre) limitando seu futuro à repetição do passado — o passado como tradição (*Id.*). Neste caso, a norma se reduz à inércia, mas o sistema (institucionalizado, normatizado, padronizado) é produzido e sustentado pelo homem por intermédio da objetificação (exteriorização) de sua *práxis* — que é por ele constantemente retomada e interiorizada (o sistema não é uma força cósmica descida dos céus). Desta forma, as ações tornam-se um prático-inerte — embora os indivíduos não possam ser apreendidos apenas como produtos do sistema, mas também como seus produtores.<sup>3</sup> É assim que, “para Sartre, os valores e os imperativos identificam-se com as normas enquanto limitados pelo sistema social” (REIMÃO, 2005, p. 437) e será o espaço político que poderá possibilitar ao homem realizar-se como sujeito de interioridade, assegurando-lhe a livre *práxis* que transcende tais determinações. Neste aspecto, a política, para Sartre,

não é *uma atitude* que o indivíduo pode tomar ou abandonar segundo as circunstâncias, mas uma *dimensão* da pessoa. Em nossas sociedades, que se “faça” ou não política, se nasce politizado; não pode haver vida individual ou familiar que não esteja condicionada pelo conjunto social onde aparecemos e, conseqüentemente,

todo homem pode e deve — ainda que seja para defender sua vida privada — atuar sobre os grupos que o condicionam: que se deixe levar pelo curso das coisas ou que trate de orientá-las, há necessariamente uma eficácia coletiva que provoca uma amplitude real e uma socialização de sua pessoa (1973, p. 102).

O que se quer defender aqui é que toda *práxis* deve tender, direta ou indiretamente, para a produção histórica (criativa) do indivíduo e da sua autonomia visando a possibilidade de uma humanização sempre aberta. É este o apelo sartriano à autenticidade e à responsabilidade consequentes da vida em coletividade: o homem “se lançará, enfim, em *seu* empreendimento, que é fazer existir o reino humano” (1954, p. 181). É neste aspecto que a História, para Sartre, é liberdade e criação, já que “há imprevisibilidade de todo futuro por relação a todo presente: ele está submetido à *invenção* (invenção de ferramentas, de hipóteses científicas, de soluções políticas) e é isso que faz a densidade do tempo” (1983, p. 64). É assim que “O menor gesto humano se compreende a partir do futuro, mesmo o reacionário está voltado para o futuro, uma vez que se preocupa em preparar um futuro que seja idêntico ao passado” (SARTRE, 1949, p. 219).

A História não é a história de uma liberdade, mas sim a história de uma pluralidade indefinida de liberdades. O homem existe em situação (social, política, econômica, religiosa) e é ela que lhe permite ir além do dado, a engendrar os possíveis através de sua espontaneidade.<sup>4</sup> O homem, enquanto totalidade de um vivido concreto, singularizar-

se-á como futuro universal (o pertencer a um contexto histórico) e como futuro particular (apreensão singularizada deste universal), ou seja, uma universalidade que não implicará na negação de sua singularidade, mas na superação da inércia pela ética e por meio do espaço político: o desenvolvimento da História identificar-se-á com o desenvolvimento (dialético) da moral. Desse modo, a liberdade autêntica situar-se-á no campo da moral e da política: eis a moral como criação e invenção (SARTRE, 1996, p. 66). O homem existe como ser-no-mundo, mergulhado e engajado (e condenado a engajar-se) em uma conjectura política e social e é neste aspecto que “a política não pode ser uma atividade de luxo: é sua única defesa e o único meio de que se dispõe para integrar-se em uma comunidade” (SARTRE, 1968, p. 170)<sup>5</sup>.

### PRÁXIS LIBERTADORA E HISTÓRIA: O HOMEM ENQUANTO TRANSCENDÊNCIA, INVENÇÃO E CRIAÇÃO

É preciso compreender os condicionamentos do sujeito na história, mas sem que ele desapareça diante dos jogos de poder e de estruturas na sociedade. A *práxis* humana, na medida em que está sujeita à matéria (significada), pode cair na impotência social (na inércia), mas é somente por meio dessa mesma inércia que a *práxis* será compreendida: “é o determinismo da matéria que lhe dá a primeira imagem de sua liberdade” (SARTRE, 1949, p. 199). Sejam quais forem os “determinismos” da realidade estruturada, estes apenas governam as atividades práticas dos homens na

medida em que são interiorizados como *exigência* e re-  
 exteriorizados e transformados pela *práxis*. Neste aspecto,  
 a política deve ser considerada como um instrumento que  
 permite a revolução por introduzir na história um elemento  
 permanente de desequilíbrio e de contestação. Não pode  
 haver a verdade de uma história ou de uma sociedade,  
 segundo Sartre, senão pelo “olhar do oprimido” que solicita  
 a ação do homem pelo grupo: “o oprimido quer fazer saltar  
 os muros que o aprisionam” (SARTRE, 1968, p. 145)<sup>6</sup>. Ora,  
 mais uma vez, aqui se encontra o “Humanismo” de Sartre  
 na medida em que ele propõe a possibilidade de “preparar  
 o reino dos fins [ainda que finitos e historicamente produzidos]  
 por uma política revolucionária, finita e criadora” (1983, p.  
 487). A falsa liberdade existe para aquele que apenas “contempla”  
 o mundo fazendo-se diante dele “pura passividade”, mas é  
 no *ato* que a liberdade encontra seu verdadeiro sentido.  
 Para que haja mudança é necessário que o homem esteja  
 mergulhado no real e inserido em uma opressão concreta,  
 mas em vias de libertar-se por ações igualmente concretas;  
 ele não deve apreender-se apenas como o resultado passivo  
 de um entorno previamente estabelecido. Como dito  
 anteriormente, a liberdade é uma estrutura do ato humano  
 que apenas encontra sentido e significado no compromisso,  
 isto é, no mundo: é diante da realidade opressora que a  
 “resistência [é] vivida por uma subjetividade que procura  
 vencê-la” (SARTRE, 1982a, p. 186), pois

o realismo do revolucionário exige igualmente a existência  
 do mundo e da subjetividade; melhor, exige uma tal

correlação entre uma e outra que não se possa conceber uma subjetividade fora do mundo nem um mundo que não fosse esclarecido pelo esforço de uma subjetividade (Ibid. p. 187).

É neste aspecto que falar de uma conversão à *práxis* em Sartre é fundamental, pois será por ela que o homem poderá recuperar o seu valor, retomar suas possibilidades de ação sobre o concreto para que, posteriormente, seja admissível transformá-lo.<sup>7</sup> Compreender a *práxis* revolucionária (ou libertadora), portanto, exige o aprofundar-se nas relações entre moral e História, posto que o mundo não é neutro, mas dotado de sentido, valor e significação, no qual o sujeito encontra-se situado desde seu nascimento, (re)produzindo-se como subjetividade. A moral para Sartre deve ser entendida como o “conjunto de imperativos, valores e critérios axiológicos que constituem os lugares comuns de uma classe, de um ambiente social ou de uma sociedade inteira” (1982, p. 34). É claro que tais “conjuntos de imperativos” são vividos apenas historicamente e, conseqüentemente, não se constituem como condição *a priori* à existência humana.

Uma existência produz-se como subjetividade no âmago da História, fazendo-se consciência moral na medida em que avalia e reflete sobre seus valores. “É que, de fato, estou engajado em um mundo de valores” (SARTRE, 2001, p. 73). Estes, constituídos historicamente em um contexto social comum, fazem da liberdade um projeto de existência que engaja o homem neste mundo socializado. Ora, o homem não é um ser isolado, mas eminentemente um ser-em-situação produzindo a si mesmo (e o mundo) dentro de um

contexto sócio-histórico de sentidos e de significados sem que, no entanto, ele seja mecanicamente causa (resultado, passividade) dos condicionamentos. Segundo Arthur C. Danto,

Por situação, Sartre entende uma estrutura ativa do mundo, da perspectiva de uma consciência engajada e (...) como sou responsável pela existência dessas possibilidades, eles não podem determinar minha ação de qualquer maneira causal: cabe-me sempre escolher qual a possibilidade a ser convertida em realidade (1978, p. 59).

O sujeito, portanto, não é uma coisa ou uma entidade metafísica, mas escolha e invenção de si enquanto projeto de existência realizável como historicidade. É assim que, em Sartre, liberdade e responsabilidade são inseparáveis, de modo que estar engajado no mundo torna-se uma questão pessoal, social, metafísica e histórica (SILVA, 2006, p. 80). Se para constituir-se como subjetividade é preciso aderir a uma comunidade de sentidos, significados e valores, reconhecer-se como pessoa é reconhecer-se pela mediação da intersubjetividade. “Na construção do mundo e de meu ‘ego’ empírico (...) a aparição do outro é indispensável: é a própria existência de minha consciência como consciência de si” (SARTRE, 2001, p. 274). A realidade humana é, portanto, para-si-para-outro.

Neste sentido, o sujeito deve ser reconhecido pelo Outro ao mesmo tempo em que este exige seu reconhecimento como livre subjetividade<sup>8</sup>. A invenção de si, certamente,

fundamenta-se pela liberdade de um agente que é intersubjetividade e historicidade, sem que, no entanto, seja justificado por causas deterministas (como por exemplo, por um materialismo mecanicista, pela história reduzida ao jogo de estruturas ou por condições *a priori* e por uma  $\xi\xi\iota\varsigma$ ). Toda existência implica em duas estruturas definidoras do processo de subjetivação: a temporalidade e a historicidade. O “tempo humano” é vivido historicamente e, sendo assim, é preciso investir nas potencialidades da subjetividade sem desconsiderar o indivíduo sob o “peso” da História. Compreender a subjetividade é compreender o processo de subjetivação, identificando subjetividade e liberdade para que o homem jamais seja *coisa*, mas uma liberdade dada pelo prisma da ação: “o homem é o ser cuja aparição faz com que um mundo exista e mesmo a imitação interior da exterioridade, mesmo a *alienação*, supõem a liberdade” (SARTRE, 1947, p. 308). O homem é transcendência e invenção e suas ações refletem a situação, mas também expressam a sua possibilidade de superar o dado (o instituído ou o institucionalizado). Não se quer negar a existência do preestabelecido, mas resgatar a subjetividade enquanto ato criativo e invenção a partir da situação dada. É a liberdade na dimensão da temporalidade.

O passado é sempre retomado e é o presente que lhe confere sentido: o futuro não está pronto, ele é falta e invenção. O indivíduo está inserido em uma estrutura social dada (conjunto político-ético-social, ciência, saberes, normas, leis, condutas, linguagem) e é a partir dela que ele encontra as condições de produzir-se como pessoa. O homem se encontra em uma realidade que o lança na presença de

outras consciências. Portanto, a história, na perspectiva antropológica sartriana, é o tempo das subjetividades, do encontro com o outro, viabilizando-lhes a vivência de uma unidade temporal mais ampla (o homem do século XIV, o homem do século XVIII, o sujeito dos anos 60). Mas, para evitar uma interpretação mecanicista ou determinista da ação humana, as ações históricas são sempre projetos abertos representando a imagem do homem engajado nas relações essencialmente *moventes* com o mundo, com os outros e consigo mesmo. Para Sartre, a ação histórica é “livre transcender e invenção com aquilo o que se tem em mãos” (1983, p. 85). Como o ponto de partida de todo ato criativo é a situação, a liberdade (tanto quanto o sujeito), mas existe em situação concreta (o homem não é uma mera abstração), constantemente reinventada, reproduzida, negada ou transformada. Neste aspecto, o homem define-se pela ação — “não há esperança senão na ação; a única coisa que permite o homem viver é o ato” (SARTRE, 1996, p. 56) — e é neste sentido que J.-P. Sartre defende uma moral da ação e do engajamento.

O mundo, pelo qual o homem se produz como pessoa (nomeada, qualificada, julgada), é dotado de valor, significado e portador de sentido, hierarquizado e institucionalizado, mas o problema não é este e sim quando o sujeito se considera inessencial (secundário, passivo, inferior) em relação às estruturas objetivas de seu entorno. Ele deve 1º) esforçar-se por reconhecer que sua ação (finita) se dá sobre objetos (finitos) com abertura sobre o finito (não existem verdades eternas e imutáveis que lhe garantam uma inserção segura na realidade), 2º) aceitar que a base de toda existência

humana é risco (não há uma essência *a priori* que lhe permita fundamentar com segurança uma existência qualquer) e 3º) apreender-se como um ser que é provocado e não diminuído ou menosprezado ao engajar-se nas estruturas objetivas de seu entorno. Pertencente a tais estruturas, o indivíduo não se fará inessencial (é o que se espera) pela mediação de sua *práxis*, pois, enquanto ser agente e criativo, a exteriorização de suas ações estará em curso e poderá ser modificada e contestada a qualquer momento. Procurar-se-á provocar no sujeito uma constante contestação de si ao produzir-se como subjetividade, ao relacionar-se consigo, com o outro e com o mundo e é neste momento que Sartre coloca o valor de uma pessoa como sendo sempre proporcional à amplitude da construção e da contestação de que é capaz de realizar. Parte-se da premissa de que “se o homem não é originalmente livre, mas está definitivamente determinado, nem sequer se pode conceber o que poderia ser a sua libertação” (SARTRE, 1949, p. 207). Trata-se, portanto, de mergulhar o existente na realidade (classe, nação, família, significações, hábitos) para nela agir, ou melhor, para inserir a ação “nas malhas do determinismo” (SARTRE, 2001, p. 527). Todo homem realiza-se no mundo pela criação de uma realidade humanizada — ou uma realidade antropomorfizada (SARTRE, 1985, p. 98) e se os fins aparecem como inumanos e neles o homem aliena-se, este comportamento negativo de “colocar-se-come-inessencial-na-presença-de” exige o resgate da liberdade ao primeiro plano na existência: é o homem como criador e inventor. Com isso, Sartre pretende colocar a *inessencialidade* do Universo diante da *essencialidade* das relações entre as

consciências. Ele quer, enfim, “afirmar o homem como essencial” (1983, p. 382) e como “*transcendência*” (2001, p. 648)<sup>9</sup>.

### A PRÁXIS COLETIVA À LUZ DA NOÇÃO DE *ENGAJAMENTO*: É POSSÍVEL UMA VIDA AUTÔNOMA?

O sujeito, agente livre, se faz “destino”<sup>10</sup> para si pela mediação de sua ação no mundo. Ele é interioridade que se apreende na exterioridade: é a existência produzindo-se como historialização. Ora, “a própria História, se tem um sentido, se faz para que o homem seja (progresso, dialética, etc.). O aventureiro da História é aquele que se historializa *para a História* (para que o processo histórico seja por ele, para ser agente histórico)” (SARTRE, 1990, p. 14). Assim, é na relação do sujeito com o grupo social (pela cultura, religião, hábitos, normas, valores) que ele constrói seu ser-no-mundo pela mediação do jogo dialético entre subjetividade-objetividade que, ao mesmo tempo em que lhe pertence por completo, escapa-lhe totalmente. É por esse “jogo dialético” que se formam as possibilidades abstratas que, relacionadas às realidades concretas, constitui a dimensão EU-NÓS: o sujeito não é mais o centro do universo e o mundo lhe revela a dimensão de um “Nós” (Cf. SARTRE, 2001, p. 466). É em sociedade que o homem poderá assumir sua situação de forma autêntica, é ao apreender-se como um sujeito pertencente a uma determinada família, mergulhado em certo contexto social, político, econômico e ligado a uma determinada

classe e cultura, que ele poderá transcender tal situação. Somente após tomar consciência de seus condicionamentos é que o indivíduo poderá agir com mais autonomia e autenticidade. O homem é inevitavelmente uma existência situada e, deste modo, só é possível que se compreenda “seu ato pela situação, a situação por seu ato e, ambos, a um só tempo, acabam por nos fornecer uma compreensão acerca do que ele quer e do que sente” (SARTRE, 1986, p. 73).

Sendo assim, falar na existência de uma pluralidade de consciências é falar de uma pluralidade de engajamentos, pois, “Com o olhar do outro, a ‘situação’ me escapa ou, para usar uma expressão mais banal, mas que traduz bem nosso pensamento: *eu não sou mais o mestre da situação*” (SARTRE, 2001, p. 304). O costume, por exemplo, dentro da realidade social, é visto por Sartre como a consequência do jogo dialético subjetivo-objetivo e como o resultado de subjetividades concretas existentes dentro de um mundo de subjetividades diversamente orientadas. “O dever — por exemplo — que se manifesta no costume tem uma estrutura de *mandamento* que, em princípio, é uma ordem dada por outrem e que conserva para o agente aquele seu caráter de alteridade” (SARTRE, 1982, p. 39). O sujeito exterioriza-se no mundo por ações, comportamentos, hábitos, costumes, tendências, escolhas, palavras, desejos e decisões, vivenciando os limites que a sociedade estruturada lhe impõe: o processo de subjetivação tem como referência e ponto de partida a estrutura social. “Mas precisamente: que é uma atitude? Uma ação esboçada e conquistada. Se não se expressa mediante atos, se não se integra em uma *práxis* coletiva, se não se inscreve nas coisas, que resta dela?” (SARTRE, 1968, p. 135).

Dentro desta *práxis* coletiva, será a liberdade que permitirá a participação do indivíduo na vida pública. Esta “existência-no-mundo-em-presença-dos-outros” (SARTRE, 2001, p. 106) se sustentará pela participação ativa na vida coletiva (por meios que possibilitem ao indivíduo participar dos fins coletivos). O que se defende aqui é uma participação e um engajamento que proporcionem ao integrante de uma coletividade qualquer conscientizar-se de que as normas, as leis e os valores que serão estabelecidos (negados ou mantidos) na comunidade não se sustentam por princípios abstratos (justiça, tradição, cultura, norma, dever) autônomos, mas por relações concretas que ele estabelece consigo, com o outro e com o mundo, interiorizando e (re) exteriorizando tal universo normativo. Bem, “o caminho da interioridade passa pelo outro” (Ibid., p. 275) — lembremos que o sujeito não é mais o centro do universo —, de modo que toda forma de tradição é passado retomado sob o presente – portanto, é interioridade (SARTRE, 1983, p. 28). Consequentemente, todo *a priori* (fato histórico, costume, tradição, padrões de comportamento, etc.), como algo a ser interiorizado, “define-se sempre como uma exterioridade retomada [livremente] em interioridade” (SARTRE, 2001, p. 574). É no movimento de interiorização que o sujeito organiza-se como mundo e sua existência singular somente será compreendida a partir da interiorização do universo normativo de seu entorno. Para Sartre, comenta Franklin Leopoldo e Silva, “A singularidade é absoluta, mas o processo de sua formação é histórico e relativo” (2004, p. 33). A História não se constrói por uma única liberdade, mas sim por uma pluralidade de liberdades (é o homem em sociedade)

ou por uma pluralidade de engajamentos – “uma pluralidade de para-sis” (SARTRE, 2001, p. 272)<sup>11</sup>.

Mas o realismo de Sartre coloca-nos diante de um engajamento político que é também desarmonia e tensão (e não uma realidade harmônica ou a Totalidade absoluta de todas as consciências) — dois momentos do movimento histórico sempre presentes no esforço de possibilitar uma vida autêntica e autônoma aos integrantes de uma coletividade. Não poderia ser de outro modo, já que o acontecimento externo (como um fato histórico, um padrão de comportamento ou um modelo estético), ao ser subjetivado por um vivido e por ele (re)exteriorizado, torna-se objeto ao olhar do outro e é submetido ao seu julgamento, que poderá ser afirmado (coesão de um grupo) ou negado (fissura, cisão no grupo, formação de um grupo contrário): “mesmo se ele é preparado, necessário, inteligível e compreensível, o evento se apresenta sempre com uma profunda contingência porque ele inclui o acaso” (SARTRE, 1983, 41). Política e autonomia, dentro desta perspectiva, exigiriam do sujeito agente escolhas entre uma pluralidade de valores (muitas vezes conflitantes) que o conduzem a experiências agônicas. A autodeterminação envolve angústias pessoais que não são mais do que a expressão da responsabilidade do agente ao engajar-se em um mundo que é pura contingência por meio de uma existência que é total gratuidade; “é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade ou, se preferir, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser” (SARTRE, 2001, p. 54).

Dito de outro modo, é a “angústia diante do futuro” (Ibid., p. 67) que, desejado e projetado, ainda não é e poderá

não ser. A vida se define como um “não-ainda” (Ibid., p. 587) e é, portanto, a vida constituindo-se como perpétuo movimento de retomada do dado: o homem é uma totalidade inacabada. Eis o que Sartre chama de uma “moralidade cotidiana” vivida como pura “angústia ética”: “minha liberdade é o único fundamento dos valores e *nada*, absolutamente nada, me justifica adotar tal ou tal escala de valores” (Ibid., p. 73)<sup>12</sup>. Sendo assim, o conflito ético é de extrema importância à vida coletiva por constituir a própria dinâmica da construção histórica do *éthos*, ou melhor, a sua historicidade. Somente o indivíduo ético, encarnado na História, é capaz de viver tal conflito para, posteriormente, ser o anunciador de novos paradigmas éticos. Diante disso, o dissenso deve ser assumido como presença constante nos debates políticos, de maneira que a construção de uma vida autônoma e autêntica não implique na supressão das diversas liberdades e vontades individuais, mas que represente a defesa de um discurso dando-se no campo (multidimensional) da intersubjetividade. Afinal, falar de uma pluralidade de consciências (livres) é ressaltar que o apelo ao outro leva ao reconhecimento da diversidade (SARTRE, 1983, 279) e do risco (Ibid., p. 294) que mediam as relações concretas com o outro. Todavia, é preciso compreender que o dissenso (conflito) é uma das maneiras pelas quais a liberdade se manifesta.

A partir desta perspectiva, pode-se dizer que aquele que está comprometido em um movimento político (sobretudo revolucionário), segundo Sartre, “desemboca em uma nova reivindicação: a da dignidade, soberania [ou autonomia] e poder” (1971, p. 21). Ser livre, por esta perspectiva, é aceitar

ou não criticamente algo em nome de uma posição substituta mais justificável. É preciso, portanto, construir um espaço em que ocorra a livre comunicação de argumentos e opiniões dentro de um debate racionalmente justificável ou convincente entre os participantes de uma dada coletividade. Mas é preciso também ter como referência a ideia de que todo discurso racional que constitui uma determinada visão de mundo possui um caráter de imprevisibilidade, pois a verdade de um discurso nunca é estática ou imutável. O fundamento da verdade (que não existe fora da história) é a liberdade por ter um caráter eminentemente provisório, temporalizado e dando-se pelo processo histórico, portanto, “é ao mesmo tempo um absoluto e um indeterminado” (Ibid., p. 21)<sup>13</sup>.

Resumidamente, é em *Entretiens sur la politique* que Sartre procura tratar estas questões através de uma vertente profundamente política. Nesta obra observa-se que um de seus objetivos é demonstrar a necessidade — no processo da construção de um agrupamento (classe social, agrupamento político) — “de reaprender, na base, a democracia” (1949, p. 22). O autor quer, com isso, apresentar algumas condições para o funcionamento democrático no interior de um agrupamento qualquer e, ao mesmo tempo, conscientizar as singularidades do peso da responsabilidade que deriva das ações sancionadas por um grupo — ou de uma coletividade qualquer. É preciso que cada um assuma as responsabilidades democráticas que lhes convém, bem como as consequências de suas ações, para que seja viável promover um espaço no qual haja comunicação permanente entre os integrantes de um grupo e destes com os demais grupos. “Esse duplo movimento é

necessário a toda democracia e é ele que define a verdadeira emancipação” (Ibid., p. 31). A partir desse aspecto, é preciso saber qual a relação possível que se poderia estabelecer entre Democracia e História. Vejamos.

Para Eric Werner, trata-se aqui de refletir acerca do homem de ação, deste sujeito — na perspectiva sartriana — que procura (ao mesmo tempo em que está condenado a) dar um sentido a sua vida e que, conseqüentemente, acaba por transbordar os limites de sua estrita singularidade. Segundo Werner, Sartre procura sempre apresentar um homem que produz sua existência na perspectiva “da história, enquanto que a história se identifica com o vir-a-ser do homem que, cultivando o mundo, *se cultiva*” (1972, p. 191). Ora, é enquanto ser-no-mundo-no-meio-de-outros que podemos pressupor uma permanente relação dialógica entre a formulação de problemas particulares e de problemas gerais, em que o indivíduo sempre estará situado em meio a uma diversidade de elementos ideológicos que, ao contrário de uma interpretação pessimista, lhe permitirá inserir-se em um determinado movimento histórico, em certo grupo ou classe: este será o ponto de partida para o exercício de seu ato livre e criativo. “A única liberdade concreta de pensar é a liberdade de pensar concretamente” (SARTRE, 1949, p. 105)<sup>14</sup>. Para Sartre, a coesão de um agrupamento deve partir do interesse de seus integrantes, da situação na qual se encontram e pela tomada de consciência desse interesse que é sustentado pela ação concreta na situação, pois, como quer o filósofo, “somente haverá pensamento concreto se ele emanar de grupos concretos” (1949, p. 110). A efetividade do grupo reside na potência negadora da inércia social que é, por isso

mesmo, numa perspectiva social e política, potência de destotalização. Deve-se lançar uma atenção crítica sobre os lugares onde, no espaço social, há “negatividade” — poder perpétuo de se escapar ao dado e aí reencontrar a função de se realizar um futuro<sup>15</sup> —, pois a liquidação do ser serial significa, ao mesmo tempo, produção de comunidade, reciprocidade e reconfiguração do campo prático. O homem é “negatividade concreta e pura potência de ser sempre outra coisa daquilo o que é, pura indeterminação no centro do determinado, pura disponibilidade no próprio seio do engajamento” (1983, p. 373).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todo processo de subjetivação deve ter como pressuposto (ou condição de realização) a liberdade, o movimento (indeterminação), a tensão (universal-singular) e o compromisso diante de situações objetivas (de significados, de valores e de sentidos exteriorizados). Mergulhado em situação, o homem é convidado a assumir uma posição frente às “resistências” que o mundo oferece à sua livre *práxis*. O ser-no-mundo, exercendo sua liberdade e dela fazendo seu destino — “O mundo é aquilo pelo qual a escolha da liberdade torna-se pela liberdade *destino*” (Ibid., 370) —, engaja-se no mundo a partir de sua situação e nela é convidado a construir o “espaço da *práxis*” onde o sujeito se produz na medida em que se depara com fatos (sejam eles concretos ou abstratos): ideologia, conceito, discurso, teoria, representação, imagens.

O homem, na perspectiva sartriana, é um ser inserido na História e a partir dela produzindo-se para além de sua cristalização, massificação e serialização, visando um esforço constante para criar as condições de sua realização autônoma e autêntica compreendida a partir do movimento dialético entre os dois pólos constitutivos de sua existência: a liberdade e a determinação.

Esta relação dialética entre o passado (predeterminado, preestabelecido) e a constituição do futuro (projetado, ainda não existente, pura-indeterminação) implicará no caráter dialético da situação, isto é, na relação fundamental entre seres humanos realizando-se dialeticamente no mundo organizado institucionalmente. Cada sujeito — entendido como uma “unidade em movimento da subjetividade e da objetividade” ou “a interiorização do exterior” e “a exteriorização do interior” (SARTRE, 1985, p. 80) —, no projeto de construção de si, fará aparecer o mundo como a dimensão objetiva de seu trabalho e de seus fins. Neste sentido, a política, entendida como espaço coletivo promovendo o exercício da liberdade, não pode suprimir uma singularidade (ou dissolvê-la na universalidade) ou mesmo um agrupamento qualquer com o objetivo de eliminar as contradições e os confrontos com o diferente. Estar no mundo é aceitar que a ordem da realidade é humana, estruturada e constituída por liberdades engajadas: o sujeito é potência criadora fazendo de sua liberdade destino para si mesmo pela mediação do mundo. Sofrendo o peso de uma infinidade de “determinações”, o homem não pode reduzir-se a um resultado de condições *a priori* (inessencialidade na presença da exterioridade), ao contrário, é em meio a uma realidade estruturada

(institucionalizada) que deve emergir a consciência de sua liberdade: “liberdade, *cogito*, é a fonte de todo valor” (SARTRE, 1986, p. 101). Se a liberdade, como quer Sartre, é um empreendimento concreto<sup>16</sup> e se o homem quer existir como liberdade, isso se dará pela mediação de uma obra (política, estética, social), isto é, por um empreendimento a partir de relações concretas consigo, com o outro e com o mundo – afinal, “não há esperança senão na ação; a única coisa que permite o homem viver é o ato” (SARTRE, 1996, p. 56). Os problemas da existência não são meras abstrações do imaginário humano, ao contrário, todo problema é um convite para se debater e solucionar questões apontando meios para se resgatar a dignidade humana concretamente, isto é, neste mundo, nesta sociedade, neste bairro, nesta família, etc.

É a partir do contexto deste sujeito-no-mundo-entre-outros que se poderia dizer que o exercício da democracia exigiria de cada sujeito agente “uma comunicação constante” (SARTRE, 1949, p. 121). Os obstáculos e as dificuldades para o exercício da autonomia no espaço público (sejam elas práticas ou enquanto saberes) — por este(s) sujeito(s) que se engaja(m) em um mundo em que a cada empreendimento revela a dimensão de um “Nós” — continuarão a existir como um grande desafio, como um esforço de Sísifo a que o homem encontra-se condenado. Por falar em condenação, no momento em que o sujeito existe, ele passa a se assumir como ser e não pode deixar de se envolver entre escolhas — ainda que não escolha e nem queira envolver-se em nada, ele já aí assume uma postura existencial. “Estou condenado a existir para sempre para além de minha essência, para além dos móveis e dos motivos de meu ato: estou condenado

a ser livre” (SARTRE, 2001, p. 484). O homem é historicidade (ele não é um ser-fora-do-mundo), é um fazer-se para além de si mesmo e da própria História. “(...) na História vivida o julgamento é Histórico” (SARTRE, 1983, p. 29), ele é sempre um *si-em-vias-de-se-fazer*: o homem é processo, gratuidade, angústia e contingência. Enfim, “a subjetividade não é tudo ou nada, mas representa um momento do processo objetivo (o da interiorização da exterioridade) e esse momento elimina-se incessantemente para renascer incessantemente como novo” (SARTRE, 1985, p. 39).

O homem só existe em situação — como se procurou firmar neste artigo — e por uma situação que é concreta (ele não é uma abstração) e é por ela que sua *práxis* é colocada em questão, podendo, por isso mesmo, enriquecer o percurso das discussões e das resoluções concretas dos agrupamentos. É desta maneira que

o exercício da liberdade concreta não deve somente ser considerado como o processo reflexivo pelo qual as massas explicitarão a política implicada em suas reivindicações, mas também como uma emancipação progressiva dessas massas (SARTRE, 1949, p. 141).

O que não se deve perder de vista, nos diria Sartre, é a busca do reconhecimento da reciprocidade (ainda que o conflito e o risco estejam sempre presentes), do reconhecimento do outro como liberdade (inclusive para recusar<sup>17</sup>). Trata-se de questionar o homem eticamente, de se interrogar acerca de seu próprio *ser*. Diante deste sujeito que se lança no mundo para produzir-se como subjetividade, a moral e

a política deverão ser apreendidas como *práxis* humana, isto é, como a possibilidade de se instaurar “uma moral e uma política absolutamente positivas” (SARTRE, 2003, p. 40)<sup>18</sup>. Este campo da *práxis* humana possibilitará ao homem uma fuga (um esforço, uma suspensão) constante das cristalizações dos agrupamentos humanos (sociedade, cultura, história, instituições), das situações que o condicionam e das relações concretas opressoras que estabelece com os outros. Trata-se aqui de se manter a perspectiva sartriana de que o sujeito oprimido pelas estruturas alienantes da realidade encontra-se sustentado por uma liberdade que “só pode ser oprimida se, por qualquer lado, se prestar a isso” (SARTRE, 1949, p. 218), ou seja, por um vivido concreto que vivencia concretamente as opressões e as proibições do meio sobre si, ao mesmo tempo em que é convidado a concretamente transformar esta realidade. É engajada *na* situação que a pessoa é convidada a modificar toda e qualquer forma de determinismo que a oprima. Eis o projeto prático de engajar-se na realidade socialmente estruturada para gerar as condições para que o homem recupere sua essencialidade no mundo e coloque diante de si a possibilidade de nele agir<sup>19</sup> para poder transformá-lo posteriormente. Portanto, a possibilidade de humanização está perpetuamente aberta e que o homem conscientize-se de sua total responsabilidade diante do ato de engajar-se no mundo em meio a uma diversidade de consciências.

Quando eu considero os fatos sociais particulares, eu tendo a pensar que o homem está perdido. Mas se eu considero o conjunto de todas as condições necessárias para que o homem exista, eu acho que a única coisa

a fazer é enfatizar, valorizar e sustentar com todas as suas forças o que, nas situações políticas e sociais particulares, pode conduzir a uma sociedade de homens livres. Se não fizermos isso, aceitamos que o homem seja uma merda (SARTRE, 1976, 217).

---

---

## NOTAS

<sup>1</sup> Doutorando (Fapesp) de filosofia na Universidade Federal de São Carlos. E-mail: cemoura73@gmail.com.

<sup>2</sup> Entenda-se “Mundo” como “a Totalidade dos seres, enquanto eles existem no interior do circuito da ipseidade” (SARTRE, 2001, p. 140).

<sup>3</sup> Vejamos um exemplo de Sartre: “De modo geral, o encontro de uma proibição em meu caminho: ‘Proibido aos judeus de entrarem aqui’, (...) só pode ter sentido com e pelo fundamento de minha livre escolha”. (2001, p. 569). De forma simples, com este exemplo podemos observar a imagem de um sujeito deparando-se com a livre possibilidade de escolha: ou ele poderia enfrentar a proibição tomando-a por nula ou poderia conferir-lhe um valor coercitivo com o qual concordaria. É preciso aqui complementar a ideia desta liberdade como “perpétua repetição” nela incorporando uma outra dimensão pela qual a realidade se constitui como tal: a situação dá-se por uma série predeterminada de eventos, mas a subjetividade se insere no movimento histórico também como “*perpétua novidade*” (SARTRE, 1983, p. 65). Afinal, nascer “é, verdadeiramente, ‘vir ao mundo’ em uma situação que ele não escolheu, com *esse* corpo, essa família e talvez essa raça”, pois “ele é originalmente um ser para quem o *mundo* existe em sua totalidade”, mas “que ele o transcende em direção a um estado futuro de onde ele pode considerá-lo. Pois é mudando o mundo que se pode conhecê-lo” (SARTRE, 1949, p. 220).

<sup>4</sup> É possível, por exemplo, falar de moral e política em Sartre a partir de sua própria experiência de escritor comprometido (engajado). No entender de Michel Contat, “é a partir de uma análise da leitura, como livre atividade, e da

escrita, como desvelamento e proposição de verdade, logo, como livre apelo à liberdade do leitor, que Sartre conclui a necessidade de uma ação política em favor de uma sociedade onde essa liberdade poderia tornar-se efetivamente aquela de todos, ou, em todo caso, a liberdade de um grande número no lugar de uma elite privilegiada” (CONTAT, 1996, p.12). A ideia aqui é compreender a possibilidade do espaço político como promoção dessa liberdade efetiva.

<sup>5</sup> Trata-se, grosso modo, da passagem do universo reflexivo ao campo da *práxis* (do sujeito respaldando-se pelo concreto). É o Sartre da “teoria do compromisso”, da Moral e de uma Ética ligada à política ou, ao menos, interligadas. Para Coorebyter (2000, p. 384), há no projeto sartriano uma tentativa de conciliar uma síntese entre a política (que serviria de sustentação à Moral) e a Moral, de modo que a atitude ética se dará por meio do ato em situação. O homem encontra diante de si a necessidade de escolher, de engajar-se no mundo e de tomar posições diante dele. A moral, nesse aspecto, lhe servirá de instrumento para esclarecer a natureza de suas escolhas em vista de um fim. A escolha se traduzirá em ato, sempre no contexto da intersubjetividade, da relação entre livres consciências, da autonomia, do ato reflexivo e crítico na construção da coletividade (de uma totalidade destotalizada). A existência se liga à História, pois a liberdade é exercida na história e por situações históricas. O indivíduo, ao mesmo tempo em que se encontra inserido na História (século XXI, ano 2010, Brasil, Estado de São Paulo), se faz história por meio de sua subjetividade singular (casado, burguês, monogâmico, pai). Louette, ao comentar a ligação do conceito de ação em Sartre com a teoria dos conjuntos humanos, escreve: “O que é captar-se como momento histórico, senão procurar compreender, a partir de suas próprias relações humanas, ‘a totalidade de suas ligações com os outros’, a natureza da dependência vivida nos diferentes conjuntos humanos?” (LOUETTE, 1996, p.38). Estamos diante do “existencialismo como humanismo” de Sartre, já que o valor que motivará as ações do indivíduo, que o fará mover “em projeto”, “será um ideal de uma libertação de si concebida como inseparável de uma libertação da humanidade”. (BLIN, 1973, p. 150). A partir destas perspectivas, a política, portanto, deve ser entendida como uma forma de reflexão de um complexo de vida ético, em que os membros de comunidades se dão conta de sua dependência recíproca e da necessidade de reconhecimento recíproco, transformando-se em uma

associação de portadores de direitos iguais e livres. No caso de um movimento revolucionário, por exemplo, há formação de “um movimento no qual as pessoas têm algo em comum, se não uma ideologia, pelo menos uma vontade de ruptura com o sistema em que vivem, uma tomada de consciência da necessidade de inventar novas formas de luta e de contra-violência.” (SARTRE, 1971, p. 20).

<sup>6</sup> Em *On a raison de se révolter*, por exemplo, Sartre define o homem revolucionário como aquele que chega a tomar consciência do sentido de sua *práxis*. “Para mim, o homem revolucionário é, primeiramente, aquele que chega a tomar consciência, pouco a pouco, do sentido daquilo o que ele faz” (GAVI; SARTRE; VICTOR, 1974, p. 336).

<sup>7</sup> Ao analisar os *Cahiers pour une morale*, o leitor irá se deparar com o esforço sartriano em procurar os caminhos para “conceber a necessidade de uma moral sem opressão, portanto, para conceber a conversão” (SARTRE, 1983, p. 16). Os valores que são colocados ao sujeito (pela família, educação, sociedade) não podem ser impostos como um destino-natureza (*destin-nature*), ao contrário, a sua livre conversão a eles deve tornar-se possível e, como quer Sartre, possível por uma conversão que não deve ser feita no isolamento. Para Rizk, a conversão é “a aparição de uma outra maneira de existir, que não suprime o projeto original mas o transforma em tema de um colocar em questão a si mesmo” (RIZK, 2005, p. 153). O homem vê que a existência está em seu ser, que o ser do homem é ação, que sua escolha de ser está, ao mesmo tempo, em questão em seu ser. O projeto aparece a si mesmo como projeto consciente de si como projeto, é consciente de si como projeto em relação ao seu fim, é uma perpétua colocação em questão de si diante do mundo e dos outros. Nos *Cahiers*, segundo Gerhard Seel (2008), o sentido da conversão é de rejeitar a alienação e, conseqüentemente, a supressão da alienação deverá ser universal. Sartre afirma claramente a “impossibilidade de ser moral sozinho” (1983, p. 487) e mostra que a conversão é uma escolha que se faz perante o outro e sobre a base de um apelo ao outro. Existe um universal, mas ele pode ser vivido apenas historicamente (SARTRE, 1983, p. 505). Desta afirmação, pode-se concluir que o “universal” que julga uma ação ou uma teoria, sempre terá sua validade através de homens dentro de uma situação histórica concreta. A conversão, portanto, exige uma ação social, uma inserção (engajamento) na realidade que também oferece um sentido à história. Portanto, “A História implica na moral (sem conversão universal, não

há sentido na evolução ou nas revoluções). A moral implica na História (não há moralidade possível sem ação sistemática sobre a situação)” (SARTRE, 1983, p. 487).

<sup>8</sup> Como decidir não é um ato vazio ou solipsista, ao agir criam-se ou mantêm-se valores, escolhe-se uma maneira em que o mundo irá revelar-se ao sujeito, pois exercer a liberdade é desvelar este mundo através da relação intrínseca de um projeto de existência. É neste momento que o sujeito se coloca na dimensão do conflito com outras liberdades concretas. Sartre é realista ao tratar o tema da intersubjetividade e compreende o mundo como conflito de consciências, onde não há consciência triunfante, não há submissão nem heteronomia. Para não fazer-se passividade neste entorno constituído, as noções de indivíduo e de sociedade (e as relações entre elas) devem ser colocadas em questão e devem-se também construir espaços que permitam esse questionamento: eis o reino da liberdade humana. É exatamente isso que forma a historicidade dos significados, isto é, as respostas e as questões que compõem a unidade da vida moral são para o indivíduo ou para a comunidade. A vida e a concepção de Bem, por exemplo, não se encontram prontas (não há uma concepção eterna e imutável de Bem), e é por isso que uma tradição (ou uma cultura) não é fixa, estável e imutável; ela é permeada por uma história de conflitos, pelos debates que a formam enquanto local do raciocínio, como produção crítica ou como invenções e limitações que a fundamentam. Havendo a diversidade de consciências e o desejo do homem por um mundo aberto (SARTRE, 1983, p. 99), o próprio apelo ao outro leva ao reconhecimento da diversidade (Ibid., p. 279) e o risco (Ibid., p. 294): o conflito será evidente. Esta é a expressão do projeto sartriano do homem (coletividade humana) livre, mas dentro dessa tensão de uma totalidade que é destotalizada (portanto, sempre aberta), dessas diversas orientações subjetivas e das diferentes liberdades: o conflito é condição da intersubjetividade. Mas “O traço ontológico do conflito não contraria a liberdade; pelo contrário, enfatiza-a” (SILVA, 2004, p.193).

<sup>9</sup> Ou ainda: “Se, de fato, apreendemos o homem em sua realidade, vemos que ele é transcendência, isto é, projeto de si mesmo fora de si, criação” (SARTRE, 1983, p. 177).

<sup>10</sup> É pela dimensão humana que os valores chegam ao mundo e encontram seu fundamento na liberdade e, como consequência, a realidade humaniza-se por

este existente que revela (fundamenta e estabelece) o valor, o sentido e a relação entre as coisas ao mesmo tempo em que as significa: “o homem real não é só o ponto de partida, é também mestre do seu destino, criador do seu mundo e de si próprio” (SCHAFF, 1967, p. 186). Como dito anteriormente, “Só uma liberdade pode ser destino para uma liberdade” (SARTRE, 1983, p. 434).

<sup>11</sup> Desde que haja o ser-no-mundo-na-presença-de-outros (uma pluralidade de consciências) haverá sociedade — somente se nasce em situação e é impossível apreender um homem sem passado, fora da História ou de uma sociedade. O mundo revela um universo de “significações objetivas que se dão a mim como não criadas por mim” (SARTRE, 2001, p. 555). É nesta realidade remetendo a um “Nós” que o sujeito se engaja e se produz como pessoa (garçom, reacionário, proletário, eficiente, heterossexual, patriota, etc.).

<sup>12</sup> Na “angústia ética” o homem apreende-se como total liberdade e responsabilidade pelo o que faz de si e do mundo, sem, ao mesmo tempo, negligenciar que a realidade que o cerca é historicamente datada, situada, temporalizada e contextualizada.

<sup>13</sup> Escreve Sartre: “O fundamento da Verdade é a liberdade” (1990, p. 33), do mesmo modo que “o fundamento do saber é a liberdade” (Ibid., p. 94). As verdades, os discursos e os saberes fazem-se presença diante do sujeito que, estando inserido em um contexto ou em uma determinada tradição, interioriza-os para (re)exteriorizá-los depois (reproduzindo-os ou negando-os): eis o sujeito produzindo seu vivido concreto. Só é possível compreender o gesto de um homem, afirma Sartre, interiorizando-o e exteriorizando-o (para que outros o interiorizem). “Trata-se simplesmente de um processo de interiorização-exteriorização totalmente objetivo. Simplesmente, o momento da compreensão é o momento da interiorização. Compreendemos o que interiorizamos” (SARTRE, 1986, p. 87).

<sup>14</sup> É preciso aqui, mais uma vez, inserir o realismo de Sartre. Observemos suas palavras: “Para nós, a democracia é um regime burguês e as contradições que nela podemos ver são próprias da sociedade burguesa. Não há democracia ideal; há um regime liberal que engendrava contradições desde o princípio, já que supunha o problema resolvido; negava-se, de fato — no papel —, a realidade das classes e da luta de classes” (SARTRE, 1968, p. 54). Na época em que Sartre escreveu este artigo, na década de 60, ele percebia a existência de realizações

democráticas na sociedade que designavam algum “progresso”, mas que, ao mesmo tempo, engendravam consequências que prejudicavam as próprias conquistas resultantes de tal “progresso”. Ocorria, nesse aspecto, uma certa contradição no movimento político, ou seja, se de um lado o pensamento liberal procurava negar e ocultar a existência da luta de classes, de outro lado procurava-se inaugurar e estabelecer as condições para a realização de uma sociedade sem classes. Contudo, a democracia, nas palavras de Sartre, teria uma condição fundamental com a qual deveria preocupar-se: “A única condição *de que exista* [a] *liberdade*” (1966, p. 227). Mas será, pergunta-nos o autor, que a liberdade de expressão existe de fato? (Ibid., p. 227). O problema, analisa Sartre, encontra-se na medida em que um Partido (a massa, o grupo) cerceia a espontaneidade dos indivíduos serializando-os e dissolvendo-os na aparente estabilidade de uma Universalidade — para isso, utiliza-se o discurso da totalidade / universalidade para a massificação. Há, portanto, a necessidade de rechaçar a coletividade quando as relações entre os indivíduos dentro de um Partido (ou de um grupo qualquer) dão-se por “um vínculo de coisificação, uma relação serial” (SARTRE, 1973, p. 201). Um partido político deve criar e estabelecer, a partir da própria consciência de classe, as condições de realização de uma “*espontaneidade de classe*” (Idem), isto é, a espontaneidade de um grupo que produz, para si mesmo, as condições (concretas) para o exercício da liberdade. O partido (institucionalizado) não pode fechar-se em um sistema reificado (esclerosado), o que chegaria a romper, na perspectiva sartriana, a relação de solidariedade entre seus membros (Ibid., p. 202). A função do Partido, conclui o filósofo, é liberar uma classe (a trabalhadora, no caso) da serialização e da massificação das massas. O problema é que a institucionalização causa, de um modo ou de outro, a passividade. “(...) a própria democracia transformou-se em instituição” (Ibid., p. 204). Não haveria saída então? O engajamento em um agrupamento político seria em vão? De modo algum, pois aqui entraria o espaço da luta e do conflito como os mediadores para a realização de uma verdadeira consciência revolucionária: sempre haverá regiões de serialização, de massificação. Sendo assim, a política deve ser entendida como uma forma de reflexão de um complexo de vida ético, em que os membros de comunidades se dão conta de sua dependência recíproca e da necessidade de reconhecimento recíproco, transformando-se em uma associação de portadores de direitos iguais e livres.

<sup>15</sup> Entenda-se que a “negatividade” é produtora, cria valores, posto que o sujeito tem a perpétua possibilidade de distanciar-se do dado e exercer sobre ele sua liberdade. O homem sartriano é negatividade (concreta) e potência de ser outra coisa daquilo a que se “é”, de ser pura indeterminação e total disponibilidade (gratuidade, contingência) no ato de engajar-se no mundo. O sujeito não pode ser visto como o resultado de uma ordem institucionalizada ou como uma organização harmoniosa, o que acabaria oprimindo-o em nome de uma função (ou obrigação) de caráter natural na sociedade. Como quer Sartre, “não se trata, portanto, de uma recusa concreta e individual, logo, de um terrorismo anárquico” (1983, p. 412), mas de um ato de “revolta” em que o sujeito reivindica a possibilidade de ser humano em um mundo humano, de ser livre transcendência nesse mundo. Como os valores não são imutáveis e nem fruto de uma revelação intuitiva ou divina, o dissenso fará parte integrante do agrupamento humano na busca de referências morais. Engajar-se na construção de uma nova ordem social, política, ideológica ou cultural, exige do agente o reconhecimento da possibilidade do dissenso e a necessidade de se considerar a ordem vigente a partir da ordem que se queira estabelecer, ou melhor, visar a destruição como condição necessária dessa nova ordem.

<sup>16</sup> Sartre cita um exemplo que esclarece muito bem o que se deve compreender por esta “liberdade enquanto empreendimento concreto”: “Seria infantil ou odioso dizer a uma perfuradora de botas ou à operária que coloca as agulhas no mostrador de velocidade dos automóveis *Ford* que conservam, no seio da ação em que estão engajadas, a liberdade interior de pensar” (1949, p. 198).

<sup>17</sup> Para Sartre, “O outro não me recusa diretamente, nem à minha liberdade. Sua recusa é somente recusa de ajudar a realizar certos fins ou de realizar esses próprios fins em cooperação comigo.” (SARTRE, 1983, p. 302).

<sup>18</sup> Em *Situations*, VIII, Sartre nos afirma que “a moral é a política. Nada mais verdadeiro, mas isto não seria possível se, mais profundamente, a política não fosse a moral” (SARTRE, 1973, p. 72). A *práxis*, inserida em um dado contexto e, por conseguinte, condicionada por circunstâncias anteriores (ela tem um ponto de partida: a história, a cultura, a tradição), deve ser considerada sob o ponto de vista ético na medida em que visa um fim e um valor (projetados) que ainda não existem, e que, por sua vez, iluminam o presente (os atos de um

revolucionário, por exemplo, encontrariam sentido na luta pela supressão do capitalismo — injusto — em nome do socialismo — justo). Pela *práxis* o homem pode retomar sobre si a sua dignidade (essencialidade) diante do mundo, das instituições e de suas determinações, uma *práxis* que transforma, ilumina e o permite restabelecer sua singularidade autônoma e criadora: que não se reduza, jamais, o homem a uma reprodução do dado. Escreve Sartre: “A *práxis* é um fato humano e mais que um fato: humana na medida em que se arranca das situações dadas para fazer a história” (1973, p. 72). Como nos ensina o filósofo, todo valor que se busca realizar nunca pode ser concebido fora de uma subjetividade agente. O ato supõe um distanciamento, um recuo do real (do concreto); é o distanciamento realizando-se — pela mediação do ato reflexivo — entre “aquilo o que é” e “aquilo o que deve ser”. O mundo, significado, dotado de sentido e valor, não se dá pela contemplação, mas por uma realidade humana que é projeto e, sendo projeto (e não contemplação de uma verdade revelada), o Bem que se procura estabelecer (ou quaisquer que sejam os valores que se procurará instaurar) será escolha a partir de uma realidade humana que é “aventura histórica”. Portanto, “é no esforço que se manifestará a mim a relação da subjetividade para o Bem. (...) O esforço revela a fragilidade essencial do Bem e a importância primordial da subjetividade” (SARTRE, 1983, p. 574). Mergulhada em um mundo previamente estabelecido (História, cultura, tradição, linguagem, padrões de comportamento), esta subjetividade (livre) deverá apreender-se como um ser histórico que se historializa na sociedade à luz de seus projetos. “Assim, é preciso dizer que o sentido do passado social está perpetuamente ‘em suspensão’” (SARTRE, 2001, p. 546). O sujeito é seu passado a maneira de não sê-lo pelo ato de perpetuamente colocar em questão seu passado: o homem é liberdade, processo, incompletude, movimento e projeto. É o passado em seu aspecto “*pro-jetivo*” (SARTRE, 2001, p. 546): “escolhemos nosso passado à luz de certo fim” (Ibid., 2001, p. 547). Mantém-se, portanto, a *essencialidade* da subjetividade diante da significação do mundo (entorno, situação, matéria humanizada).

<sup>19</sup> O conjunto histórico constrói o momento presente também para as gerações futuras, prescrevendo os limites do campo de ação em vista de um futuro real, condicionando os movimentos diante dos possíveis ou, como quer Sartre, um

condicionamento que se dá perante o real (concreto) e o imaginário (futuro projetado), do ser e do dever-ser, do tempo e do espaço. A organização política será um instrumento necessário, pois “Esse movimento dirigido, intencional e prático exige uma *organização*” (SARTRE, 1968, p. 147).

## REFERÊNCIAS

BARTHES, R. et al. *Les critiques de notre temps et Sartre*. Paris: Éditions Garnier, 1973.

BEAUVOIR, S. de. *La cérémonie des adieux suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre*. Paris: Gallimard, 1981.

BLIN, G. Sur L’existentialisme est un humanisme. In: BARTHES, R. (et al.). *Les critiques de notre temps et Sartre*. Paris: Garnier, 1973.

CONTAT, M. Une autobiographie politique?. In: CONTAT, M. (sous la directions de). *Pourquoi et comment Sartre a écrit “Les Mots”*. Paris: Puf / Perspectives Critiques, 1996.

COOREBYTER, V. de. *Sartre face à la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2000.

DANTO, A. C. *As idéias de Sartre*. Tradução de J. Amado. São Paulo: Cultrix, 1978.

GAVI, P.; SARTRE, J.-P.; VICTOR, P. *On a Raison de se Révolter*. Paris: Gallimard, 1974.

JOANNIS, D. G. *Sartre et le Problème de la Connaissance*. Québec: Université Laval, 1996.

LOUETTE, J.-F. Écrire l'Universel singulier. In: CONTAT, M. (sous la directions de). *Pourquoi et comment Sartre a écrit "Les Mots"*. Paris: Puf / Perspectives Critiques, 1996.

NODELMANN, F.; PHILIPPE, G. (sous la direction de). *Dictionnaire Sartre*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004.

REIMÃO, C. *Consciência, Dialética e Ética em J.-P. Sartre*. Lisboa: Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 2005.

RIZK, H. L'action comme assomption de la contingence. In: BARBARAS, Renaud (Org.). *Sartre: Désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

SARTRE, J.-P. *Situations I*. Paris: Gallimard, 1947.

SARTRE, J.-P. *Entretiens sur la Politique*. 3<sup>a</sup> ed. Paris: Gallimard, 1949a.

SARTRE, J.-P. *Situations, III*. France: Gallimard, 1949.

SARTRE, J.-P. *Réflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard, 1954.

SARTRE, J.-P. *Situations, VII: Problemas del marxismo 2*. Traducción de J. M. Alinari. Buenos Aires: Losada, 1966.

SARTRE, J.-P. *Situations, VI: Problemas del Marxismo 1*. 2ª ed. Tradução de J. M. Alinari. Argentina: Losada, 1968.

SARTRE, J.-P. *El miedo a la revolución: les communistes ont peur de la révolution*. Tradução H. Acevedo. 2a. ed. Buenos Aires: PROTEO, 1971.

SARTRE, J.-P. *Situations VIII: Alrededor del 68*. Buenos Aires: Losada, 1973.

SARTRE, J.-P. *Situations, X: Politique et autobiographie*. Paris : Gallimard, 1976.

SARTRE, J.-P. *Situações III*. Tradução R. M. Gonçalves. Lisboa: Europa-América, 1982a.

SARTRE, J.-P. Determinação e Liberdade. In: DELLA VOLPE, G. (et al.). *Moral e sociedade: um debate*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

SARTRE, J.-P. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

SARTRE, J.-P. Questions de méthode. In: *Critique de la Raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1985.

SARTRE, J.-P. *Sartre no Brasil: a Conferência de Araraquara*. Tradução L. R. Salinas. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1986.

SARTRE, J.-P. *Verdade e existência*. Tradução M. Bagno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

SARTRE, J.-P. *L'existencialisme est un humanisme*. Présentation et notes par A. Elkaïm-Sartre. Paris: Folio/Essais (Gallimard), 1996.

SARTRE, J.-P. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2001.

SARTRE, J.-P. *La transcendance de L'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: VRIN, 2003.

SCHAFF, A. *O marxismo e o indivíduo*. Tradução de H. Mendes da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

SEEL, G. La morale de Sartre. Une reconstruction. In: *Le Portique*, Numéro 16 — 2005, *Sartre. Conscience et liberté*, 2005, [En ligne], mis en ligne le 15 juin 2008. URL: <http://leportique.revues.org/document737.html>.

SILVA, F. L. e. *Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004.

SILVA, F. L. e. Para a compreensão da História em Sartre. *Tempo da Ciência*. Paraná, vol. 11, n ° 22, p. 33, 2004.

SILVA, L. D. da. Filosofia, Literatura e Dramaturgia: Liberdade e Situação em Sartre. In: *Dois Pontos*, v. 3, n ° 2, 2006.

WERNER, E. *De la violence au totalitarisme: essai sur la pensée de Camus et de Sartre*. Paris: Calmann-Lévy, 1972.



# A ONTOLOGIA DE SARTRE É DUALISTA?

Simeão Donizeti Sass<sup>1</sup>

**RESUMO:** O objetivo desse estudo é analisar o suposto dualismo sartreano. Esse dualismo foi criticado por Maurice Merleau-Ponty e Alphonse de Waelhens. Tal crítica encontra-se na obra *A Estrutura do comportamento*. O objetivo principal dessa análise é demonstrar que a crítica ao dualismo sartreano é um argumento inválido. Tal dualismo inexistente nas obras de Sartre.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sartre; Merleau-Ponty; Dualismo; Ontologia.

**ABSTRACT:** The aim of this study is analyze the presumed sartrean's dualism. The sartrean's dualism was criticized by Maurice Merleau-Ponty and Alphonse de Waelhens. This criticism was done in the work *A Estrutura do comportamento*. The purposes of this analysis is demonstrate that the criticism of dualism in sartrean's ontology is an invalid argument. This dualism doesn't exist in the works of Sartre.

**KEYWORDS:** Sartre; Merleau-Ponty; Dualism; Ontology.

A filosofia francesa contemporânea da primeira metade do século vinte foi marcada pela presença de dois importantes filósofos. Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty ocuparam lugares destacados no teatro intelectual do período pós-guerra. A chamada fenomenologia francesa teve seu período de auge principalmente a partir do início da publicação de *Les Temps Modernes*, em 1945. Tal corrente, entretanto, ficou marcada também pela intenção de não deixar de lado as questões políticas e libertárias. O prefácio do primeiro número da revista assinado por Sartre marcou uma posição polêmica sobre o papel que a prosa literária deveria ter no pensamento francês. Tal posição lhe valeu críticas e ataques que se estenderam até o fim de sua vida. Merleau-Ponty, na mesma linha, nunca deixou de expressar suas posições sobre os rumos que a França estava tomando com a radicalização da guerra fria.

Embora ambos os filósofos fossem amigos desde a juventude, eles nunca comungaram de teses muito próximas. Desde a segunda publicação de Merleau-Ponty, editada em 1945, denominada *Fenomenologia da Percepção* (1994), iniciou-se um trabalho de crítica do existencialismo que ganhou vulto e foi, muitas vezes, mais considerada até do que a própria posição de Sartre. É possível dizer que a versão se sobrepôs ao fato. Principalmente os defensores da filosofia da ambiguidade viram no ensaio de A. de Waelhens não só a melhor descrição dessa filosofia, mas a forma acabada da definição da filosofia de Sartre como um insuperável dualismo. É sobre esse tema que iremos discorrer nas próximas páginas.

Considerando o volume das duas obras, a de Sartre e a de Merleau-Ponty, é inegável que o segundo publicou um número inferior de estudos, até porque a sua morte prematura interrompeu repentinamente uma carreira que já era brilhante. Fato que atribui um valor ainda maior aos comentários de Merleau-Ponty, pois a escolha de Sartre como tema de seus estudos revelou que sua preocupação não era superficial. Mesmo tendo focado sua obra em problemas bem diversos relativamente aos temas sartreanos, não é difícil notar que Merleau-Ponty ocupou-se muito mais da obra de Sartre do que o contrário. Encontramos um número muito maior de referências de Merleau-Ponty ao pensamento de Sartre. O último capítulo de *Fenomenologia da Percepção* faz uma crítica dura ao pensamento de Sartre. Ali encontramos referências não só a *O Ser e o Nada* (1997), mas aos outros escritos que o precederam. Em obras posteriores as críticas foram cada vez mais duras. Tais críticas esporadicamente foram respondidas por Sartre em obras específicas. Parece que ele sistematicamente evitava um confronto direto com seu amigo. Sendo companheiros na edição da revista, tinham todo o tempo do mundo para dirimir suas diferenças. Mas parece que Sartre não tinha como foco sua filosofia pregressa, ele estava mais interessado na luta pelo engajamento da literatura. Tese defendida principalmente em *Que é a literatura?* (1947). A resposta aos ataques de Merleau-Ponty veio somente quando surgiu a obra *As Aventuras da dialética* (2006). E quem respondeu foi Simone de Beauvoir.

Outro aspecto importante que deve ser ressaltado é que Sartre optou por uma vida voltada inteiramente para a

escrita. Quem lê *As Palavras* (1984) nota que seu projeto de vida sempre foi ser um escritor. A filosofia era mais um estilo que propriamente um meio de subsistência. O teatro renderia muito mais recursos do que a docência. É conhecido o conselho de Sartre a Merleau-Ponty para que deixasse a Universidade e se dedicasse inteiramente ao ato de escrever. Conselho nunca aceito pelo amigo. Tal fato, ao contrário de parecer anedótico, revela algo muito importante. Sartre nunca se preocupou em ser bem aceito pela Academia e pela intelectualidade universitária. É bem famoso o seu estilo meio ensaístico de escrever até obras filosóficas. Se compararmos duas obras de vulto entre os dois autores, *Fenomenologia da Percepção* e *O Ser e o Nada*, é fácil notar que a preocupação do primeiro em fundamentar suas conclusões com citações e obras de referência difere radicalmente do modo como Sartre escreveu a sua. O subtítulo: “Ensaio de ontologia fenomenológica” não é apenas figurativo. Bento Prado Jr. registrou muito bem no prefácio da tradução de *Situações I* (2005) a vontade de Sartre de alçar o ensaio ao status de estilo filosófico. Tarefa que se mostrou fadada a fracasso, ao menos na Academia atual. A anedota que contam acerca de Sartre ser como filósofo um bom escritor somente reforça a tese de que cada área da cultura cultua seus modelos, e, definitivamente, para muitos, Sartre não está entre aqueles que servem de exemplo para uma boa investigação filosófica. O fato de Sartre nunca ter passado do ensino pré-universitário em sua fase de docência ajudou a isolá-lo do discurso e dos debates filosóficos universitários. O contrário ocorreu com Merleau-Ponty. Ele galgou posições cada vez mais altas na

carreira e se destacou no meio acadêmico. Tal diferença de projetos manifesta uma imagem da diferença de postura entre os dois. Cada um, ao seu modo, construiu projetos bem distintos. E essas diferenças foram sendo cada vez mais explicitadas, até o rompimento final, que foi violento e irreconciliável. E o estopim, a gota d'água, foi exatamente um artigo de Claude Lefort enviado para a revista *Les Temps Modernes* que tratava exatamente do marxismo de Sartre.

Mas, não vamos abordar esse tema. Vamos analisar de forma mais detida o tema do dualismo na obra de Sartre. Essa crítica sempre ressurgue entre seus algozes. Até entre aqueles que estudaram a fundo seu pensamento. O livro de Gerd Bornheim, *Sartre*, repete a tese conhecida. Diante de tal repetição sistemática de uma crítica, fica a pergunta: a filosofia de Sartre é realmente dualista? Para responder em uma palavra: devemos dizer NÃO. Na parte final de *O Ser e o Nada* o próprio Sartre coloca a questão e nega que sua filosofia caia em um dualismo. Mas, como dissemos, nem sempre o original conta. A versão parece ter encontrado acolhimento mais amplo em muitos corações. Em estudo publicado em 2011, intitulado *O Problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre*, abordamos tal questão. Nossa intenção aqui é resgatar os argumentos de Merleau-Ponty, não só porque demonstram a intenção de avaliar toda a obra de Sartre, mas pela repercussão que tais análises tiveram.

Para analisar os argumentos de Merleau-Ponty vamos sintetizar o estudo de A. de Waelhens intitulado “Uma filosofia da ambiguidade”, que foi editado juntamente com a obra *A Estrutura do comportamento* (2006). Esse escrito

é um bom exemplo de como Sartre aparece nos estudos que tomam a sua ontologia como tema. É curioso notar que Waelhens cita algumas passagens de *O Ser e o Nada*. Ocorre que *A Estrutura* foi publicada em 1942, *O Ser e o Nada* em 1943. Em 1949 *A Estrutura do comportamento* foi reeditada com o estudo escrito por Waelhens figurando como prefácio. Temos aqui a inserção da crítica no próprio escrito de Merleau-Ponty. O que nos faz pensar que ele aceitou os argumentos apresentados por Waelhens. É importante notar também que a reedição é de 1949, bem antes, portanto, da publicação de *As Aventuras da dialética*. O que nos faz crer que interessava a ele que as teses discordantes fossem divulgadas também por outros. Nesse período Merleau-Ponty ainda estava trabalhando na revista *Les Temps Modernes*. O que demonstrava que não afetava a convivência entre Sartre e Merleau-Ponty as crescentes críticas que o segundo dirigia ao primeiro. Devemos notar também que a filosofia não era o que mais abalava a relação entre eles e sim a política. Foi somente quando as questões envolveram esse tema que Sartre passou a revidar os ataques. Mas Merleau-Ponty sempre usou a filosofia de Sartre para criticar suas posições políticas, como se ambas fossem os dois lados de uma mesma moeda. O que, no caso de Sartre, nem sempre valia. Principalmente porque Sartre usou cada vez mais a sua revista para ultrapassar a filosofia de *O Ser e o Nada*. Obviamente ele nunca negou ou rejeitou a obra de 1943, mas não permaneceu somente no âmbito de suas descrições. O engajamento passou para o primeiro plano. E isso exigia um diálogo mais intenso como marxismo, que não era a

principal corrente inspiradora do “Ensaio” de 1943. Assim, o dualismo apontado por alguns em Sartre serve igualmente para desacreditar sua visão do engajamento do intelectual. É inadiável, portanto, entendermos as razões pelas quais Merleau-Ponty acredita que Sartre propõe uma filosofia de irremediável dualismo.

É fato que a fenomenologia de Husserl elegeu todo tipo de dualismo como um foco relevante de suas críticas. Foi para fugir do falso dilema entre o idealismo e o realismo que a fenomenologia desejou ser uma alternativa metodológica. Nem Marx, nem Hegel. Não ao historicismo, ao ceticismo e ao materialismo. No debate que foi fomentado entre Sartre e Heidegger pelas mãos de Beaufret o humanismo sartreano era sinônimo de dualismo. Uma doença típica da metafísica ocidental. Não foi por acaso que muitos viram em Sartre o último suspiro de um cartesianismo decadente, pois o *em-si* e o *para-si* relembavam a *res extensa* e a *res cogitans*. Não adiantaram as longas críticas de Sartre ao solipsismo. Sua filosofia estava ferida de morte pela forma como dispunha o homem e as coisas. Tal crítica tampouco serviu para dissuadir outra, a de irracionalismo. Fato que gera algo interessante, um mesmo filósofo defender teses antagônicas, sendo, ao mesmo tempo, irracionalista e cartesiano, ambas de forma radical e incurável. Mas, essa discussão supera nossa proposta. Voltemos ao tema central de nosso estudo. Vejamos como Waelhens pensa resumir a ontologia de Sartre ao jogo dualista entre *em-si* e *para-si*.

O estudo de Alphonse de Waelhens intitula-se “Uma filosofia da ambiguidade”. É notória a intenção de seu autor

de apresentar a filosofia de Merleau-Ponty como tal, como uma filosofia que não foge da ambiguidade, que, ao contrário, a assume e exalta, exatamente para rebater e denegar filosofias dualistas, como parece ser o caso de Sartre. Assim, Merleau-Ponty figuraria como o filósofo da ambiguidade e Sartre o da dualidade. É digno de nota ressaltar que nessa época os dois filósofos já desfrutavam de notoriedade. Surge, então, a pergunta: por que colocar como prefácio um estudo que contrapõe os dois pensadores? Por que focar em Sartre o alvo da crítica ao dualismo? Por que Sartre e não outro? Seria ele o mais importante representante da filosofia dualista? Parece que Merleau-Ponty sentia a necessidade de criticar a filosofia de Sartre de forma sistemática. Parece que a sua própria filosofia necessitava desconstruir a ontologia de Sartre para afirmar-se como verdadeira. Essa estratégia é retomada até em sua última obra, *O Visível e o invisível* (1971). Quais seriam os motivos dessa escolha? Não podemos responder nesse momento, fica somente a circunscrição de um tema recorrente na obra de Merleau-Ponty.

Waelhens inicia seu estudo afirmando que o homem é pensado pelas doutrinas contemporâneas a partir da noção de “ser-no-mundo”, mas apressa-se em lembrar que tal circunscrição deve ser “concebida fora da alternativa do Para-si e do Em-si” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. XI). Tal referência consiste na recusa explícita da posição defendida por Sartre em *O Ser e o nada*. A ontologia sartreana exposta no “Ensaio de ontologia fenomenológica” parte exatamente da premissa de que o homem, ou melhor, a realidade humana, existe no mundo, é um ser do mundo e que essa relação é

o princípio dos termos iniciais de sua ontologia, o em-si e o para-si. Com tal afirmação, Waelhens deixa claro que uma filosofia que queira pensar o homem como ser-no-mundo deve recusar a forma sartreana de pensar a questão. Isso porque “se for coisa ou consciência pura, o homem deixará de ser no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. XI). Outro aspecto que reforça a concordância entre as teses de Waelhens e Merleau-Ponty é a insistência em usar o termo “puro”. Os dois sempre reforçam que Sartre descreve a “consciência pura”, a “liberdade pura”, etc. Tal fato quer ressaltar que eles encontram em Sartre um pensador que flerta com o idealismo. Não foi por acaso que surgiu posteriormente o termo “sobrevô”. Sartre seria um representante dessa atitude de ver as coisas do alto, distantes, desencarnadas. Além desse aspecto, para Waelhens, o ser no mundo não pode ser concebido a partir da relação entre consciência e coisa. Fato curioso dado que esses dois termos sempre surgem correlacionados em estudos fenomenológicos. O que parece estar claro é que mundo, consciência e coisa devem ser pensados em sua mútua imbricação e não como seres distintos. De início, eles devem surgir como partes de uma coisa só, indistinta, como algo bruto, sem divisão, anterior ao trabalho de análise e diferenciação.

Como diz o autor, “a coisa coexiste com outras coisas” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. XI). Esse é outro termo muito caro ao fenomenólogo Merleau-Ponty. Talvez, esse seja o termo definidor de todas as diferenças entre ele e Sartre. Enquanto Sartre teria a necessidade de partir de uma oposição, de uma dualidade, de um conflito entre ser e coisa, Merleau-

Ponty pensaria de forma oposta, pois, de início, as coisas e o homem *coexistiriam* em um solo, em um fundo, num meio, totalmente indeterminado, absolutamente em comum. O homem e as coisas, inicialmente, ingenuamente, previamente, existiriam e coexistiriam sem diferenças. Seriam todas elas coisas no mundo, seres no mundo. No início o mundo não seria diferenciação interna, seria coexistência.

É importante ressaltar que tal compreensão afeta uma noção também cara ao pensamento de Sartre, o engajamento. Como diz Waelhens:

a consciência pura não passa de um olhar que tudo desvenda diante dele [o mundo], sem implicações, obstáculos ou ambiguidades, e cujo conceito é avesso à própria ideia de resistência ou de engajamento, na qual consiste para nós a experiência-tipo do real (MERLEAU-PONTY, 2006, p. XI).

Tal interpretação da ontologia de Sartre realmente surpreende porque alerta para um erro fundamental que ele comete. Se consciência e coisa são pensadas a partir do em-si e do para-si, como distintas e opostas, o mundo surge como algo visto pela consciência. Tal tese antecipa a crítica da filosofia que somente voa pelo mundo ao invés de experimentá-lo. A metáfora da visão da consciência ganha aqui toda a sua verdade. Exatamente porque a consciência está separada das coisas ela jamais poderá estar engajada no mundo. Ela como que flutua, jamais sente e experiencia o ser das coisas.

O caminho para o solipsismo, dualismo, idealismo, cartesianismo, etc., está aberto. É digno de nota que nem a ideia de resistência pode ser pensada se os pressupostos sartreanos são admitidos. Teremos a oportunidade de comentar essa análise com a retomada da letra de Sartre.

Waelhens ensina que tal coexistência, aquela da própria existência das coisas e do homem no mundo, é na verdade um “misto” que deve ser pensado “no estágio da percepção e do sensível” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. XI-XII). Aqui surge uma ideia muito importante. A ontologia de Sartre sofre de um mal incurável, ela despreza a filosofia da percepção que Merleau-Ponty eleva ao status de verdade primeira. A oposição que começa a ser delineada entre as duas propostas é essa: de um lado, a filosofia da percepção, do corpo, da coexistência; do outro, a consciência pura isolada do mundo e das coisas, visão sem percepção do mundo. Para Merleau-Ponty o mundo “é sempre-já-aí” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. XII); para Sartre, algo que surge da análise da consciência testemunha e que sempre o isola.

O caso de Sartre, para Waelhens, é digno de análise porque em sua obra *O Ser e o Nada* surgem claramente a “corporeidade como modalidade do ser-no-mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. XII) e a distinção capital entre “corpo para-mim” e “corpo para-o-outro”. Essas descrições seriam desenvolvidas e desdobradas na *dialética* corpo-instrumento e corpo facticidade, o que tornaria possível pensar a consciência simultaneamente como inerência e projeto. Tudo isso segundo Waelhens. O problema surge quando tais teses são pensadas

a partir da ontologia desenhada por Sartre. Tal exposição merece um comentário mais cuidadoso. Em poucas linhas vemos um raciocínio realmente curioso. O acerto de Sartre surge quando ele ressalta as teses de Merleau-Ponty ligadas ao corpo. O erro aparece com a ontologia do *em-si* e do *para-si*. Em resumo, se Sartre continuasse na linha de uma filosofia da percepção o erro seria menor, se confirmasse as teses de Merleau-Ponty, sua filosofia seria aceitável. Mas, sua ontologia escolheu um caminho que invalidou pontos fundamentais da filosofia da percepção. É preciso grifar que o próprio Waelhens usa o termo dialética para descrever as relações corporais na obra de Sartre. Como combinar a acusação de dualismo com a aceitação de que há dialética no âmbito da corporeidade? Por que aceitar que a relação entre *em-si* e *para-si* é dualista e aquela da corporeidade é dialética? Se recordarmos que o capítulo sobre a corporeidade em *O Ser e o Nada* surge no segmento das análises do ser-para-outrem, tema simplesmente ignorado por nosso comentador, veremos que é a ontologia do ser *para-si* e do ser *para-outrem* que torna possível a descrição da corporeidade. Esse tema surge bem depois de Sartre ter descrito os modos de ser *em-si* e *para-si*. Não é possível aceitar a teoria sartreana da corporeidade recusando-se sua ontologia, pois é ela que serve de base para a formulação dialética. Outro tema conexo é: a ontologia sartreana não pode ser entendida sem a compreensão da dialética entre *em-si* e *para-si*, melhor dizendo, das relações dialéticas que o *para-si* estabelece consigo, com o mundo e com os outros seres *para-si*. É questionável ver que a dialética é aceita quando o tema é o

corpo, mas recusada quando se trata do ser. Merleau-Ponty acusa insistentemente Sartre de não saber o que é dialética. Embora tenha vivido para ver surgir a *Crítica da razão dialética*, publicada em 1960. Nas anotações de *O visível e o invisível* as mesmas críticas são repetidas sobre a cegueira sartreana acerca da dialética, ou melhor, da má dialética, enquanto ele, Merleau-Ponty, teria as condições de fazer uso da verdadeira dialética, aquela que não descarta a ambiguidade e que recusa a síntese idealista. Não temos tempo para discutir a questão do uso do termo dialética para os dois filósofos. Somente ressaltamos que é, no mínimo, incoerente detectar uma relação dialética na corporeidade e não na ontologia. Essa passagem dos comentários feitos por Waelhens demonstra que a leitura e as críticas feitas ao pensamento de Sartre são sempre muito seletivas e desconectadas entre si.

Se a teoria da corporeidade de *O Ser e o Nada* tem seus méritos, a ontologia é a fonte de todos os erros. Segundo Waelhens, “essa ontologia sublinha com um encarniçamento sempre renovado a oposição — não mais dialética, desta vez, mas radicalmente inconciliável — do Em-si e do Para-si” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. XIII). Devemos meditar sobre cada palavra dessa frase porque ela sintetiza o “bordão” dos seguidores de Merleau-Ponty. Sem nenhum constrangimento, postula-se uma total desconexão na ontologia de Sartre entre as partes de sua obra. O que vale para a terceira parte não vale para a primeira que a fundamenta. Nem a utilização da mesma terminologia, ou seja, em-si, para-si e para-outrem, fazem esses críticos verem que a teoria da corporeidade

é um desdobramento da ontologia sartreana. É notório o termo “encarnçamento” para adjetivar a relação entre os dois modos de ser. É condição básica de a crítica repetir que em-si e para-si existem de forma absolutamente separadas. Fato que Sartre nega inequivocamente, como veremos a seguir. Mas, para esses críticos, nem a própria afirmação de Sartre serve. Eles declaram uma oposição radical e nada os faz mudar de opinião. Tal escolha por interpretar dessa maneira a ontologia de Sartre tem, inegavelmente, a intenção de desfigurar, de transformar em caricatura a sua teoria. Essa tática é repetida do começo ao fim das análises de Merleau-Ponty. Que foi fielmente seguida por seus alunos e comentadores. Simone de Beauvoir cunhou um bom nome para essa estratégia, é o “pseudo-sartrismo”. Mas, voltemos ao texto. Depois de repisar a oposição, dois outros termos são cuidadosamente aproximados. O primeiro é a dialética. Merleau-Ponty e seus seguidores insistem “*ad nauseam*” na tese de que Sartre não formula um pensamento dialético. Nem a relação entre os seres para-si é invocado para que essa posição seja mantida. Somente em *O visível e o invisível* é que o ser para-outrem surge como objeto de análise, mas para ser repetido, em seguida, que nada há de dialético, ou melhor, que a boa dialética nunca surge nas análises de Sartre. A estratégia é sedimentar a oposição não dialética na relação entre os dois modos fundamentais de ser. Assim, nada puro e ser puro ladeiam-se como água e óleo, sem nunca realizarem qualquer interpenetração ou passagem de um pelo outro. O terceiro momento da estratégia é reforçar a impossibilidade de reconciliação entre os dois lados,

demonstrando que nada de dialético pode surgir em uma ontologia que prega a oposição radical entre o homem e as coisas. Com essa estratégia, o campo está aberto para que várias qualificações ocorram: solipsismo, idealismo, dualismo, positivismo-negativismo, e tantos outros termos. É importante grifar que a tese central da crítica passa pela caracterização da ontologia de Sartre como um dualismo “encarnizado”.

A primeira imagem que surge, então, segundo Waelhens, é que Sartre resgata a ontologia cartesiana da substância pensante e da substância extensa. Em um esquema rápido, seria possível identificar o para-si com a primeira e o em-si com a segunda. Segundo o comentador essa restauração tornaria o erro ainda mais grave, dado que, para o cartesianismo, as duas instâncias seriam substâncias, e, no caso de Sartre, seres de composição distintas, reforçando a oposição. Para analisar mais detidamente o caso, a consciência passa ao primeiro plano da crítica. Tentando parafrasear uma citação da página 120 de *L'Être et le Néant*, Waelhens afirma: “a consciência, dizem-nos, é um nada do ser que se desenvolve na nadificação do ente” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. XIII). É digno de nota que a primeira citação da obra de Sartre seja da página 120. Isso significa que a Introdução e a Primeira Parte — O problema do nada — “A origem da negação” e a “Má-fé” são simplesmente esquecidas. Não é preciso dizer que essa estratégia é conhecida, simplificam-se as teses do adversário a tal ponto que a teoria deixa de existir, subsistindo somente um pastiche, um embuste, uma caricatura. A palavra Nada é usada sem constrangimento o tempo todo. Em *O visível e o invisível*, a Nada ganha status de verdadeiro

conceito regulador e fundador do pensamento de Sartre. Negação, negatividade, falta, desejo e tantos outros conceitos sucumbem diante da tirania do Nada. Talvez, seja por essa razão que a anedota mais conhecidas nos cafés considere que somente a segunda parte da obra mais famosa de Sartre efetivamente possa ser entendida, ou seja, nada. O modo de ser da consciência, então, é um puro negativismo, dado que um movimento dialético de afirmar negando está fora de cogitação. Essa é a importância de retirar da ontologia de Sartre qualquer traço de reciprocidade na negação. Sem contradição, sem a relação efetiva dos contrários, a ontologia do Nada fica sendo pura negatividade, isolada do mundo que é pura positividade. O modelo pré-formatado dessa crítica já inocula a caracterização de sua filosofia como puro negativismo. Passo que será posteriormente ampliado em *As aventuras da dialética* para o plano da política. A definição do conceito de conhecimento, nesse mesmo plano, não difere em seu erro. O em-si é o ser pleno e concreto que surge diante do para-si para ser negado. O para-si, por sua vez, nada mais é que o vazio que se destaca sobre um fundo de ser. Nesse desenho, temos um plano primeiro que é o ser e um segundo que é o nada que surge sobre ele. Tal sobreposição jamais pode ser pensada na forma de uma contraposição dialética, ela existe na forma de um círculo desenhado sobre uma folha de papel. Suas partes se tocam, mas não interagem. É uma pura relação de exterioridade. Não é sem razão que o termo sobrevôo surja associado ao pensamento de Sartre nas críticas de Merleau-Ponty enunciadas em *O visível e o invisível*.

Segundo Waelhens, as consequências são importantes. “Elas evidenciam uma discordância entre a doutrina metafísica de Sartre e os dados descritos pela fenomenologia do mesmo autor” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. XIV). Vemos surgir aqui outro termo importantíssimo usado pelos críticos. A metafísica. Várias correntes de pensamento asseguram que Sartre não passa de um bom e velho metafísico. Não temos condições de analisar tal avaliação. Abordamos esse tema em nossa obra *O problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre*. Somente devemos registrar que essa caracterização prolonga a estratégia de reforçar o rótulo de pensador dualista e cartesiano. O que é mais premente notar aqui é que a filosofia de Sartre recai em um discurso metafísico. Isso se deve ao fato de seu dualismo anular o famoso “a priori da correlação” entre consciência e mundo. Não é sem razão que o comentador inicia seu estudo afirmando que o ser-no-mundo não foi devidamente compreendido por muitos pensadores. Se Merleau-Ponty foi o filósofo que pensou adequadamente essa questão porque concebeu apropriadamente a filosofia da percepção, não é possível que a fenomenologia possa estar fundada em uma filosofia dualista. Isso também reforça a tese de que Merleau-Ponty é o verdadeiro herdeiro da fenomenologia husserliana na França. Nesse aspecto, ele insiste em desferir contra Sartre as mesmas críticas que Husserl formulava contra os céticos, os historicistas, os realistas, os empiristas e outras formas de dualismo. A estratégia é antiga e bem conhecida. Se Merleau-Ponty é um autêntico husserliano, nada mais óbvio que caracterizar seu adversário como dualista. Nesse sentido,

a fenomenologia de Sartre nada teria de “verdadeira” e “autêntica”. Grifamos mais uma vez que os rótulos colados em Sartre visam exacerbar essa polarização. Conciliador de um lado, negativista de outro.

Para Waelhens, Sartre não poderia sustentar a tese de que “nem toda consciência é conhecimento” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. XIV) porque tal afirmação necessitaria justificar a validade do dualismo. Fato que a fenomenologia jamais poderia admitir. Com a introdução do tema *conhecimento* surge outro ponto muito difundido da crítica ao pensamento de Sartre: o irracionalismo, o anti-racionalismo. Fica somente o registro de que essa estratégia nada mais é do que a reprodução da argumentação husserliana contra as filosofias irracionalistas do seu tempo. Para o referido comentador, tal afirmação de Sartre invalidaria as teses defendidas por Merleau-Ponty sobre a percepção e o corpo. Com essa afirmação, começamos a ver surgir a real intenção dessas críticas. Não só as de Waelhens, mas as de Merleau-Ponty. É preciso criticar a ontologia de Sartre porque ela contraria a filosofia da percepção de Merleau-Ponty. Desde a publicação de *Fenomenologia da percepção* (1945) seu autor não encontrou em Sartre uma acolhida calorosa. Ao contrário. Sartre simplesmente não comentou a obra de seu amigo. A partir de 1945 Sartre adotou como linha de trabalho o engajamento da escrita, o engajamento do intelectual, as causas libertárias. A fenomenologia como método ficava cada vez mais distante de suas preocupações teóricas. Se os dois conviviam amigavelmente no plano pessoal, no plano filosófico, o chamado existencialismo de

Sartre caminhava cada vez mais na direção do distanciamento das teses da filosofia da percepção. Não estamos querendo dizer com isso que Merleau-Ponty critica Sartre porque não encontra nele apoio para suas investigações. O que estamos afirmando é que a política será, cada vez mais, o terreno no qual Sartre adentra. Essa opção não pode ser entendida sem uma fundamentação filosófica, e a estratégia de Merleau-Ponty segue no caminho oposto. Vários estudos desse autor abordam a questão da crítica ao comunismo stalinista. A opção de Sartre pela filosofia libertária o conduz a um diálogo cada vez mais intenso com o marxismo. Então, aquilo que configurava uma discordância teórica entre o existencialismo e a filosofia da percepção desdobra-se em uma crítica ao posicionamento político do companheiro. Fato que culminará na crise vivida com a publicação do artigo de Claude Lefort sobre a concepção sartreana do marxismo. O que começou como discordância teórica terminou como ataque pessoal e rompimento definitivo. E Merleau-Ponty não deixa de vincular as posições políticas (erradas) de Sartre ao seu desconhecimento filosófico de questões teóricas. A publicação de *As aventuras da dialética* é a prova disso. Portanto, podemos afirmar que as críticas de Waelhens endossadas por Merleau-Ponty agregam uma dupla serventia, elas reforçam as teses do fenomenólogo enfraquecendo as de Sartre e oferecem ao público uma interpretação do pensamento sartreano que nada tem de factível. E a arma usada é a elaboração cuidadosa e metódica de uma leitura seletiva e enviesada. Se tomarmos os comentários feitos ao pensamento

de Sartre em *Fenomenologia da percepção*, *As aventuras da dialética*, *O visível e o invisível* e em *Signos* (1991), veremos que a intenção clara é a de classificar o pensamento de Sartre como dualista. Tentaremos, na estrita medida de nossas possibilidades, demonstrar que tais críticas e comentários não encontram fundamento na letra de Sartre. Que o Sartre desenhado por Merleau-Ponty é um “pseudo-sartrismo”. Essa tarefa reveste-se de uma importância ainda maior quando vemos que muitas das críticas foram aceitas e repetidas sem qualquer trabalho de averiguação das fontes e dos argumentos do acusado.

A Fenomenologia sartreana, segundo nosso comentador, ficaria reduzida “a esta presença da coisa ao mesmo tempo imediata e distanciada, da qual a visão fornece a estrutura-tipo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. XIV). Aqui temos dois argumentos típicos, o primeiro refere-se ao modo como Sartre pensa a fenomenologia. Dado que a percepção não é o caminho de acesso privilegiado, deduz-se que a visão, aquela que mantém distância da coisa, seria o método único. Decorre daí a crítica ao sobrevôo de algumas filosofias idealistas, a de Sartre incluída. Assim, a fenomenologia sartreana não poderia estabelecer uma real ligação entre consciência e a coisa e sua abordagem sempre estaria aquém do contato direto. Essas duas ideias serão insistentemente repetidas ao longo dos anos por Merleau-Ponty. Não é por acaso que Waelhens escolhe uma citação de *O Ser e o Nada* na qual Sartre aborda exatamente a percepção. Esse é o

problema. A concepção que Sartre tem de percepção não repete a tese de Merleau-Ponty, ao contrário, a enfraquece. Parece estar aí o centro da questão. Para Waelhens

se a percepção é testemunha de uma presença da coisa, claramente exposta diante de nós sem equívoco ou mistério, se tem a transparência cristalina de um olhar que o Para-si dirige ao Em-si, ela não se distingue mais, de modo algum, de nenhum outro tipo de conhecimento (MERLEAU-PONTY, 2006, p. XV).

Com essa explicação temos mais um elemento da crítica, a qual quer colar em Sartre o adjetivo de intuicionista. Após a citação de uma frase de *O Ser e o Nada* afirmando que ‘não existe outro conhecimento além do intuitivo’, segue-se o comentário:

Voltamos então, ao que parece, à intuição do racionalismo clássico e a todas as suas dificuldades para justificar o sentido e o alcance originais da percepção. Perdemos mesmo o direito de resolver mal o problema, como Descartes e Espinosa, chamando-a de idéia confusa. Uma vez que Para-si e Em-si são radicalmente separados, uma vez que a consciência tornou-se um espectador sem consistência própria, os dados estão lançados: essa consciência conhecerá ou não conhecerá, mas não poderá conhecer de diversas maneiras, nem se reportar ao Em-si de modo ambíguo (MERLEAU-PONTY, 2006, p. XV).

Vemos surgir o bordão que seguirá todo o estudo de Waelhens e os trabalhos seguintes de Merleau-Ponty sobre a filosofia de Sartre. Primeiro argumento: a sua reflexão consegue ficar aquém de soluções dadas pela filosofia clássica racionalista, que foram superadas por Husserl. Segundo argumento: dado que a verdade da irremediável separação entre os dois modos de ser é inegável, pois a consciência é espectadora desencarnada, ela somente poderá estabelecer com o objeto uma relação intuitiva. Terceiro argumento: negam-se assim, outras possibilidades de conhecimento, o contato direto e carnal com as coisas e o mundo; negando, enfim, a ambiguidade que lhe é característica. A estratégia, como vemos, é fixar a filosofia de Sartre como um dualismo e negar que ela possa operar aquilo que Merleau-Ponty elenca como ganhos da verdadeira fenomenologia da percepção.

O subproduto desse estado de coisas é a negação da teoria sartreana do engajamento, discutida agora filosoficamente. Segundo Waelhens,

a consciência não é no mundo porque não está engajada naquilo que percebe e não colabora para a sua percepção. Ora, são precisamente essa colaboração e esse engajamento que dão ao conhecimento sensível um aspecto de constante e intrínseco inacabamento, uma necessidade de ser perspectivista e de forjar para si um ponto de vista, traços que o Sartre fenomenólogo viu muito bem, mas que sua metafísica não justifica (MERLEAU-PONTY, 2006, p. XV-XVI).

Essa tese será muito repetida. Se lembrarmos que anos antes Sartre havia publicado *Que é a literatura?*, obra que

defende claramente a necessidade de engajamento do escritor, notaremos que essa crítica “fenomenológica” tem como intenção desmontar o argumento político e literário com uma explicação filosófica. Sartre não pode ter uma verdadeira teoria do engajamento porque não formula uma teoria da percepção encarnada no mundo. Vemos que a questão sempre retorna ao problema da percepção. O engajamento, então, só pode ser pensado a partir da teoria da percepção. É isso que veremos ser repetido até a publicação dos estudos sobre *O visível e o invisível*. Essa é uma tese que devemos grifar, pois os argumentos mobilizados desde 1945, com a publicação de *Fenomenologia da percepção*, são repetidos e ampliados, mas nunca alterados ou retificados. Se Sartre consegue ver os traços de inacabamento de todo conhecimento, sua metafísica nega tais fatos, recolocando a perspectiva da intuição. A Conclusão de *O Ser e o Nada* é simplesmente desconsiderada porque lá é possível identificar que Sartre diferencia metafísica de ontologia exatamente para defender que seu estudo é um ensaio de ontologia. Afirmar, portanto, que a metafísica sartreana nega os ganhos de sua fenomenologia e que o engajamento se torna impossível é simplesmente desconhecer o que Sartre defende sobre cada um desses temas. E a questão que fica é: podemos ver nesse esquema caricatural um desconhecimento do pensamento de Sartre ou uma premeditada ação de distorção dos fatos e das ideias?

A partir desse momento do estudo de Waelhens as teses vão se repetindo e se sobrepondo, reforçando a estratégia de gravar o dualismo e a recusa da percepção. Assim, Sartre “nunca chega a explicar que a coisa, imediatamente presente, não se entrega contudo a nós a não ser de uma maneira ao

mesmo tempo evidente e sibilina” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. XVI). No tocante ao lado metafísico de sua filosofia,

as diversas perspectivas de um mesmo objeto sucedem-se apenas porque a consciência assim decidiu, de acordo com uma necessidade, arbitrariamente invocada, de sua estrutura própria; essa parcialidade e esse caráter sucessivo e ambíguo da percepção não resultam da própria natureza do contato que põe em confronto a consciência e a coisa (MERLEAU-PONTY, 2006, p. XIV).

Notamos aqui uma variante da crítica, que é o voluntarismo sartreano. Questão identificada em sua filosofia e que repercutirá em sua política. Exatamente porque não há reciprocidade entre consciência e mundo, há a arbitrariedade da consciência. Idealista, de acordo com essa visão, Sartre defenderia a absoluta determinação da consciência sobre as coisas. É assim que vemos surgir como consequência natural de seu dualismo o seu idealismo. Consciência isolada do mundo que o torna aquilo que ela quer. A dialética novamente aparece para ser negada mais uma vez:

Sartre reconhece uma dialética da percepção, não porque essa dialética seria inerente ao próprio domínio que podemos ter sobre as coisas, mas porque sem ela não haveria vida da consciência. Mas essa vida, como podemos ver, não está garantida em seu princípio; é antes invocada e afirmada que inclusa no próprio fenômeno da percepção (MERLEAU-PONTY, 2006, p. XIV).

Não precisamos de muito esforço para notar que a filosofia de Sartre, ao contrário de ser analisada em seus próprios argumentos, é tomada na contraposição aos conceitos clássicos da filosofia de Merleau-Ponty. E a percepção sempre reaparece como o eixo em torno do qual as questões são abordadas. O desdobramento dessa tese é a conhecida teoria do corpo próprio. Para Waelhens, “o Para-si, não tendo ser nele mesmo, só pode existir como nadificação de uma facticidade. Esta última é precisamente o corpo próprio” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. XVII). Como é possível notar, a disposição do argumento está fundada num duplo movimento: a) caracterizar o para-si como um puro nada, negação do ser b) desenhar esse ser como pura ausência e nadificação do conceito principal da filosofia de Merleau-Ponty, o corpo próprio.

Tal crítica é formulada para, em seguida, ser retomada a questão do conhecimento, pois “chegamos então a esta tese, no mínimo paradoxal, de que todo conhecimento constituindo-se pela nadificação de um Em-si, todo conhecido se integra à nossa facticidade, torna-se nosso corpo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. XVII). Em nenhum momento de *O Ser e o Nada* essa organização dos argumentos poderia ser feita porque simplesmente Sartre afirma que todo conhecimento existe ao modo do em-si e não como sua negação. A confusão do raciocínio amplia-se quando nosso comentador conclui que essa (suposta) negação transforma o conhecido em “nosso corpo”. Essa conclusão difere totalmente dos argumentos de Sartre. Essa constatação pode ser feita porque o ser em-si é um modo de ser, o conhecimento existe ao modo do em-si

porque sempre é a estabilização de uma experiência, é como a aquisição de uma descrição do ser. É por isso que Sartre o diferencia da consciência, que sempre percorre o circuito que vai da intenção ao objeto. Quando Sartre afirma que nosso corpo possui uma dimensão de facticidade, de determinação, como a data e o local do nascimento de alguém, por exemplo, essa característica também existe sob a forma em-si, pois nunca poderá ser alterada. O que faz nosso comentador é simplesmente juntar os dois exemplos e dizer que todo conhecimento é nosso corpo. Tal associação de ideias, grifamos, não encontra qualquer amparo na letra de Sartre.

A menção aos conceitos de *cenestesia* e *facticidade* tem o intuito de mostrar que Sartre não erra em tudo o que afirma em *O Ser e o Nada*, ao contrário, nosso comentador se dá ao trabalho de vasculhar nas 750 páginas do “Ensaio” discussões referentes aos problemas postos pela filosofia da percepção de Merleau-Ponty. A crítica surge quando essa “fenomenologia” tenta conciliar tais discussões com a ontologia do ser puro e do nada puro. Outra tese que surge nesse contexto é: o grande erro de Sartre é a sua ontologia dualista. Será que foi com o intuito de mostrar que tal ontologia deveria ser criticada e abandonada que os estudos de *O visível e o invisível* reservaram um número considerável de páginas ao pensamento sartreano? É uma questão que solicita um estudo aprofundado.

As considerações finais das análises de Waelhens sobre a obra de Sartre, análises essas, como demonstramos, dispostas em nove páginas, retomam o argumento central do dualismo:

Pouco importa que essa diferença seja, no fato, dificilmente isolável; basta que seu princípio seja reconhecido para que sejamos o ser-no-mundo se provêre uma dimensão nova, que não poderá ser *abarcada* pela dualidade absoluta do Em-si e do Para-si ou que, mais precisamente, essa dualidade torna impossível. Concluir-se-á pois que essa dualidade compromete o ser-no-mundo ou, pelo menos, lhe confere um sentido insuficiente do ponto de vista da descrição. O mesmo empobrecimento ou, por assim dizer, a mesma fraqueza se constataria, aliás, a respeito da noção sartriana de liberdade, pelo menos no nível de explicitação em que o autor a conduz em suas obras publicadas (MERLEAU-PONTY, 2006, p. XIX-XX).

É notória a tentativa de transformar essa análise da obra de Sartre em uma síntese não só de *O Ser e o Nada*, mas de toda a sua teoria da liberdade, disposta também em ensaios literários e romances. Tal estratégia já havida sido empregada por Merleau-Ponty ao final de *Fenomenologia da percepção*. Em suma, o dualismo de Sartre feriria de morte sua filosofia, sua política, sua ética e sua teoria do engajamento. Essa análise feita por Waelhens e corroborada por Merleau-Ponty inegavelmente é a tentativa de relegar a filosofia sartreana, desde o final dos anos quarenta, ao campo das filosofias dualistas criticadas por Husserl e superadas pela fenomenologia. A ontologia de Sartre, sendo dualista, contaminaria toda a sua obra e invalidaria sua filosofia da liberdade, que seria reduzida a um puro movimento voluntarista e solipsista do para-si, desconectado do mundo. Para tentar demonstrar a fragilidade dessa análise e dessa conclusão, vamos centrar

agora nossa atenção nos argumentos elencados por Sartre em *O Ser e o Nada*. Nossa tarefa restringir-se-á somente ao trabalho de abordagem do problema do dualismo.

Como vimos, ao longo da exposição dos argumentos de Waelhens, as críticas ao pensamento de Sartre partem da tese de que sua ontologia é dualista. É inadiável, diante dessa situação, resgatar a própria letra de Sartre. E faremos isso citando a Conclusão de *O Ser e o Nada*:

Podemos agora concluir. Desde nossa introdução, descobrimos a consciência como um apelo ao ser, e mostramos que o *cogito* remetia imediatamente a um ser-Em-si objeto da consciência. Mas, depois da descrição do Em-si e do Para-si, pareceu-nos difícil estabelecer um vínculo entre ambos, e receamos ter incidido em um dualismo insuperável. Esse dualismo ainda nos ameaça, de outra maneira: com efeito, na medida em que se pode dizer que o Para-si, que tem-de-ser o que é, ou seja, que é o que não é e não é o que é, e o do Em-si, que é o que é. Perguntamos então se a descoberta desses dois tipos de ser não resultou no estabelecimento de um hiato a cindir o Ser, enquanto categoria geral pertencente a todos os existentes, em duas regiões incomunicáveis, em cada uma das quais a noção de Ser deve ser tomada em uma acepção original e singular (SARTRE, 1997, p. 753).

Essa citação demonstra que o problema do dualismo não era desconhecido por Sartre e que sua ontologia contemplava uma reflexão séria sobre o tema e o modo como esse problema seria eliminado. É importante salientar, primeiramente,

que a citação figura como o primeiro parágrafo da Conclusão de *O Ser e o Nada*. Isso significa que o leitor que tivesse dedicado seu tempo de estudo para perfilar todas as linhas do Ensaio de Sartre teria identificado que o problema não só era mencionado, mas abordado e explicitado. Tendo, ao final, ao menos na compreensão de Sartre, sido solucionado. Como dissemos anteriormente, a flagrante omissão dessa discussão feita por Sartre nas críticas que reproduzimos revela que uma leitura muito seletiva da obra em tela foi feita por seus adversários. Insistir na tese do dualismo é simplesmente negar que a posição de Sartre seja levada em conta. Mas, vejamos como a questão é abordada.

O primeiro aspecto é que a consciência é um *apelo* ao ser. Isso não significa que ela é um exclusivo apelo a si, em sua intimidade, em sua solidão, em seu isolamento, em si mesma. A consciência existe ao modo do para-si porque ela é transcendência, intencionalidade, projeto e tantos outros aspectos que remetem a tudo, menos ao solipsismo. Diante desse fato, fica difícil entender porque a crítica insiste em rotular o pensamento de Sartre de solipsista e dualista. Se a consciência é apelo, ela existe necessitando de algo que ela não é e não tem. Como sabemos, o *cogito* descrito por Sartre é intencionalidade, é transcendência. Se ele é invocado para pensar a consciência, não é o *cogito* cartesiano clássico que Sartre retoma. Essa tese é defendida desde *A Transcendência do ego*, de 1933. Defender que Sartre recai em um pensamento anterior ao racionalismo moderno é forçar uma situação que inexistente. Se o em-si é o ser objeto do apelo, se ele é o ser para o qual a consciência tende, o para-si necessita do

em-si para ser. A consciência é intencionalidade porque ela não existe sem ser consciência de algo. E esse algo, como se sabe, não existe em si dentro da consciência. Ele existe no mundo. Jamais Sartre defendeu a tese de que a consciência cria e cultiva fantasmas em seu interior. É por isso que ele a define como um redemoinho, como um movimento centrífugo. Tudo mostra que a consciência vive dependendo do mundo para existir. Se for assim, como ela pode ser algo puro e independente do em-si? Se o dualismo que se quer atribuir a Sartre é aquele no qual a consciência pura existe independente do em-si puro, se os dois são incomunicáveis, notamos que jamais tal posição foi defendida nas páginas de *O Ser e o Nada*.

Segundo aspecto. É Sartre quem menciona o “perigo” do dualismo em sua ontologia. Alguns leitores mais apressados poderiam ler na citação acima que ele estaria com “medo” de ter caído no dualismo. Ora, se o perigo é mencionado pelo autor, ele é o primeiro a ter consciência do fato e a questão passa a ser então se ele resolve o problema ou não. A sequência da reflexão mostra que esse dualismo inexistente em sua ontologia exatamente porque os dois seres fundamentais manifestam-se, cada um, ao seu modo. O modo de ser do para-si é o desejo, a falta, é o famoso “ter-de-ser”. E essa noção surge aos olhos de Sartre na forma da contradição. Se um ser deve ser algo é porque ele não o é ainda. Desejar ter algo é afirmar que ainda não há a posse do que se quer. Assim, vemos que o modo de ser do para-si é o de ser o que ele ainda não é. E, portanto, vemos surgir o “não” no *âmagô* do *ser*, melhor dizendo, do ser para-si. O modo de ser do em-si, para Sartre, existe de modo diverso. Ele não precisa

de nada, não sente falta, não sente necessidade de algo para ser. Isso não significa que ele não tenha falta de algo no plano material, como um animal que sente fome. O que está em questão é o ser desse existente. É a sua dimensão ontológica. O em-si nunca coloca em questão seu ser fundamental. Ele já é algo. Disso, temos dois modos de ser, um que ainda não é tudo o que projeta ser e outro que não coloca esse projeto como necessidade. O segundo já é, o primeiro ainda não é. Dizer que algo ainda não é, não significa que ele é “puro nada”. Há uma diferença muito grande em vermos só o vazio de um jarro vazio e esse mesmo jarro sem nada que o preencha. O jarro vazio é um ser, mas um ser visto e concebido tanto naquilo que é quanto naquilo que não é. Ou seja, o jarro é um ser que sintetiza o barro e o vazio. Ele é essa síntese. Se a abertura que o caracteriza o “enche de ar”, tal abertura faz parte de seu ser. Se o jarro fosse uma forma feita de barro sem nenhuma abertura, ele não seria mais um jarro. Se sua parte aberta fosse preenchida por barro ele deixaria de ser o que é. Assim também temos com o para-si que é um ser que sintetiza o ser e o não-ser, o ser e o nada. O leitor poderia objetar que o vaso somente é barro. Que o ar não faz parte de seu ser. Mas um jarro não pode existir sem a sua abertura. A sua forma o faz assim. O seu ser existe assim. Um amontoado de barro não o torna um jarro. Se isso vale para um objeto, que não é uma consciência humana, vale também para o ser que é sua falta, que existe não só como um vazio de ser, mas que deseja preencher esse vazio, matar sua sede, atingir todas as coisas almejadas. Em fim, “ser Deus”.

O terceiro aspecto da ontologia sartreana aparece com a palavra Ser escrita com a letra S maiúscula. Esse Ser não é idêntico ao em-si nem ao para-si. Ao contrário, ele os envolve. Esses dois modos de ser fazem parte do Ser. Então, há um fundo de Ser na ontologia sartreana. Esses seres não surgem do nada e permanecem no nada. Ao contrário, ambos estão no Ser. A questão, para Sartre, é pensar como é possível o surgimento desses “pequenos lagos de não ser” que cotidianamente encontram-se nos seres, como a angústia, a distância, o sofrimento etc. A questão é conhecer a origem dessas negações. É por isso que a ontologia deve pensar um ser que torne possível a negação, visto que estamos rodeados de seres o tempo todo. Daí a necessidade de investigação do para-si que é o ser pelo qual a negação vem ao mundo. Mas essa negação não vive separada dos seres, ela os habita, como o verme na maçã.

O último aspecto que devemos ressaltar dessa citação é o fato de que os dois modos fundamentais de ser possuem suas particularidades e peculiaridades. Cada um existe ao seu modo, um é diferente do outro. Podemos dizer que o para-si existe não sendo o em-si. Mas esse modo de ser não é pura aniquilação, puro vazio, é um nada encravado em um ser que se chama para-si. Que por sua vez encontra-se no meio do Ser e rodeado de seres que existem na forma do em-si, testemunhado por outras existências para-si, pelas outras consciências. O que Sartre não pode afirmar é que o em-si e o para-si existem do mesmo modo. Se isso ocorresse, não haveria mais diferença ontológica entre eles, coisa e consciência seriam indiscerníveis, não haveria mais originalidade nem

singularidade. Sartre não é materialista a ponto de dizer que só temos um ser que habita o mundo, o ser da matéria. Simplesmente porque a consciência, para ele, não é matéria. Qualquer leitor de Bergson saberia disso. É contra toda a filosofia da substância pensante que Sartre formula sua teoria da consciência. Para ele, a consciência não poderia ser coisa porque isso a tornaria algo sem liberdade e sem intencionalidade.

Feitos esses esclarecimentos iniciais, podemos passar para a análise da resposta apresentada para o problema do dualismo. A argumentação mobilizada é muito complexa e intrincada. Teremos a oportunidade de abordar essa resposta em outro momento. Poderemos somente resumir o argumento fazendo uso, mais uma vez, de uma citação de *O Ser e o Nada*. Grifamos, contudo, que a melhor forma de conhecer a riqueza da resposta é ler o próprio texto de Sartre. Como nosso intuito não foi o de explicar a ontologia sartreana, mas somente enunciar a crítica de seus opositores, devemos recortar do segundo parágrafo da Conclusão as seguintes palavras:

Nossas investigações nos permitiram responder à primeira dessas questões: o Para-si e o Em-si estão reunidos em uma conexão sintética que nada mais é do que o próprio Para-si. Com efeito, o Para-si não constitui senão a pura nadificação do Em-si; é como um buraco de ser no âmago do Ser (...) o Para-si aparece como uma diminuta nadificação que se origina no cerne do Ser; e basta esta nadificação para que ocorra ao Em-si uma desordem total. Essa desordem

é o mundo (...). O Para-si não é um nada em geral, mas uma privação singular; constitui-se em privação *deste ser-aqui*. Portanto, não cabe interrogar a respeito da maneira como o Para-si pode unir-se ao Em-si, já que o Para-si não é, de forma alguma uma substância autônoma. (...) Se o cogito conduz necessariamente para fora de si, se a consciência é um declive deslizante no qual não podemos nos instalar sem sermos de imediato precipitados para fora, para o ser-Em-si, isso sucede porque a consciência não tem de per si qualquer suficiência de ser como subjetividade absoluta, e remete de saída à coisa. Não há ser para a consciência à parte desta obrigação precisa de ser intuição reveladora de alguma coisa (SARTRE, 1997, p. 753-754).

A escrita de Sartre fala por si. Todas as questões abordadas pela crítica de Waelhens são respondidas claramente nesse segundo parágrafo da Conclusão de *O Ser e o Nada*. Em suma, não podemos encontrar na ontologia de Sartre a defesa de qualquer tipo de dualismo. Se os seus críticos insistem em afirmar tal acusação, resta-nos somente dizer NÃO.

---

---

## NOTA

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia. Professor do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

## REFERÊNCIAS

BORNHEIM, G. A. *Sartre*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1984.

MERLEAU-PONTY, M. *A Estrutura do comportamento*. Precedido de “Uma filosofia da ambiguidade” de Alphonse de Waelhens. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. *As aventuras da dialética*. São Paulo, Martins Fontes, 2006(a).

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Martins Fontes, 1994.

MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. São Paulo, Martins Fontes, 1991.

MERLEAU-PONTY, M. *Textos selecionados*. Tradução de Marilena de Souza Chauí e outros. São Paulo, Abril Cultural, 1984. Col. Os Pensadores.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. Tradução de José Artur Gianotti e Armando M. d'Oliveira. São Paulo, Editora Perspectiva, 1971.

SARTRE, J. -P. *A Transcendência do ego*. Seguido de *Consciência de si e conhecimento de si*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa, Edições Colibri, 1994.

SARTRE, J. -P. *As palavras*. Tradução de J. Guinsburg. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984.

SARTRE, J. -P. *Crítica da razão dialética*. Tradução de Guilherme J. de F. Teixeira. Rio de Janeiro, Editora DP&A, 2002.

SARTRE, J. -P. *L'Être et le Néant*. Paris, Gallimard, 1943.

SARTRE, J. -P. *O Ser e o Nada*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, Editora Vozes, 1997.

SARTRE, J. -P. *Qu'est-ce que la littérature?* Paris, Gallimard, 1947.

SARTRE, J. -P. *Situações I*. Tradução de Cristina Prado. Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo, Cosac Naify, 2005.

SASS, S. D. *O Problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre*. Uberlândia, EDUFU, 2011.

# FOUCAULT, O PODER E A INFÂMIA

Giovana Carmo Temple<sup>1</sup>

**RESUMO:** Trata-se de problematizar as noções de soberania infame e de vida infame, respectivamente no curso *Les anormaux* e no texto *La vie des hommes infâmes*, passando pela análise da raridade do discurso, da mecânica grotesca do poder, da noção de infâmia. O objetivo é demonstrar, a partir da análise da noção de soberania infame e vida infame, de que modo o saber e o poder tornam o exercício do poder, a partir do século XVIII, inevitável.

**PALAVRAS-CHAVE:** Soberania Infame; Vida Infame; Poder.

**ABSTRACT:** It is to problematize the notions of sovereignty infamous and infamous life, respectively in the course *Les anormaux* and text *La vie des hommes infamous*, through analysis of the rarity of the speech, the grotesque mechanical power, the notion of infamy. The objective is to demonstrate, through the analysis of the notion of infamous sovereignty and the infamous life, how knowledge and power make the exercise of power, from the eighteenth century, inevitable.

**KEYWORDS:** Sovereignty Infamous; Infamous Life; Power.

## A MAJESTAS E A INFÂMIA

A proposta deste texto é a de problematizar a inevitabilidade do exercício do poder a partir do século XVIII, por meio da análise das práticas e dos mecanismos de exercício do poder que Foucault apresenta para o exercício da soberania infame e da vida infame. Para tanto, dois textos serão centrais: o curso de 1974-1975, *Les Anormaux*, no qual Foucault (1999) expõe o conceito de soberania infame, e o texto de 1977, *La vie des hommes infâmes* (FOUCAULT, 1994b, p. 237), sobre o qual nos ateremos mais adiante quando tratarmos da noção de vida infame.

Logo no início do curso de 1974-1975 Foucault historiciza o momento em que, no final do século XVIII, o sistema judiciário deixa de formular o veredicto de sua decisão pela média aritmética obtida a partir das provas reunidas contra o acusado — o que permitia ao juiz estabelecer uma pena proporcional às provas reunidas contra o acusado — e institucionaliza o princípio da convicção íntima. Com a aplicação deste princípio, a responsabilidade penal é imputada considerando: primeiro, a certeza total da culpa, não havendo mais proporcionalidade entre a pena e a quantidade de provas reunidas contra o acusado; segundo, a prova será válida perante a justiça desde que ela seja demonstrável; terceiro, a prova demonstrável será reconhecida como válida se for capaz de convencer qualquer sujeito (FOUCAULT, 1999, p. 8-9). Trata-se, para Foucault (Ibid., p. 9), de um sistema da prova legal pautado por um “regime da verdade universal”.

Todavia, nesta mudança na prática penal — diferentemente do que se previa com a aplicação do princípio da convicção íntima no final do século XVIII — não é o regime da verdade universal que passa a direcionar a decisão judicial, mas sim práticas que objetivam falsear o princípio da convicção íntima. A primeira prática a falsear este princípio é operacionalizada pelas circunstâncias atenuantes: havendo muitas provas contra o acusado, mas não a certeza, a circunstância atenuante permite aplicar uma pena inferior àquela prevista para o crime em questão (FOUCAULT, 1999, p. 10). Procedimento próximo daquele aplicado no início do século XVIII pela média aritmética da demonstração da culpa. A segunda prática — e que será problematizada por Foucault (Ibid. p. 11) no interior da temática da soberania infame — frustra o princípio da convicção ao comprovar que para os mecanismos de exercício do poder judiciário “certas provas têm, em si, efeitos de verdade”.

Propõe, então, Foucault (1999, p. 9) a análise das estratégias de poder e de saber que colocam em funcionamento a prática penal judiciária. Pontualmente, trata-se de compreender de que modo a produção da verdade judiciária é constituída por enunciados que possuem estatuto de discursos verdadeiros e que, portanto, terão efeitos de poder. Atemo-nos um instante na análise do enunciado e dos discursos de verdade, considerando, primeiramente, o sentido que Foucault (1969, p. 155-158) atribui à “raridade” do discurso. Para Foucault (1969, p. 39), analisar a raridade do discurso é questionar “como apareceu um determinado enunciado, e não outro em seu lugar”. Ainda, é problematizar por que determinado enunciado ganha visibilidade, torna-se único e acaba

por naturalizar um determinado acontecimento. É a possibilidade de analisar o discurso a partir da dispersão. O que significa considerar todos os outros enunciados que foram silenciados, arquivados, esquecidos, para que um determinado enunciado pudesse prevalecer. Aqui, o enunciado deve ser compreendido como aquilo que é formulado, em termos discursivos, sobre determinado acontecimento (FOUCAULT, 1969, p. 161). A análise enunciativa proposta por Foucault, ao considerar a raridade do enunciado, nos remete às práticas restritivas das palavras. Entre as quais se destaca a “vontade de verdade”<sup>2</sup>. Procedimento de exclusão do discurso que tem por finalidade limitar a um discurso (verdadeiro) as infinitas possibilidades de enunciar um acontecimento. Em poucas palavras, discurso raro é o discurso que se torna instrumento para que a verdade possa ser dita. Para ilustrar, retomemos o exemplo de Foucault em *Theatrum philosophicum* (1994a, p. 82) que, na esteira das análises propostas por Deleuze em *Lógica do Sentido* (2007), afirma que enquanto se mantiver fixado pelo verbo — “morrer”, “viver”, “ruborizar”, “crescer”, “diminuir” etc. — o acontecimento permanece infinitamente no tempo presente. Assim, morrer é um acontecimento, mas estar morto é um estado de coisa passível de ser verdadeiro ou falso.

Segue-se daí a possibilidade de exemplificarmos, na atmosfera foucaultiana, que a afirmação “João enlouquece” permanece como um acontecimento. Já o enunciado “João é louco” equivale a tomar o acontecimento como propriedade do sujeito. Vemos assim, que a “vontade de verdade” (FOUCAULT, 1971, p. 20) tem como prerrogativa definir qual discurso deve ser verdadeiro. Isso porque, além de ser constituída, atualizada e orientada pelo conjunto de

práticas relacionadas ao saber — como a pedagogia, a psicanálise, a pedagogia etc. —, a “vontade de verdade” é operacionalizada pelas estratégias de poder que direcionam o saber. Daí a importância do saber enquanto estratégia de exercício do poder: estabelecer a distinção entre razão e desrazão, normal e anormal, científico e não científico, lícito e ilícito. Assim, ao regular a dispersão do acontecimento, o enunciado acaba por ser aquele que limita as infinitas possibilidades de dizer algo sobre o acontecimento. Nesta perspectiva, a análise da raridade do enunciado implica na compreensão de que o enunciado não é o acontecimento, mas aquilo que é formulado, em termos discursivos, sobre determinado acontecimento<sup>3</sup>.

Do exposto, compreendemos porque as provas produzidas pelos relatórios ou depoimentos policiais terão certamente maior veracidade frente a qualquer outro relatório ou depoimento. Mas, como analisar aqueles discursos que, embora sejam discursos de verdade, detêm efeitos de poder que sua qualidade intrínseca deveria privá-los? Em outras palavras, se é inerente à função policial a produção de relatórios ou depoimentos, os quais têm por objetivo colaborar na produção da verdade judiciária, o que dizer quando esta é pautada por um exame médico psiquiátrico que, embora tenha estatuto de discurso de verdade, é absolutamente alheio às especificidades do saber jurídico?

Ora, afirmar que Foucault, temos aqui um exemplo de como o poder opera de forma “grotesca”, “ubuesca”. Sobre esta questão, afirma Foucault (2001, p. 15): “de minha parte, procurei estudar os efeitos de poder que são produzidos, na realidade, por um discurso que é ao mesmo tempo

estatutário e desqualificado”. É estatutário porque é um discurso de verdade. E é desqualificado porque não é função do sujeito que produz este discurso dizer a verdade sobre temas específicos — como crime, delito, infração, lei, responsabilidade — que escapam da competência do seu saber. Ao mostrar de que modo a medicina psiquiátrica é alheia à especificidade do saber jurídico, Foucault revela que a intervenção do discurso produzido por este saber em matéria penal altera, inclusive, a natureza do delito. Na realidade, é este o efeito do poder que torna o saber médico psiquiátrico grotesco. Isso porque, o discurso de verdade produzido pelo saber médico psiquiátrico em matéria penal faz com que o delito deixe de ser objetivamente um crime para se tornar uma característica da natureza do criminoso. Aqui, o crime dobra-se sobre o sujeito contraventor e o sujeito contraventor dobra-se sobre o crime. É na camada espessa da motivação que este saber médico psiquiátrico contextualizará o delito.

Passamos, assim, da prova objetiva exigida pela lei — como o corpo esfaqueado, estrangulado, a genitália estuprada — para as motivações que são tomadas como causa, origem, do delito. Entre as quais, retomando os exemplos de Foucault (2001, p. 15), temos: “imaturidade psicológica”, “personalidade pouco estruturada”, “má apreciação do real”, “profundo desequilíbrio psicológico”, “produção imaginária”, “manifestação de um orgulho perverso”. Desta maneira, não é mais simplesmente o delito que se pune, mas aquilo que o exame médico psiquiátrico identifica como causa do delito. O que significa

que o exame médico psiquiátrico em matéria penal não avalia, por meio de um discurso de verdade, o crime propriamente cometido. A tentativa que não cessa é a de formular um discurso científico que comprove a responsabilidade criminal considerando a infração moral. Trata-se de comprovar o quanto o indivíduo sempre se pareceu com o crime cometido, o quanto seu desejo esteve margeando a infração penal em decorrência de seu “defeito” moral.

Portanto, não é o crime que se torna objeto de estudo, mas a transgressão moral cometida pelo infrator. Decorre daí ao menos dois efeitos de poder simultâneos dos exames médicos psiquiátricos. O primeiro efeito faz com que a infração deixe de ser apenas infração penal para inscrevê-la como traço da personalidade do acusado, comprovando, então, que o crime sempre esteve presente, ainda que não consumado, nas ações deste infrator. O segundo efeito busca, por meio da punição penal, a correção de uma infração moral. Destaca-se, portanto, que o discurso de verdade proferido pelo exame médico psiquiátrico não se aplica a uma infração penal, uma vez que, como explica Foucault (1999, p. 16), “nenhuma lei impede ninguém de ser desequilibrado afetivamente, nenhuma lei impede ninguém de ter distúrbios emocionais, nenhuma lei impede ninguém de ter um orgulho pervertido, e não há medidas legais contra o erotatismo”. Com esta prática (do discurso médico psiquiátrico em matéria penal) que falseia o princípio da convicção íntima, o juiz não mais condena o crime, mas “as condutas irregulares, que terão sido propostas como a causa, o ponto de origem,

o lugar de formação do crime, e que dele não foram mais que o duplo psicológico e moral” (FOUCAULT, 1999, p. 17). E não por outro motivo senão porque o discurso do exame médico psiquiátrico é formulado por um sujeito que possui reconhecimento científico decorrente do seu saber, o qual (acredita-se) revelará a verdade apta a convencer o juiz. Contudo, é um discurso de verdade acerca de uma infração moral que incide sobre uma ilegalidade que não é moral, mas penal. Daí porque este exame médico psiquiátrico em matéria penal é grotesco: os seus efeitos de poder – entre os quais estão a condenação ou absolvição do condenado – são possíveis a partir de uma saber desqualificado em matéria penal. Para ilustrar o grotesco deste discurso, eis o exame médico psiquiátrico, formulado por três psiquiatras, que decidiu pela condenação de um acusado de assassinar sua amante em 29 de maio de 1960:

Ao lado do desejo de surpreender, o gosto de dominar, de comandar, de exercer seu poder (que é outra manifestação do orgulho) apareceu bem cedo em R., que desde a infância tiranizava os pais fazendo cenas ante a menor contrariedade e que, já no secundário, tentava induzir seus colegas a matar aula. O gosto pelas armas de fogo e pelos automóveis, a paixão pelo jogo também foram muito precoces nele. No secundário, já exibia revólveres. Encontramo-lo brincando com uma pistola numa livraria-papelaria. Mais tarde, ele colecionava as armas, tomava emprestadas, traficava e desfrutava dessa sensação reconfortante de poder e superioridade que o porte de uma arma de fogo dá aos fracos. Do mesmo modo as motocicletas, depois os carros velozes, que ele

parece ter assumido em larga escala e que sempre dirigia o mais depressa possível, contribuíram para satisfazer, de forma muito imperfeita de resto, seu apetite de dominação. (FOUCAULT, 1999, p. 18-19)

Como afirma Foucault (1999, p. 7), é este um discurso que pode matar, é um discurso de verdade e, por fim, um discurso que faz rir. Ou, em uma só palavra, é um discurso “grotesco” (Ibid. p. 12) já que seus efeitos decorrem da desqualificação de quem o formula. A hipótese foucaultiana é a de que essa “mecânica grotesca do poder”<sup>4</sup> é um procedimento para o exercício do poder, para o exercício da soberania, praticado desde a soberania arbitrária até ao exercício da burocracia ocidental. É, assim, que “a máquina administrativa, com seus efeitos de poder incontornáveis, passa pelo funcionário medíocre, nulo, imbecil, com caspa, ridículo, puído, pobre, improdutivo” (FOUCAULT, 2001, p. 13). Ou, ainda, que:

em nossa sociedade, de Nero (que talvez seja a primeira grande figura iniciadora do soberano infame) até o homenzinho de mãos trêmulas que, no fundo de seu *bunker*, coroado por quarenta milhões de mortos, não pedia mais que duas coisas: que todo o resto fosse destruído acima dele e que lhe trouxessem, até ele arrebentar, doces de chocolate – vocês têm todo um enorme funcionamento do soberano infame (FOUCAULT, 1999, p. 14).

Estes exemplos do exercício da soberania infame explicitam duas questões justapostas, a saber: que por ser abjeto, infame,

o poder é inevitável, ou melhor, o exercício do poder é inevitável; e que por ser inevitável qualquer um pode exercê-lo, inclusive de forma desqualificada. Devemos definir, então, o sentido desta soberania infame, a qual, ao que tudo indica, deve ser compreendida a partir da característica grotesca que Foucault (1999, p.37) atribui àquele indivíduo ou discurso deter “por estatuto efeitos de poder de que sua qualidade intrínseca deveria privá-lo”. Expliquemo-nos na esteira da abertura ao tema posta por Foucault: o exame psiquiátrico em matéria penal, ainda que faça a costura entre o saber médico e o judiciário, adultera a especificidades destas ciências. Isso porque, não é de responsabilidade científica destes saberes patologizar a conduta moral do condenado para tomá-la como prova jurídica por meio da qual se definirá pela culpa ou não do infrator. Daí que, para Foucault:

Não é a delinqüentes ou a inocentes que o exame médico-legal se dirige, não é a doentes opostos a não doentes. É a algo que está, a meu ver, na categoria dos ‘anormais’; ou, se preferirem, não é no campo da oposição, mas sim no da gradação do normal ao anormal que se desenrola efetivamente o exame médico-legal (FOUCAULT, 1999, p. 38).

O discurso do exame médico é, portanto, um discurso de verdade que não incide sobre o delito, mas sobre a infração moral que este discurso atribui ao infrator. Da análise da soberania infame, defrontamo-nos com uma temática cara à Foucault. Trata-se da análise de como o poder se exerce, particularmente no final do século XVIII:

quais são as suas práticas e os seus mecanismos, os quais garantem, inclusive, a alternância do exercício do poder. Assim, para Foucault (1999, p. 47), a realidade a qual “somos contemporâneos desde pelo menos o fim do século XVIII”, é a de que o exercício do poder não funciona exclusivamente como no modelo de sociedade de castas. O poder é múltiplo, circula, permite alternância e, por isso mesmo, é exercido de forma desqualificada. Daí porque a questão não envolve a análise de um poder específico, mas sim do poder e seu exercício por meio de uma soberania infame. Ou seja, a soberania infame está atrelada ao exercício do poder, independente de ser ele exercido pelo juiz, pelo psiquiatra, pelo educador, pelo policial etc. Justamente pelo poder ser inevitável é que ele encontra seus efeitos multiplicados por alguém que é absolutamente desqualificado para exercê-lo. O administrador burocrata visionado por Kafka, por exemplo, é infame na medida em que o exercício do seu poder não se efetiva apenas para o uso restrito de sua função, mas a extrapola quando cria condições escusas para prejudicar aquele que de seu trabalho depende. Ainda, a soberania é infame quando o policial se vale de seu poder para coagir, perseguir, torturar e assassinar. A soberania é infame, também, quando o educar exerce o poder de forma coercitiva, adestrando o corpo, homogeneizando os desejos etc.

### O MURMÚRIO E A INFÂMIA

Do exposto, vemos que no curso *Les anormaux* (1999) a noção de soberania infame tem um função muito precisa:

a de denunciar o exercício grotesco do poder quando seus efeitos decorrem do exercício de poder (discurso de verdade) desqualificado de quem os produz. É assim que compreendemos como o exame médico psiquiátrico patologizou, não apenas o crime, mas também o condenado, por meio de um discurso moral. Utilizando-se da veracidade presumível de seu discurso de verdade, o saber psiquiátrico produziu efeitos de poder incompatíveis com as qualidades intrínsecas de seu saber, estabelecendo, para tanto, uma dicotomia que considera a gradação do normal ao anormal. Pontualmente, no curso de 1974-75 a infâmia relaciona-se ao efeito grotesco do poder, considerando os efeitos do exercício de um poder desqualificado, infame, abjeto.

Já no texto de 1977, *La vie des hommes infâmes* (1994b) o cenário no qual a noção de infâmia é analisada é outro. Aqui é possível perceber que é com leveza, desenvoltura e mesmo uma “discreta alegria” (DELEUZE, 1992, p. 134), que Foucault analisa a noção de vida infame. Com relação a estas vidas infames, Foucault (1994b, p. 239) as concebe como poemas-vidas: trata-se de fragmentos de vida, de personagens que efetivamente existiram, que foram registradas de alguma forma e cujos registros revelam existências entremeadas pela desgraça, raiva e incerta loucura (Ibid., 239).

Para evitar comparações inexatas, também não são biografias infames ficcionais que Foucault evidencia, como aquelas apresentadas por Borges no livro *História Universal da Infâmia* (2012). Contudo, a vida infame retratada por Foucault não se diferencia da explicitada por Borges por ser mais real, mas por se referir a vidas infames apreendidas por

diferentes mecanismos de exercício do poder. Nas palavras de Foucault (1994b, p. 242):

Nos textos que se lerão mais adiante, a existência desses homens e dessas mulheres remete exatamente ao que deles foi dito; do que eles foram ou do que fizeram nada subsiste, exceto em poucas frases. Aqui, é a raridade e não a prolixidade que faz com que real e ficção se equivalham.

Eis que nos deparamos, novamente, no texto de Foucault, com a noção de raridade. A vida destes infames é pensada em sua raridade porque são conhecidas apenas nos poucos momentos em que ocupam os processos, os relatórios policiais, os registros institucionais quaisquer que sejam eles. Ou seja, é rara no momento em que esta vida infame — insignificante e marginal — se torna conhecida e possível de ser apreendida por meio das práticas de exercício do poder. Como já vínhamos explicitando, é a prática do discurso de verdade que torna o enunciado raro ao controlar, dominar e refrear a aleatoriedade do acontecimento. Por isso, os enunciados raros que Foucault retoma no texto de 1977 registram aquilo que foi “dito um dia” destas vidas infames. Sobre o “clarão do poder” responsável pelo desvelamento destas vidas infames, eis o que afirma Foucault (1994b, p. 242-243):

Foi preciso, primeiramente, um jogo de circunstâncias que, contra qualquer expectativa, atraíram sobre o indivíduo o mais obscuro, sobre sua vida medíocre, sobre seus erros afinal bastante comuns o olhar do poder e o clamor de sua cólera: o acaso que fez

com que a vigilância dos responsáveis ou das instituições, destinada sem dúvida a apagar qualquer desordem, tenha detido este de preferência àquele, esse monge escandaloso, essa mulher espancada, esse bêbado inveterado e furioso, esse vendedor brigão, e não tantos outros, ao lado destes, cujo barulho não era menor. E depois foi preciso que entre tantos documentos perdidos e dispersos fosse este e não outro que tivesse chegado até nós e que fosse encontrado e lido. De modo que entre essas pessoas sem importância e nós que não temos mais do que elas, nenhuma relação de necessidade. Nada tornava provável que elas surgissem das sombras, elas mais do que outras, com sua vida e suas desgraças. Divertamo-nos, se quisermos, vendo aí uma revanche: a chance que permite que essas pessoas absolutamente sem glória surjam do meio de tantos mortos, gesticulem ainda, continuem manifestando sua raiva, sua aflição ou sua invencível obstinação em divagar, compensa talvez o azar que lançara sobre elas, apesar de sua modéstia e de seu anonimato, o clarão do poder.

Estas vidas não são infames, nos advertirá Foucault (1994b, p. 243), porque sua existência marginal lhes tenha rendido uma “modalidade da universal fama”. Trata-se de homens infames no sentido estrito: “eles não mais existem senão através das poucas palavras terríveis que eram destinadas a torná-los indignos, para sempre, da memória dos homens” (Ibid., p. 243). Não por acaso, os registros destas vidas infames datam dos séculos XVII e XVIII, momento em que há um relaxamento do poder exercido pelo cristianismo e o aumento das práticas disciplinares por diferentes agenciamentos administrativos. Assim é que o conhecimento das faltas

banais, bem como das experiências mais indignas, extrapola o confessionário para compor os arquivos, os registros, os relatórios etc., que serão utilizados como estratégias disciplinares da burocracia administrativa (Ibid., p. 245). Entre estas estratégias Foucault destaca as cartas régias (*lettre de cachete*), por meio das quais se ordenavam os internamentos e as prisões. O interessante, destaca Foucault, é que estas ordens não eram, em sua maioria, decisões arbitrárias do soberano. Mas, eram solicitações endereçadas ao rei pelos súditos que — ao retratarem seus infortúnios pessoais, desordens familiares — manifestavam o desejo de internamento e prisão de seus familiares, vizinhos, conhecidos e amigos. Assim é que esposas enganadas, filhos abandonados pelos pais, pais maltratados pelos filhos, recorriam às cartas régias solicitando a intervenção do exercício do poder sobre suas vidas infames. Como é o caso exemplificado por Foucault (1994b, p. 245) “de um jovem estróina, mau filho e devasso”:

É um monstro de libertinagem e de impiedade [...]. Usuário de todos os vícios: tratante, indócil, impetuoso, violento, capaz de atentar contra a vida de seu próprio pai com propósito deliberado [...] sempre de sociedade com as mulheres do nível mais baixo de prostituição. Tudo o que se lhe apresenta de suas vigarices e de seus desregramentos não causa nenhuma impressão em seu coração; ele só responde através de um sorriso de celerado que faz conhecer sua insensibilidade, e ocasiona apreender que ele seja incurável.

A questão que nos interessa aqui destacar não é a punição que poderia recair sobre este “monstro de libertinagem”.

Mas, o mecanismo de poder que promove esta punição. Isso porque, os súditos, seduzidos pela possibilidade de utilizar o exercício do poder em seu benefício, não apenas revelam suas vidas infames, mas tornam um instrumento de exercício do poder tão temível (como as cartas régias) em objeto de desejo. Não apenas isso, pois a possibilidade de exercer o poder soberano, beneficiando-se de seus efeitos, faz com que o súdito passe a compactuar com as estratégias de exercício deste poder. Ao retomar estes exemplos de vidas infames denunciadas pelos familiares, amigos etc., Foucault ilustra a dimensão móvel, instável e múltipla do exercício do poder. Aqui, apresenta-se para nós o modo pelo qual nos seduzimos pelo exercício do poder e, ao mesmo tempo, o seduzimos na medida em que nos esforçamos para dele nos apropriarmos, e o utilizarmos para nossa satisfação. Em poucas palavras, a vida infame é tornada rara não exclusivamente pela vontade do rei, mas por aquele que se mostra hábil o bastante para utilizar as estratégias de poder em seu benefício.

Do exposto, parece-nos possível dimensionar a noção de infâmia a partir das diferentes estratégias de exercício do poder. A vida infame corresponde às histórias insignificantes do cotidiano que, se não tivessem sido enquadradas, arquivadas, registradas (diga-se: tornadas raras pelo discurso), permaneceriam no mutismo. Contudo, com relação àquele que denuncia a vida infame, que solicita ao rei a ordem de prisão ou internamento, aquele que utiliza as estratégias de poder a seu favor, delatando a vida infame, parece-nos que, neste caso, estamos mais próximos de uma soberania infame. Decorrente do exercício grotesco do poder, o efeito de poder da soberania infame é ilimitado. Afirmação plausível se considerarmos que os

exames médicos psiquiátricos, em matéria penal, produzem um discurso de verdade que pode tornar todo e qualquer acontecimento um defeito moral do sujeito. Assim, tendo como parâmetro a gradação entre o normal e o anormal, este exercício grotesco da soberania identifica a motivação para o crime penal em um defeito moral reconhecido em ações anormais. Dentre as quais: “brincar com armas de madeira”, “cortar cabeça dos repolhos”, “magoar os pais”, “matar aula” (FOUCAULT, 2001, p. 34). Se este exercício do poder é inegavelmente grotesco, o mesmo não podemos afirmar das vidas infames, marcadas pela raiva, exclusão, marginalização. Vidas infames que conhecemos pelo exercício das estratégias de poder e que pode revelar, por sua vez, o exercício de uma soberania infame. Por fim, se há algo em comum entre a noção de soberania infame e a de vida infame é a constatação foucaultiana de que o Classicismo, ao organizar novas relações entre o saber e o poder, aperfeiçoou uma técnica de poder que o tornou inevitável (FOUCAULT, 1999, p. 61).

---

---

## NOTAS

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia. Professora adjunta da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

<sup>2</sup> Afirma Foucault (1971, p. 20-21): “Enfim, creio que essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre os outros discursos — e estou sempre falando de nossa sociedade- uma espécie de pressão e como que um poder de coerção. Penso na maneira como a literatura ocidental teve de buscar apoio, durante séculos, no natural, no

verossímil, na sinceridade, na ciência também — em suma, no discurso verdadeiro. Penso igualmente, na maneira como as práticas econômicas, codificadas como preceitos ou receitas, eventualmente como moral, procuraram, desde o século XVI, fundamentar-se, racionalizar-se e justificar-se a partir de uma teoria das riquezas e da produção; penso ainda na maneira como um conjunto tão prescritivo quanto o sistema penal procurou seus suportes ou sua justificação, primeiro, é certo, em uma teoria do direito, depois, a partir do século XIX, em um saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico: como se a própria palavra da lei não pudesse mais ser autorizada, em nossa sociedade, senão por um discurso de verdade”.

<sup>3</sup>Sobre a análise dos enunciados, eis a afirmação de Foucault (1969, p. 161): “A análise dos enunciados se efetua, pois, sem referência a um cogito. Não coloca a questão de quem fala, se manifesta ou se oculta no que diz, quem exerce tomando a palavra sua liberdade soberana, ou se submete sem sabê-lo a coações que percebe mal. Ela situa-se, de fato, no nível do ‘diz-se’ – e isso não deve ser entendido como uma espécie de opinião comum, de representação coletiva que se imporia a todo indivíduo, nem como uma grande voz anônima que falaria necessariamente através dos discursos de cada um; mas como o conjunto das coisas ditas, as relações, as regularidades e as transformações que podem aí ser observadas, o domínio do qual certas figuras e certos entrecruzamentos indicam o lugar singular de um sujeito falante e podem receber o nome de um autor. ‘Não importa quem fala’, mas o que ele diz não é dito de qualquer lugar. É considerado, necessariamente, no jogo de uma exterioridade”.

<sup>4</sup>Afirma Foucault (2001, p.12): “Afinal de contas, essa mecânica grotesca do poder, ou essa engrenagem do grotesco na mecânica do poder é antiquíssima nas estruturas, no funcionamento político das nossas sociedades, Vocês têm exemplos relevantes disso na história romana, essencialmente na história do Império romano, onde essa desqualificação quase teatral do ponto de origem, do ponto de contato de todos os efeitos de poder na pessoa do imperador foi precisamente uma maneira, se não exatamente de governar, pelo menos de dominar; essa desqualificação que faz aquele que é detentor da *majestas* — desse algo mais de poder em relação a todo poder, qualquer que seja ele — ser ao mesmo tempo, em sua pessoa, em seu personagem, em sua realidade física, em seus trajes, em seu gesto, em seu corpo, em sua sexualidade, em sua maneira de ser, um personagem infame, grotesco, ridículo”.

## REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. *Conversações* (1972-1990). Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. v. 2. Paris : Gallimard, 1994a.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. v. 3. Paris : Gallimard, 1994b.

FOUCAULT, Michel. *Les anormaux: cours au Collège de France* (1974-1975). Paris :Gallimard: Seuil, 1999.

FOUCAULT, Michel. *L'Ordre du Discours*. Paris : Gallimard, 1971.

FOUCAULT, Michel. *Surveiller et Punir*. Paris : Gallimard, 1975.

FOUCAULT, Michel. *L'Archeologie du Savoir*. Paris : Gallimard, 1969.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Folie à L'Age Classique*. Paris: Gallimard, 1972.



# ARQUEOLOGIA DA PSICOLOGIA E EXISTENCIAL- HUMANISMO EM FOUCAULT: REARTICULAÇÕES E POSSIBILIDADES

Fernando de Almeida Silveira<sup>1</sup>

**RESUMO:** Michel Foucault investigou os discursos da Psicologia enquanto emergências epistêmicas do pensamento moderno, as quais deram origem às ciências humanas em geral. Esta pesquisa teve por objetivo examinar a ordem do discurso foucaultiano sobre a Psicologia em sua fase arqueológica, focalizando seus artigos *Filosofia e Psicologia* (1965) e *A Psicologia de 1850 a 1950* (1957), relevando a questão do existencial-humanismo em Foucault. Foucault destaca que a prática psicológica a conduziu ao abandono do positivismo e à inclusão das descontinuidades existenciais e ontológicas do sujeito psicológico, em seu arcabouço discursivo. Porém, tal deslocamento epistêmico pode provocar, ao máximo, efeitos discursivos de esquiva da ambiguidade coextensiva à existência humana e, em seus limites, efeitos de transposição e de travestismo desta ambiguidade, sob as vestes ilusoriamente renovadas de tais novos arranjos discursivos existenciais-humanistas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Foucault; Psicologia Humanista; Epistemologia; Subjetivação.

**ABSTRACT:** Michel Foucault investigates the discourses of Psychology as epistemic emergences in modern thought, which has produced the human sciences in general. This research investigates Foucault's order of discourse on Psychology in his archaeological phase, focusing on his articles *Philosophy and Psychology* (1965) and *Psychology from 1850 to 1950* (1957), highlighting the issue of existential-humanism in Foucault. Foucault emphasizes that psychological practice led to the abandonment of positivism and the inclusion of existential and ontological discontinuities of psychological subject, in its discursive framework. However, this epistemic displacement can cause, to the fullest, discursive effects of a degree of coextensive ambiguity to the human existence and its limits, the effects of transposition and transvestism from this ambiguity, in the guise of such renewed illusory new discursive existential-humanistic arrangements.

**KEYWORDS:** Foucault; humanistic psychology; epistemology; subjectivation.

Em seu artigo *Resposta a Uma Questão* (1968), ao discorrer sobre as características dos seus estudos sobre a produção dos discursos na História do Pensamento Ocidental — desenvolvidos na década de sessenta em livros, tais como, *História da Loucura* (1961), *As Palavras e as Coisas* (1966) e *Arqueologia do Saber* (1969) —, Foucault (1968) esclarece que seu trabalho é uma tentativa de introduzir “a diversidade dos sistemas e o jogo das descontinuidades na história dos discursos” (p. 67).

Para tanto, Foucault intenciona investigar a pluralidade dos sistemas de discursos do senso comum, dos saberes pré-científicos e da ciência propriamente dita, em suas evoluções descontínuas e imbricações multifacetadas, em uma abordagem arqueológica complexa, que não só investiga a individualização de cada discurso, saber ou ciência historicamente situada, mas intenciona, segundo o próprio Foucault, um estudo “mais enigmático” (p. 58), conforme os exemplos a seguir:

Quando se fala da psiquiatria, ou da medicina, da gramática, da biologia, ou da economia, de que se fala? Que são estas curiosas unidades que se acredita poder reconhecer ao primeiro olhar, mas em relação às quais ficaríamos bem embaraçados para definir os limites? Unidades entre as quais algumas parecem remontar ao fundo de nossa história (a medicina não menos que as matemáticas), enquanto que outras apareceram recentemente (a economia, a psiquiatria), e outras, talvez, desapareceram (a casuística). Unidades aonde vêm se inscrever indefinidamente enunciados novos e que se encontram sempre modificadas por eles (estranha unidade da sociologia ou da psicologia que

desde seu nascimento não pararam de recomeçar)  
(FOUCAULT, 1968, p. 58).

Ou seja, compreendemos que o que está em jogo na questão da formação dos discursos para Foucault é a sua suspeita, que questiona a emergência histórica de cada unidade discursiva enquanto um sistema de saber fechado e naturalizadamente evidente. Em contrapartida, Foucault passa, então, a analisá-los em seus jogos de produção enviesados e, muitas vezes, mutuamente inter-relacionados, só discerníveis a partir da pesquisa de amplos momentos históricos, muitas vezes de difícil elucidação global pelo sujeito cognoscente, em determinado “aqui-agora” da História da Humanidade.

Nas palavras de Foucault (1968), “eu estudei, cada um a sua vez, conjuntos de discursos; eu os caracterizei; eu defini jogos de regras, transformações, limiares, mudanças; eu os compus entre si, eu descrevi feixes de relações” (p. 61).

Aliás, é importante ressaltar que, para Foucault, a constituição dos referidos feixes de relações, entre os variados discursos de determinada época, pressupõe a compreensão de que a sua decorrente *epistémè* não seja considerada feito a “soma de seus conhecimentos, ou estilo geral de pesquisas, mas o afastamento, as distâncias, as oposições, as diferenças, as relações de seus múltiplos discursos científicos” (Foucault, 1968, p. 60). De tal forma que a *epistémè* de uma época não é nem “a soma de seus conhecimentos, ou o estilo geral de suas pesquisas” (Foucault, 1968, p. 60), nem uma “espécie de grande teoria subjacente” (p. 60), ou a grande e única história contínua das ciências, mas

sim, “um espaço de dispersão, é um campo aberto e, sem dúvida, indefinidamente descritível de relações” (p. 60), no qual a Psicologia ocupa espaço com sua historicidade própria, em constante mutação.

Por sua vez, é possível reconhecer, na diversidade dos saberes estudados por Foucault, a Psicologia enquanto uma das singulares unidades de discursos historicamente situados, que demandam um estudo atento para o reconhecimento de sua específica individualização, conforme propomos realizar, através deste trabalho sobre Foucault.

Devido à importância da Psicologia em Foucault, este trabalho investiga a ordem do discurso foucaultiano sobre a Psicologia enquanto emergência epistêmica do pensamento moderno, produtor das ciências humanas em geral, em sua fase arqueológica, nos seus artigos *Filosofia e Psicologia* e *A Psicologia de 1850 a 1950*.

Desta forma, estudaremos a noção de Psicologia (como também e simultaneamente, em sentido amplo, os saberes psis em geral, com destaque a Psicanálise e a Psiquiatria), na arqueologia de Foucault, em sua entrevista, redigida sob a forma de artigo, *Filosofia e Psicologia* (1965) e em *A Psicologia de 1850 a 1950* (1957).

Neste horizonte temático, será feita a arqueologia de vários ramos dos saberes psis, tanto no contexto multifacetado desta cartografia dos discursos psicológicos, efetuada por Foucault, quanto na conclusão.

Destaca-se, a partir da apresentação deste mosaico epistêmico, a investigação mais detida sobre a compreensão de Foucault

sobre a Psicologia Existencial-Humanista, principalmente nos artigos estudados em questão.

## A PSICOLOGIA ENQUANTO FORMA CULTURAL

Na entrevista televisiva *Filosofia e Psicologia* (1965), Foucault esclarece qual é a sua concepção sobre o campo epistemológico da Psicologia, seja em relação à filosofia, seja na dinâmica interna dos saberes que a constituem. Trata-se de texto bem elucidativo, na medida em que a multiplicidade dos saberes psicológicos — psicologia, psiquiatria, psicanálise — é abordada muitas vezes de maneira difusa nos seus outros trabalhos, tanto anteriores como posteriores.

Nessa entrevista, Foucault considera desnecessário definir a psicologia como ciência, mas prefere reconhecê-la enquanto “forma cultural”. Ela se inscreveria, enquanto fenômeno cultural do pensamento ocidental, em correlação aos discursos da “confissão, a casuística, os diálogos, os discursos, os arrazoados que se podiam pronunciar em certos ambientes na Idade Média, nas cortes de amor, ou ainda nos salões do preciosismo do século XVII” (FOUCAULT, 2002b, p. 220).

Partindo do pressuposto de que a filosofia é “a forma cultural mais geral do Ocidente” (FOUCAULT, 2002b, p. 220), Foucault ressalta que tanto a psicologia, desde o século XIX, como as ciências humanas em geral, estão entrelaçadas com a filosofia.

No que se refere aos estudos da alma e do pensamento, Foucault destaca que análise feita pela filosofia de tais enunciados,

se revestia de certo obscurantismo e vacuidade, de forma a considerar legítimo que as ciências humanas se apropriem da referida investigação da alma e do pensamento, mal investigada pela filosofia. Neste sentido, Foucault diz que “as ciências humanas ocupariam, com todo direito, esse domínio um pouco vago que fora assinalado, mas abandonado como um terreno inculto pela filosofia” (FOUCAULT, 2002b p. 221), através de um “modo claro, lúcido e positivo” (FOUCAULT, 2002b, p. 221).

O que está em jogo é a transposição de uma análise ontológica e obscura da filosofia da alma para outra perspectiva filosófica, apropriada pelas ciências humanas (no que nos interessa, a psicologia), que seria uma abordagem científica e positivista das questões do psiquismo, em coerência com o projeto antropológico das ciências da finitude do homem.

Em contrapartida, é este positivismo filosófico dos assuntos da alma que permite que a filosofia se torne uma forma cultural entrelaçada às ciências do homem. Segundo Foucault, “a filosofia se torna a forma cultural no interior da qual todas as ciências do homem em geral são possíveis” (FOUCAULT, 2002b, p. 221).

A partir deste rearranjo epistêmico e em torno do século XVIII, a Psicologia emergiria enquanto “ciência da alma, ou como ciência da consciência, ou ainda como ciência do indivíduo” (FOUCAULT, 2002b, p. 222), em oposição às ciências da ordem fisiológica ou à sociologia, enquanto ciência da coletividade e do grupo.

Todavia, a grande reorganização (não só dos saberes psicológicos, mas das ciências humanas em geral) ocorreria, para Foucault,

ao redor da noção de inconsciente de Freud, que invalidaria a concepção clássica da psicologia enquanto ciência da consciência e do indivíduo.

É neste contexto que Foucault reconhece que a psicanálise “é uma forma de psicologia que se acrescenta à psicologia da consciência, que duplica a psicologia da consciência como uma camada suplementar, que seria a do inconsciente” (FOUCAULT, 2002b, p. 223).

Este é um dos momentos em que se verifica que, em termos genéricos, Foucault irá considerar a variedade das disciplinas *psi* enquanto formas de psicologia, o que é importante para a definição dos patamares das psicologias na arqueologia foucaultiana. E ainda esclarece que, em torno da noção de inconsciente, se aglutinam discursos que não se restringiriam à problemática propriamente psicológica, na medida em que o enunciado do inconsciente do homem se irradiaria enquanto objeto de estudo para os mais diversos ramos do saber, dentre eles, a fisiologia, através da reintrodução do problema do corpo na somatização dos processos psicológicos inconscientes, o que questiona a velha distinção entre corpo e alma.

Isso se dá, com especial destaque, no âmbito do inconsciente social da sociologia e no inconsciente cultural dos povos, na antropologia, ao que se pode acrescentar também o inconsciente dos movimentos históricos na história.

É o que Foucault já sinalizava na década de sessenta, ao apontar que “a simples descoberta do inconsciente não seja uma adição de domínios, não seja uma extensão da psicologia, é realmente o confisco, pela psicologia, da maioria dos domínios que cobriam as ciências humanas, de tal forma que se pode

dizer que, a partir de Freud, todas as ciências humanas se tornaram, de um modo ou de outro, ciências da *psyché*” (FOUCAULT, 2002b, p. 223).

Isto não excluiria o fato de que algumas áreas da psicologia seriam preservadas dos efeitos de se tornarem, nos seus desenvolvimentos positivos, em psicologia das relações do inconsciente ou em uma psicologia das relações da consciência com o inconsciente, como é o caso de áreas da psicologia experimental e fisiológica, as quais, segundo Foucault, preservaram nos últimos cinquenta anos (referentes à época da escrita deste artigo: 1965), um distanciamento dos preceitos da psicanálise freudiana. É o que Foucault exemplifica ao apresentar a persistência dos estudos comportamentais das leis da memória (FOUCAULT, 2002b, p. 228), isentos da influência da noção de inconsciente de Freud.

Isto nos leva a citar, sob um enfoque mais amplo, o sintético texto no qual Foucault aponta a dinâmica do corpo, da alma e do inconsciente enquanto grades de especificação dos saberes modernos. Ele diz que, doravante, desde o período histórico de emergência do enunciado freudiano do inconsciente e sua decorrente irradiação — não só para campos de discursos mas para visibilidades, dentre elas, nossos corpos — “o corpo faz parte de nossa *psyché*, ou faz parte dessa experiência ao mesmo tempo consciente e inconsciente à qual a psicologia se endereça, de tal forma que, atualmente, no fundo, só há psicologia” (FOUCAULT, 2002b, p. 223). Nas palavras de Badiou, que o entrevistava, vivemos, desde então, num “totalitarismo psicológico” (FOUCAULT, 2002b, p. 223).

Deste processo, derivaria a invenção do inconsciente de Freud, presente, no homem em geral como em cada um de nós, enquanto “coisa” que nos atravessa e nos constitui. Surgiria daí a reação de toda a psicologia moderna a este processo de coisificação da *psyché* (dentre eles, Merleau-Ponty), o que, por outro lado, permitiria a existência da psicologia, mesmo que fosse enquanto crítica aos seus fundamentos.

O que se tem, por sua vez, é a edificação da psicologia de Freud enquanto análise interpretativa, através de uma hermenêutica na qual se busca “descobrir, em um único momento, o que quer dizer a mensagem, e quais são as leis pelas quais a mensagem quer dizer o que ela quer dizer”. É assim que o inconsciente se torna “portador não apenas do que ele diz, mas da chave do que ele diz” (FOUCAULT, 2002b p. 225). Ou seja, a psicologia se torna uma decifração, pois a chave da compreensão da mensagem se encontra no próprio inconsciente e não no intérprete, ao contrário da decifração, na qual o hermenêuta possui a chave de revelação da verdade escondida. Como resultado, o inconsciente emerge, simultaneamente, enquanto coisa psicológica e enquanto objeto-texto na decifração de toda a realidade, desde um texto literatura até a linguagem de um louco.

A partir deste processo de decifração, Foucault destaca que a psicologia é o conhecimento das estruturas da *psyché*, em imbricação com a terapêutica que dela decorre. Assim, inevitavelmente, no processo terapêutico, estaria implicada a norma da diagnose da cura, enquanto resultado advindo da decifração dos sintomas, inerentes ao inconsciente do sujeito ou, talvez, de toda uma sociedade. Foucault acha impossível dissociar a psicologia de uma normatividade terapêutica, ao distinguir os diferentes

limiares dos saberes psicológicos, o que nos permite visualizar os enredamentos e correlações dos saberes psicológicos na produção da interface entre normatização e terapêutica, conforme a seguir:

A psicologia é talvez, na verdade, assim como a própria filosofia, uma medicina e uma terapêutica, é certamente uma medicina e uma terapêutica. E não é porque, sob suas formas as mais positivas, a psicologia se encontre dissociada em duas subciências, que seriam psicologia e pedagogia, por exemplo, ou psicopatologia ou psiquiatria, que esta dissociação em dois momentos igualmente isolados seja algo mais do que o sinal de que, de fato, é necessário reuni-las. Toda psicologia é uma pedagogia, toda decifração é uma terapêutica, não se pode saber sem transformar (FOUCAULT, 2002b p. 227).

Ou seja, para Foucault, a partir do termo genérico de psicologia derivaria seu caráter médico e terapêutico, produzidos na dinâmica de sua prática. Por sua vez, outras subciências surgiriam deste campo discursivo amplo, dentre elas, a psicologia propriamente dita, como distinta da pedagogia, da psicopatologia e da psiquiatria. Estas diferenciações simples são de importância capital na disposição das formas psicológicas, principalmente quando estudamos a questão da arqueologia da loucura, conforme faremos a seguir.

### A TOPOLOGIA DAS DISCIPLINAS PSICOLÓGICAS

Em *A Psicologia de 1850 a 1950* (1957), um dos seus artigos seminais, Foucault faz a arqueologia dos diversos ramos da Psicologia.

A inspiração iluminista da psicologia do século XIX, em sua temática humanista, teria levado o psicólogo a investigar a natureza do homem e, por extensão, as leis que a regem; e também, em contraponto à visibilidade da natureza humana, os fenômenos naturais em geral.

Conforme já vimos, o intuito de matematização da psicologia a remetia a métodos de “relações quantitativas, elaboração de leis que se apresentam como funções matemáticas, colocação de hipóteses explicativas” (FOUCAULT, 2002a, p. 133), ou seja, à aplicação de um modelo experimental e quantitativo para a explicação dos fenômenos da natureza humana.

É nesse seu ideal de cientificidade que a psicologia se apresenta, também, enquanto norma para outras ciências. É assim que “a psicologia genética constitui-se como o quadro de toda pedagogia possível e a psicopatologia ofereceu-se como reflexão sobre a prática psiquiátrica” (FOUCAULT, 2002a, p. 134).

Este tipo de abordagem levou o pesquisador a estabelecer parâmetros de rigor, precisão e de objetividade quase matemática no contexto de uma psicologia renovada, que, segundo Foucault, “ao descobrir um novo *status* do homem, ela se impôs, como ciência, um novo estilo” (FOUCAULT, 2002a, p. 134), projetado na aplicação de métodos científicos em suas práticas, seja no contexto da educação, da medicina mental, da organização de grupos.

Em função desse novo arranjo epistêmico, a pretensa ciência psicológica vai-se alojar no limite discursivo no qual as questões da alma apresentam suas contradições e limites, problematizando as manifestações negativas e descontínuas do sujeito humano.

É assim que a Psicologia da contradição e do negativo do humano vai tomar forma, de maneira que “a psicologia do desenvolvimento nasceu como uma reflexão sobre as interrupções do desenvolvimento; a psicologia da adaptação, como uma análise dos fenômenos de inadaptação; a da memória, da consciência, do sentimento surgiu, primeiro, como uma psicologia do esquecimento, do inconsciente e das perturbações afetivas” (FOUCAULT, 2002a p. 134).

Assim, se socialmente a Psicologia se apresenta como a psicologia do normal, do adaptativo, do organizado, ela é, em sua origem, “uma análise do anormal, do patológico, do conflituoso, uma reflexão das contradições do homem consigo mesmo” (FOUCAULT, 2002a p. 135). Por sua vez, no seu escopo de explicar racionalmente o fenômeno psíquico, a psicologia se apropria de, pelo menos, três modelos de investigação.

O primeiro deles, segundo Foucault, é o modelo físico-químico, aplicado pelas psicologias da associação e da análise elementar, as quais se baseiam na fundamentação das leis gerais dos fatos psíquicos, através da redução de fenômenos complexos a unidades elementares simples.

Neste contexto, essas unidades elementares do psiquismo serão investigadas como na análise química dos corpos, cuja decomposição em elementos reduziria a matéria, enquanto sede da percepção, à sua unidade inicial, a sensação. A partir da sensação, através de processos associativos e de agrupamento de séries desta unidade, ocorreria a emergência de fenômenos mentais mais complexos, como o sentimento e o pensamento.

O segundo modelo – o modelo orgânico — define o psiquismo por sua natureza biológica, abrindo um campo de análise, seja sobre os instintos humanos (Fechner), seja sobre sua atividade

nervosa (Wundt), seja sobre uma gama de emanções de corpo, dentre elas: prazer, dor, tendências, emoções e vontades (Bain).

Nas palavras de Foucault, esse modelo parte do pressuposto de que o psiquismo, tal como o organismo, “é caracterizado por sua espontaneidade, sua capacidade de adaptação e seus processos de regulação interna” (FOUCAULT, 2002a p. 136). Assim sendo, esse segundo modelo entrelaça o orgânico com o psíquico, recriando o campo da psicofisiologia.

Um terceiro modelo é o evolucionista. Esse modelo, de inspiração darwinista, parte do pressuposto de que o funcionamento psíquico se desenvolve de uma estrutura simples para uma complexa. Esse caráter mais complexo dá condições ao indivíduo de lidar com situações psicológicas mais instáveis e menos organizadas, o que permitiria um desenvolvimento mais elaborado das funções psíquicas (dentre elas a vontade, a memória, os sentimentos) na constituição estruturada de determinada personalidade. É nesse contexto que se dá a emergência deste campo de enunciados, que reconhece no sujeito do conhecimento uma estrutura natural, suscetível de evolução no transcurso da sua vida orgânica, interacional, social e verificável em suas etapas, seus contornos progressivos ou regressivos, o que permitirá, não apenas a compreensão das etapas de desenvolvimento do psiquismo humano, eventualmente naturalizadas pelo psicólogo desenvolvimentista, mas, primordialmente, a própria constituição das condições de possibilidade de emergência dos discursos da Psicologia do Desenvolvimento, na qual sujeito, objeto e pesquisador se constituem reciprocamente.

Ou seja, a própria noção de uma estrutura da natureza do sujeito psicológico, suscetível de desenvolvimento genético e

evolutivo, só se torna visível e, portanto, materializável nos corpos e almas dos sujeitos estudados, a partir de determinada evolução dos discursos da Psicologia, conforme o diagnóstico da arqueologia de Foucault.

Por outro lado, falhas na organização da estrutura psíquica dariam margem a problemas como alteração afetiva, amnésias, afasias, apraxias, dentre outras manifestações anormais.

Sob outro prisma, Foucault ressalta que a descoberta da noção de sentido abre margem para um amplo campo de análises psicológicas, seja no que se refere à expressão das condutas (Janet), seja no que se remete ao processo de conscientização do sujeito dos seus sentidos (Freud), seja no estudo da história pessoal que constitui estes referidos sentidos (Dilthey). Como também na explicação fenomenológica da dimensão do vivido, em Husserl e Merleau-Ponty, aplicável aos estudos psicológicos.

Com relação à psicanálise, Foucault aponta que Freud foi quem, na psicologia, deu mais importância à significação dos sentidos, afetada por suas “origens naturalistas e aos preconceitos metafísicos e morais, que não deixam de marcá-la” (FOUCAULT, 2002a, p. 141), em uma perspectiva evolucionista “spenceriana” do desenvolvimento afetivo, com seus estágios evolutivos avançados (normais) e regredidos (anormais), impregnados pelo moralismo vitoriano de sua época.

No entanto, Foucault reconhece que Freud foi o psicólogo que rompeu com a linearidade de uma análise causal naturalista dos fenômenos psíquicos, na medida em que os lançava em uma gênese das significações, oriunda na história do próprio sujeito, o que desnaturalizava seus sentidos, já que, a partir de então, tornavam-se mais afeitos ao meio cultural que o enreda

do que a certas interpretações organicistas e fisiológicas, por exemplo.

Desta maneira, rompendo com a dualidade da relação entre a conduta voluntária e involuntária, o intencional e o automático, o normal e o patológico, Freud introduz o referencial do sentido do indivíduo enquanto coextensividade da sua conduta.

Na passagem a seguir, Foucault expõe a inserção epistêmica da noção de sentido na psicanálise:

Ali mesmo onde ele [o sentido] não aparece, na incoerência do sonho, por exemplo, na absurdidade de um lapso, na interrupção de um jogo de palavras, ele também está presente mas de um modo oculto. E o próprio insensato é sempre uma astúcia do sentido, uma forma para o sentido vir à tona testemunhando contra ele próprio (FOUCAULT, 2002a p. 142).

Assim, Freud rompe com a hipotética dualidade entre o consciente e o inconsciente, mas os insere enquanto duas modalidades de uma mesma significação. Esta relação é desvelada na terapia, através da análise do sentido, inerente à conduta do indivíduo. Por sua vez, essa conduta se remete à história do sujeito, tanto individual como aquela referente à instância social que o atravessa. Nesta imbricação entre o sentido do indivíduo e a cultura, vê-se a emergência de determinada configuração das suas instâncias psíquicas (id, ego e superego), na produção de sintomas socialmente considerados como normais ou anormais, qualificadores do sujeito psicológico.

Sob outro enfoque correlato, Foucault agrupa tanto o behaviorismo como a Psicologia da Forma no contexto das

análises que visam objetivar a conduta do indivíduo. No primeiro caso, o comportamento é objetivado a partir da correlação entre estímulo e resposta; no segundo, pela delimitação de um campo fenomenal, composto a partir da correlação entre objetos e figuras.

Neste processo de objetivação das significações, todas as correntes psicológicas que estudam a evolução e gênese do sujeito psicológico são agrupadas para Foucault em uma mesma categoria. Assim, a psicologia do desenvolvimento de Piaget se comunica com Wallon na constituição de uma análise sobre os estágios evolutivos do indivíduo, seja do ponto de vista da maturação das estruturas biológicas, seja quanto aos efeitos do meio para o seu desenvolvimento.

Outros conjuntos, enumerados por Foucault, são categorizáveis sob o rótulo das performances e aptidões, no que se refere aos estudos dos testes psicológicos. Ou sob a designação da expressão e do caráter, presente, por exemplo, nos métodos projetivos de Rorschach. Ou, ainda, no que se refere às condutas e às instituições, na promoção das significações sociais do sujeito, as quais podem ser evidenciadas, por exemplo, tanto na psicanálise de Freud como no sociodrama de Moreno.

O que é importante ressaltar perante essa multiplicidade de conjuntos de linhas psicológicas é o limiar epistêmico, delineado neste processo de produção de significações objetivas sobre o fenômeno psicológico. É isso que Foucault nos aponta, ao considerar que essas significações se situam entre os dois tempos de uma oposição: “totalidade ou elemento; gênese inteligível ou evolução biológica; performance atual ou aptidão permanente e implícita; manifestações expressivas momentâneas

ou constância de um caráter latente; instituição social ou condutas individuais” (FOUCAULT, 2002a, p. 150)

É justamente o amplo contexto dessas bipolaridades de enunciados que levaram Foucault a indagar se a superação dos mesmos é o que deveria ser feito pela psicologia, com o intuito de dar conta das ambiguidades do psiquismo humano, o qual não se situa plenamente comportável na dinâmica objetivadora destes pólos, os quais, por sua vez só demonstrariam “a ambiguidade como marca do destino do homem” (FOUCAULT, 2002a, p. 150).

Isto, talvez, representaria para Foucault um desvio da psicologia no sentido de se tornar uma reflexão filosófica sobre o psiquismo humano, o que a liquidaria como ciência objetiva. Ou então um processo pelo qual as contradições humanas já não mais seriam suprimidas através da busca ilusória da plena objetivação das suas ambiguidades.

Nas palavras de Foucault, a psicologia mais atual “não mais busca provar sua possibilidade por sua existência, mas fundamentá-la a partir de sua essência, e ela não mais busca suprimir, nem mesmo atenuar suas contradições, mas sim justificá-las” (FOUCAULT, 2002a, p. 150). Neste sentido, tanto a cibernética, que deixaria espaço para as ambiguidades dos fenômenos psicológicos, como a análise humanista e antropológica da existência, nos trabalhos de Binswanger e Hunz, visariam à ultrapassagem do objetivismo no sentido de dar conta das manifestações ambíguas da *psyché*.

É interessante analisar a influência humanista-existencialista neste que é um dos primeiros artigos de Foucault sobre a psicologia. Este tipo de abordagem existencial fora considerada por ele como uma relevância “na liberdade fundamental de

uma existência que escapa, com todo o direito, à causalidade psicológica” (FOUCAULT, 2002a, p. 151). Este abandono do positivismo permitiria uma descrição das ambiguidades psíquicas em virtude da sua coextensividade com a existência humana, o que permitiria “levar a sério essas contradições”, através da “retomada do que há de mais humano no homem, quer dizer, sua história” (ibid, p. 151).

Em outras palavras, Foucault apresentaria, neste início de carreira, as temáticas existenciais-humanistas, sob a ótica da historicidade singular de cada indivíduo, como um tipo de arranjo discursivo no qual as contradições da Psicologia, desvalorizadas pelo positivismo científico, seriam elevadas ao *status* de questões centrais do saber psicológico, legitimando, inclusive, sua própria existência histórica.

### EFEITOS SUBJETIVADORES DA PRODUÇÃO DISCURSIVA DO SUJEITO PSICOLÓGICO

No que se refere à entrevista-artigo *Filosofia e Psicologia*, interessa-nos ressaltar que a compreensão da Psicologia enquanto uma forma cultural, identificada a uma gama variada de discursos — dentre eles os da casuística dos diálogos dos salões do século XVII, os arrazoados das cortes de amor ou a confissão cristã — tais formações discursivas já trazem em seu bojo a tendência, acentuada em toda a sua carreira, de caracterizar os saberes psis dentro de um jogo contingencial de verdades que não se restringiriam ao contexto da dinâmica interna das ciências positivistas modernas.

Sob esta ótica, ressalta-se preliminarmente que Foucault denuncia a ilusória dualidade entre os processos de matematização da Psicologia e as análises de descrição fenomênica da experiência psicológica. No primeiro caso, acima teria-se uma Psicologia que se pretende ciência, com objeto definido, matematizável e purificado, nos moldes dos preceitos cartesianos; no segundo caso, a Psicologia emergiria historicamente feito saber que visa resgatar a dimensão fenomênica do sujeito enquanto presença no mundo, em sua perspectiva de inspiração humanista-fenomenológica.

Para Foucault, mais ao fundo desta ilusória dualidade, estaria o papel do epistemólogo em propiciar uma reflexão sobre as condições de possibilidade pelas quais o sujeito de saber se instaura na constituição do Pensamento Ocidental.

É o que temos, por exemplo, quando Foucault analisa os vários processos de constituição discursiva do sujeito da loucura, em *História da Loucura* (1961). Como também sobre a arqueologia das ciências no Ocidente, em seu decorrente processo de edificação moderna do homem enquanto sujeito e objeto de conhecimento, em *As Palavras e as Coisas* (1966). Aliás, diga-se de passagem, duas obras relativamente contemporâneas aos artigos aqui estudados, às quais compõem, em seu efeito de conjunto, a proposição do autor de estudar os relevos discursivos dos saberes ocidentais, em suas descontinuidades e interarticulações.

De tal forma que Foucault nos lança ao desvelamento dos fundamentos, tanto das psicologias pretensamente científicas, como também àquelas de cunho descritivo e fenomenológico.

Sob este mesmo caráter plural e radical, mas sob outra direção, ressurgirá, na década de setenta, esta feição epistêmica

multifacetada da Psicologia, por exemplo, em *História da Sexualidade — Vol. I*, obra através da qual Foucault situa a Psicanálise em correlação ao dispositivo confessional cristão.

Nestes exemplos, principalmente no artigo em questão, a vontade de dizer sobre o sujeito nos salões e confessionários desqualificaria o saber psicológico enquanto ciência, pois não visaria, historicamente, preencher os pressupostos cartesianos, inerentes à ciência moderna.

Ou seja, trata-se de um saber que, ao tratar das questões da existência da alma humana tem, pela natureza do objeto, um caráter movediço, já que não se assujeita ao processo científico de fixação de suas verdades — no caso da alma, a uma materialidade física concreta e, em toda a sua extensão, definível, empírica e universalmente, nos seus contornos, formas e causalidades.

Por sua vez, em *A Psicologia de 1850 a 1950*, embora Foucault faça a cartografia dos discursos psicológicos que investigam os aspectos existenciais da história do sujeito psicológico, já o vemos se encaminhar nestes artigos para o estudo da história do sujeito, não do ponto de vista existencial, mas sob a ótica da história dos discursos (inerente a esta fase arqueológica), a qual se desdobrará sobre a questão dos poderes e dos saberes, a partir de meados dos anos setenta, em sua fase genealógica. Aliás, detalharemos este enfoque, mais à frente.

No que se refere especificamente à Psicologia, Foucault nos aponta dois grandes encaminhamentos. Explicitamente, conforme apresentamos neste trabalho, ele questiona a noção da existência estrutural de um comportamento psicológico, em evolução e geneticamente investigável por etapas, seja na

complexidade orgânico-fisiológica do sujeito, seja no que se refere à potência construtiva das interações humanas, seja sob a influência dos arranjos sócio-históricos na edificação do sujeito psicossocial.

O que existe, na arqueologia de Foucault, é o primado dos discursos na constituição das materialidades dos corpos e das almas. Não existe exterioridade aos discursos e aos saberes, portanto, nem parte recôndita do corpo e da *psyché* que sustente, estruturalmente, enquanto ponto físico e concreto originariamente neutro, as pretensas hipóteses genéticas de certas áreas da Psicologia como, por exemplo, a Psicologia do Desenvolvimento. Ao contrário, são os discursos da Psicologia, nos seus embates históricos, que possibilitam o desenvolvimento dos fundamentos de cada um de seus ramos. Assim, os enunciados fundantes da Psicologia como um todo — dentre eles *gênese, comportamento, estrutura, evolução, interação, meio, ambiente, sociedade* e vários outros elencáveis na História deste campo da Psicologia — só manifestam seu sentido na medida em que ocultam os mecanismos epistêmico-discursivos que o fazem emergir, em seus efeitos constitutivos de corpos e almas.

Para Foucault, é o surgimento das ciências humanas, em seu escopo de medir e analisar a finitude do homem, que propiciará o surgimento do amplo campo de análise psicológica das estruturas, individuais e sociais, do desenvolvimento do psiquismo e, conseqüentemente, dos múltiplos sujeitos psicológicos da Psicologia, através dos seus enunciados constitutivos peculiares, dentre os quais, os de *personalidade, inconsciente, essência, ego*, por exemplo.

Desta maneira, no livro *As Palavras e as Coisas*, Foucault irá dizer que as ciências humanas se desprenderam do dogmatismo,

substituído pelo “sono antropológico”, concernente aos estudos da finitude do homem (FOUCAULT, 1966, p. 357). E, neste livro, ele denomina de “formas de reflexão canhestras e distorcidas” os estudos que “pretendem ainda falar do homem, de seu reino ou de sua liberação, a todos que formulam ainda questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que pretendem partir dele para ter acesso à verdade” (ibid, p. 359).

É neste contexto que nos deparamos com outro encaminhamento de Foucault - no contexto dos artigos aqui estudados, cronologicamente anterior à publicação de *As Palavras e as Coisas* - que também afeta os estudos da Psicologia, no que se refere às questões de cunho exclusivamente ontológico-existencial, as quais partem do primado da presença do ser-no-mundo perante os enredamentos históricos de determinada sociedade.

É o que Foucault problematiza, visando, além do primado acima referido, apresentar a *epistémè* das abordagens existencialistas ao psicólogo, a qual não adere a uma concepção racionalista e positivista do sujeito a ser investigado e conhecido e que, hipoteticamente, poderá se remeter à análise do psiquismo a partir de uma perspectiva humanista-existencial, de cunho mais fenomenológico, tendo, como ponto de partida reflexiva, a referida questão do ser-no-mundo.

Nestes escritos do *jovem* Foucault, esta abordagem existencial-humanista seria uma alternativa ao positivismo, com sua concepção estrutural e fixa do comportamento humano. Ou seja, o resgate das peculiaridades da história e da percepção existencial do sujeito permitiria a inclusão das contradições humanas como objeto fundamental, enriquecedor da Psicologia, conforme apresentado neste trabalho.

Destaca-se que isto não se refere a um ponto de vista opinoso de Foucault, mas, sim, a um reconhecimento cartográfico dos arranjos discursivos da Psicologia, em seu processo evolutivo singular, conforme veremos no tópico a seguir.

### RECONHECIMENTO E REVISÃO DO HUMANISMO-EXISTENCIALISMO EM FOUCAULT

No entanto, há que se ressaltar que este tipo de valorização do humanismo-existencialismo em Foucault só encontra singular ressonância em seus primeiros escritos do fim da década de cinquenta e começo dos anos sessenta, como os textos aqui estudados.

Aliás, irônica e crítica ressonância. De fato, trata-se mais de um desenho cartográfico de todos os relevos limítrofes da Psicologia do que, propriamente, uma exaltação do humanismo-existencialismo enquanto alternativa derradeira da Psicologia contemporânea.

Isto se esclarece na medida em que, neste mesmo texto, ao Foucault evocar as abordagens existenciais e a cibernética enquanto proposições discursivas para a ultrapassagem dos limites e impasses da Psicologia, ele resalta que tal possibilidade não sobrepuja a interrogação fundamental da Psicologia: a de se constituir, em sua historicidade, enquanto “psicologia ‘científica’ nascida das contradições encontradas pelo homem em sua prática” (FOUCAULT, 2002a p. 151), prática psicológica esta que conduziu o saber psicológico ao abandono do positivismo e à inclusão das descontinuidades existências e ontológicas do sujeito psicológico, em seu arcabouço discursivo.

Porém, esta inclusão não implicaria em uma solução pacificadora dos limites epistêmicos da Psicologia enquanto pretensa ciência.

Enfaticamente, Foucault considera que a apropriação da ciência psicológica das ambiguidades da existência humana não resolve, de fato, as contradições da Psicologia enquanto saber científico. Em suas palavras, “nem o esforço em direção à determinação de uma causalidade estatística, nem a reflexão antropológica sobre a existência podem ultrapassá-las [a ambiguidade coextensiva à existência humana, produtora tanto de objetivação, quanto ‘ontologização’ do sujeito psicológico]” (FOUCAULT, 2002a p. 151).

E Foucault destaca que, ao máximo, tais deslocamentos epistêmicos da Psicologia podem provocar efeitos discursivos de esquiva da referida ambiguidade. Ou, em seus limites, efeitos de transposição e de travestir a ambiguidade sob as vestes seguras de discursos que ilusoriamente a resolva, seja através do totalitarismo psicológico da objetivação cartesiana da existência humana; seja pela gama multifacetada dos processos descritivos da presença do ser em sua dimensão originária mundana, afeita ao campo das psicologias existenciais-humanistas.

Assim, nas transmutações que ocorrem em sua carreira, principalmente na sua arqueogenealogia, Foucault criticará enfaticamente tanto as abordagens aprioristicamente estruturais de compreensão da natureza do sujeito e do comportamento (conforme desnaturalizadas no transcurso de todo este artigo), como também as perspectivas fenomênico-existenciais da *psyché*, visto que estas últimas só surgiriam enquanto previsível e inevitável emergência epistêmica em contraposição aos discursos objetivadores do positivismo científico.

Ilustrativamente, é assim que Foucault criticara, por exemplo, em *As Palavras e as Coisas*, a fenomenologia de Merleau-Ponty. Nas palavras de Foucault, a fenomenologia “procura articular a objetividade possível de um conhecimento da natureza com a experiência originária que se esboça através do corpo; e articular a história possível de uma cultura com a espessura semântica que, há um tempo, se esconde e se mostra na experiência vivida” (FOUCAULT, 1966, p. 337).

Ora, para Foucault, a analítica do vivido não surge enquanto uma conciliação tardia entre o duplo empírico-transcendental, reconfigurado por ela, a partir da recombinação entre natureza e cultura, tendo o corpo enquanto suporte de uma experiência originária, fundante da percepção e da história do homem. Esta formulação discursiva seria contemporânea à emergência do postulado antropológico, o qual funda os estudos do homem sobre a sua finitude desde o advento da Modernidade, não se apresentando, assim, enquanto uma posição renovadora. Para Foucault, a grande questão a ser investigada é “se verdadeiramente o homem existe” (p. 338), indagação abordada não só em *As Palavras e as coisas*, como no conjunto de toda a sua obra.

Isso nos permite concluir que, nas suas topologias dos discursos psicológicos, o que se apresenta enquanto foco central de suas investigações, não seria nem propriamente a existência — sequer, da própria *psyché* — mas, sim, a emergência do homem na sua ambígua e singular discursividade moderna, nos últimos três ou quatro séculos, enquanto sujeito e objeto de conhecimento.

E sob outro enfoque correlato e específico, o surgimento do *homo psychologicus* na produção de nossos próprios corpos

e almas enquanto elementos incidentes, de incitação e de embate dos discursos — a partir deste advento historicamente situado — psicologizado.

---

---

## NOTAS

<sup>1</sup> Pós-doutor em Filosofia. Doutor em Psicologia. Professor adjunto de Psicologia e Humanismo da Universidade Federal de São Paulo — Campus Baixada Santista. E-mail: fernandos.unifesp@gmail.com.

## REFERÊNCIAS

DEFERT, D.; EWALD, F. (Org.). *Dits et écrits - IV*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. (1966). *As palavras e as coisas*. (7a ed.). São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, M. (1968). *Resposta a Uma Questão*. Tempo Brasileiro: 28, 57-81.

FOUCAULT, M. (1988). *História da sexualidade I: A vontade de saber* (11a ed.). Rio de Janeiro: Graal. (Trabalho original publicado em 1976).

FOUCAULT, M. (2002a). *A Psicologia de 1850 a 1950*. in *Problematização do sujeito: psicologia psiquiatria e psicanálise*. (2a

ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1957).

FOUCAULT, M. (2002b). *Filosofia e Psicologia. in Problematização do sujeito: psicologia psiquiatria e psicanálise*. (2a ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1965).

# **SOBRE O INFINITO NA IDADE CLÁSSICA EM MICHEL FOUCAULT**

Marcio Luiz Miotto<sup>1</sup>

**RESUMO:** Nos textos escritos por Foucault durante os anos 60, a problemática antropológica amparava-se, dentre outros fatores, no argumento segundo o qual a modernidade se constitui a partir de uma “finitude constituinte” a substituir um “infinito originário”. A questão do infinito teria, portanto, duas funções: a descrição da *epistémê* clássica e a própria comparação desta com a *epistémê* moderna. Entretanto, em *As Palavras e as Coisas* o capítulo que abre as considerações sobre o período clássico não considera, em suas linhas maiores, a questão do infinito. O argumento gira em torno da “representação”. Nesse contexto, o presente artigo tenta articular as questões do “infinito” e da “representação”, considerando os escritos foucaultianos e a literatura secundária.

**PALAVRAS-CHAVE:** Michel Foucault; Idade Clássica; Modernidade; Arqueologia; Infinito; Finitude.

**RÉSUMÉ:** En considérant les textes de Foucault écrits pendant les années 60, le problème anthropologique impliquait, parmi d’autres facteurs, l’argument selon lequel la « modernité » serait constituée par une « finitude constitutive » qui a remplacé « l’infini originaire » classique. Donc, la question de l’infini aurait au moins deux fonctions: la description de

sa propre fonction classique et la comparaison de cette épistémê avec l' épistémê moderne. Par contre, dans l'argumentation de "Les Mots et les Choses", le chapitre qui ouvre les considérations relatives à la période classique ne tient pas compte, dans ses grosses lignes, de la question de l'infini. L'argument tourne autour de la question de la «représentation». Dans ce contexte, cet article essaie d'articuler les questions de «l'infini» et de la «représentation», en considérant les écrits de Foucault et la littérature secondaire.

**MOTS-CLÉS:** Michel Foucault; Âge Classique; Modernité; Archeologie; Infini; Finitude.

**ABSTRACT:** In the philosophical texts written by Michel Foucault in the decade of 1960, the so called anthropological problem was based, among other subjects, on the argument that the modernity is composed by a "constitutive finitude" that replaced the "originary infinity" of the classical age. Therefore, the question about "infinite" has in this period two functions: the description of the classical episteme itself and its comparison with the modern episteme. However, when one consider *The Order of Things* (one of the more important texts on this subject), the chapter that opens the argumentation about the classical age does not focuses, in its major lines, the question about the infinite. The argument revolves around the concept of "representation". In considering this context, this article attempts to articulate the issues of "infinity" and "representation", considering Foucault's writings and secondary literature.

**KEYWORDS:** Michel Foucault; Classical Age; Modernity; Archeology; Infinite; Finitude.

*Tu feras de l'âme qui n'existe pas  
un homme meilleur qu'elle*

- René Char -

Dentre todas as questões gerais suscitadas pelas análises de Michel Foucault em seus livros dos anos 60 (sua crítica aos modos tradicionais de fazer História ou às pretensões de muitas ciências humanas e analíticas da finitude etc.), encontram-se várias outras questões específicas, contidas internamente na argumentação desses livros, plenas de conseqüências e debatendo com várias outras perspectivas. Por exemplo, ao caracterizar a “Idade Clássica” como um período em que vigora a “representação”, Foucault usa seu martelo contra outras descrições, colocando-se em uma posição diferenciada diante de definições e divisões tais como “empirismo” e “racionalismo”, “ceticismo” e “dogmatismo”, o século XVII como essencialmente “mecanicista” e assim por diante<sup>2</sup>. Para além de individualidades como Hume, Locke, Descartes, Hobbes e outros — ou melhor, para além de uma série de pensadores definidos por historiadores convencionais como “filósofos modernos” —, a descrição arqueológica de Foucault depara-se com um certo modo de enunciação que não é comum a apenas esses autores e seus domínios específicos: pertence a um mesmo “solo” que torna possíveis vários outros discursos (sem a pretensão foucaultiana de caracterizá-los como coerentes ou verdadeiros), perpassando a arte, a literatura ou mesmo práticas institucionais. Assim procede (para dar outro exemplo) a análise contida em *História da Loucura* sobre a primeira meditação cartesiana, de onde Foucault retira a noção de *desrazão* como operatória na

“Idade Clássica”<sup>3</sup>. O texto cartesiano convive, no mesmo capítulo e até com peso menor (ou pelo menos é como Foucault responderá posteriormente a Derrida), com uma análise documental de instituições do século XVII, tais como as *Workhouses* inglesas e os Hospitais Gerais alemães e franceses.

Esse “modo de enunciação” ou “solo” dos séculos XVII e XVIII (ou geralmente delimitado entre esses séculos) aparece descrito sob variadas formas, remetido a uma “ciência geral da ordem” ou a um conhecimento representativo, em *As Palavras e as Coisas*, ou a uma certa relação do homem com o infinito em outros textos (analisados adiante). Em *As Palavras e as Coisas*, conforme explicita José Ternes (1998, p. 84), na primeira parte do livro a noção de “infinito” acompanharia a argumentação sobre a representação como uma sombra, “como margem obscura que, se retirada, faria, talvez, ruir tudo o que está explícito”. Porém, as utilizações desta palavra não se tematizariam na interpretação de Ternes como substantivo ou realidade ontológica, afirmando a positividade do infinito como ponto *central* do pensamento clássico. Conforme esse quadro, o infinito na descrição foucaultiana seria caracterizado mais como ocorrência adjetiva ou adverbial, *imerso* em afirmações internas à argumentação, porém sem ser tematizado explicitamente. Nisso tudo, qual seria o estatuto do infinito no classicismo, segundo a descrição foucaultiana?

Primeiramente, torna-se necessário examinar a argumentação de *As Palavras e as Coisas*. No primeiro capítulo dedicado à idade da Representação (Cap. 3, “Representar”), Foucault

afirma que o que confere regularidade a toda a dispersão do pensamento clássico é a relação com uma ordenação: “Essa relação com a *Ordem* é tão essencial para a Idade Clássica quanto foi para o Renascimento a relação com a *Interpretação*” (PC, p. 73). Se o “saber” do Renascimento se remetia a uma análise de analogias e semelhanças, numa interpretação indefinida da similitude das marcas do mundo (um mundo sempre dobrado e redobrado sobre si mesmo), o classicismo constituiria algo novo: não mais a busca de similitudes entre as coisas, mas uma relação de *comparação* entre *representações*. Utilizando como alegoria de pensamento-limite o personagem Dom Quixote, Foucault afirma que, na segunda parte do livro de Cervantes, Dom Quixote torna-se ele mesmo um “livro que detém sua verdade”: ao invés de ser “semelhante” aos livros, como na primeira parte, onde o protagonista é “o testemunho, o representante, o real análogo” dos romances de cavalaria (todo o esforço do protagonista é o de provar que o mundo ao redor se assemelha aos livros, os moinhos são gigantes e assim por diante [cf. PC, p. 62]), passa o fidalgo na segunda parte a assumir uma realidade, esta que se “deve somente à linguagem e que permanece totalmente *interior* às palavras” (PC, p. 63, grifo meu). Isto é, Dom Quixote deixa de ter uma relação de semelhança com os romances de cavalaria, deixa de repetir-se no mundo exterior aos livros, para se tornar ele mesmo um signo, não mais semelhante ao mundo, mas signo desse livro que é ele mesmo e cuja realidade será somente relegada ao interior da linguagem<sup>4</sup>. Se no Renascimento a relação de similitude permitia dobrar e remeter as palavras e as coisas

— colocar os signos e o mundo numa relação sempre efetiva e reversível – Foucault pretende mostrar que, entre a primeira e a segunda parte de Dom Quixote, aparece uma relação de representação e de interioridade: o mundo não se assemelha aos livros, não se vai do signo ao mundo por um liame que os liga diretamente (“as coisas e as palavras vão separar-se”); agora, as relações tornam-se inerentes à representação, e perguntar-se sobre como ela é possível, ou “como um signo pode estar ligado àquilo que significa”, denotará um novo solo e novos problemas (*PC*, p. 59).

Doravante a similitude se torna não mais saber, mas erro e não esclarecimento. O que na Renascença se alçava sob os termos da analogia, recai agora sob os auspícios de uma *comparação*, de uma *análise* em termos de identidades e diferenças, de ordem e de medida<sup>5</sup>. Nesse ponto Descartes também ocupa lugar alegórico com suas *Regras para a Orientação do Espírito*. A semelhança não é mais forma de saber; pelo contrário, deve-se denunciar nela “um misto confuso” ao qual cumpre sempre analisar em termos de comparação, já que todo conhecimento “se obtém pela comparação de duas ou várias coisas entre si” (*PC*, p. 67). Pela comparação encontram-se as naturezas mais simples, por meio de duas operações que as fundam como conhecimento verdadeiro: a ordem e a medida.

No âmbito da *medida*, considera-se inicialmente uma totalidade para dividi-la em partes; essas partes podem ser mensuradas tanto em relação a grandezas contínuas ou descontínuas, de forma que para grandezas contínuas seriam dadas unidades de convenção ou “empréstimo”, enquanto para grandezas descontínuas se estabeleceriam unidades

aritméticas. Na busca de uma unidade para comparar uma série de grandezas, a medida permitiria “analisar o semelhante segundo a forma calculável da identidade e da diferença” (PC, p. 68). Quanto à *ordem*, ela não implicaria uma análise em referência a unidades exteriores, de convenção ou aritméticas; aqui, não se conhece a ordem das coisas em cada natureza isolada, mas sim numa comparação em que se descobre entre os elementos comparados o elemento mais simples, em seguida o mais próximo e assim por diante, “para que se possa aceder necessariamente, a partir daí, até as coisas mais complexas” (PC, p. 68). O conhecimento pela ordem é uma comparação que permite passar continuamente “de um termo a outro”, em um “movimento absolutamente ininterrupto”, no qual se estabelecem séries a partir desse elemento mais simples, comparado com outros em diferenças crescentes, ininterruptamente, dispondo “as diferenças segundo os graus mais fracos possíveis” (PC, p. 68). Pode-se, entretanto, reduzir a medida à ordem, “enquanto os valores da aritmética são sempre ordenáveis segundo uma série”. Essa operação de redução da medida à ordem seria condizente com o “método” e seu “progresso”: estabelecer encadeamentos em comparação generalizada a partir de princípios primeiros, tal como opera o próprio encadeamento do conhecimento. “O caráter absoluto que se reconhece ao que é simples não concerne ao ser das coisas, mas sim à maneira como elas podem ser conhecidas” (PC, p. 69), isto é, pode-se ter um conhecimento comparativo tal que corresponda à própria ordem do pensamento (e não das coisas), diferente das analogias do Renascimento, quando as próprias palavras, pela similitude, relacionavam-se diretamente com as coisas

(a Cruz para o Salvador, o Nome proibido em relação ao Criador etc.). Na ordem do conhecimento, o carácter do que se conhece pode ser, portanto, arbitrário (se relacionado às coisas que “ultrapassam” a representação, e vê-se aí a necessidade de constituir uma linguagem bem feita que fuja das arbitrariedades), ou necessário e natural, quando correspondendo à ordem do pensamento.

A comparação, doravante, submeterá à prova toda semelhança, nesse jogo de encadeamento de séries por identidades e diferenças. Dado que a comparação é um instrumento inerente e apropriado ao processo de conhecimento, e dado que “conhecer” é correlato a “ordenar”, abre-se a possibilidade de um conhecimento efetivo, uma “certeza perfeita”, uma “enumeração completa” das identidades e diferenças<sup>6</sup>. Conhecer, ordenar, comparar — tais fatores se regerão pelo *discernimento*, a partir do qual se pode (consoante o carácter da ordem) “obter pela intuição uma representação distinta das coisas e apreender claramente a passagem necessária de um elemento da série àquele que lhe sucede imediatamente” (PC, p. 71).

No mesmo passo em que a comparação se institui como própria ao processo do conhecimento (relacionada à ordenação em séries e conhecimento que pode propiciar uma “certeza perfeita” e uma “enumeração completa”), outro fator importante para o pensamento clássico é o que decorre da separação entre a “História” e a “Ciência”, conhecimento erudito e factual. No Renascimento, o primado da Semelhança mantinha esses dois fatores unidos, nunca se esgotavam as relações de reenvio ao mundo que poderiam ser encontradas entre a erudição livresca de um lado e o conhecimento das coisas

de outro. Foucault delimitava nessa época inclusive a possibilidade de dar à magia estatuto de saber<sup>7</sup>. No advento da Representação, o quadro muda: à História restará a erudição, a leitura, o comentário e o jogo de opiniões, os “argumentos muito *sutis*” ao “criticar uma opinião controvertida”, bem como a temerosidade diante da “simplicidade das razões”, como afirmava Descartes<sup>8</sup>. Já na Ciência, “a verdade encontra sua manifestação e seu signo na percepção evidente e distinta” (PC, p. 71). A linguagem não é mais considerada como marca das coisas (como no Renascimento), autorizando agora a separação entre o quadro estabelecido da erudição livresca e a inspeção das evidências. No Classicismo, enquanto percepção evidente e distinta, receberão a linguagem e a ciência — implicadas com o próprio processo de conhecimento — um estatuto de “transparência e neutralidade” (PC, p. 71).

Os signos no classicismo se oferecem ao conhecimento em sua “simplicidade e evidência”, conforme afirma Ternes (1995, p. 48). Enquanto os signos são *naturais* (quando — por assim dizer — o significante se liga diretamente ao significado, como o reflexo do espelho em relação ao que reflete, ou o grito em relação ao medo), mesmo se imersos no processo representativo do conhecimento, resta a eles uma constituição prescrita, rígida, incômoda, diante da qual “o espírito não pode assenhorar-se” (PC, p. 77). Em contrapartida, um signo de *convenção* tem a sorte de ser

simples, fácil de lembrar, aplicável a um número indefinido de elementos, suscetível de se dividir ele próprio e de se compor; o signo de instituição é o

signo na plenitude de seu funcionamento; (...) ele que transforma a imaginação em memória voluntária, a atenção espontânea em reflexão, o instinto em conhecimento racional (PC, p. 77).

Enquanto *interno* ao processo de conhecimento e com a função de permitir, por essa capacidade de composição e divisão, a análise das coisas representadas nos seus mais simples elementos, o signo em seu espaço convencional e arbitrário, para conferir essa “transparência”, será

o crivo de análise e os espaço combinatório através dos quais a natureza vai se oferecer no que ela é ao nível das impressões originárias e em todas as formas possíveis de sua combinação. Na sua perfeição, o sistema dos signos é essa língua simples, absolutamente transparente, que é capaz de nomear o elementar; é também esse conjunto de operações que define todas as conjunções possíveis. (PC p. 77)

Para ser transparente e possuir esse poder absoluto de análise e combinação, a propriedade mais fundamental do signo na Idade Clássica seria sua binariedade. Aludindo à *Lógica de Port-Royal*, Foucault afirma que no classicismo o signo é, “no *interior* do conhecimento, o liame estabelecido entre a *idéia de uma coisa e a idéia de outra*” (PC, p. 79). Diferente da disposição renascentista, para a qual havia o elemento marcado, o elemento marcante e a semelhança (permitindo ver que um era a marca do outro<sup>9</sup>), no Classicismo o signo encerra *dentro* de si próprio duas idéias, “uma da coisa que representa, outra da coisa representada; e sua

natureza consiste em provocar a segunda pela primeira” (PC, p. 79). A função mediadora antes ocupada pela semelhança se desloca para dentro do signo, e nesse sentido ele não apenas se refere ao elemento marcado, mas também diz respeito à própria relação de marcação. O elemento significante se “reduplica” sobre si próprio: na própria “idéia que substitui outra”, se superpõe “a idéia de seu poder representativo” (PC, p. 79). Como exemplo Foucault evoca a pintura ou o mapa: o conteúdo deles está no que representam, mas esse conteúdo só aparece representado por uma representação (o esquema do mapa ou a pintura do quadro). A idéia dada por cada um dos traçados de um mapa (as representações geométricas, escalas etc.) tem “por objeto a representação de um outro objeto — um país com suas fronteiras (...)”:

Chama-se signo uma coisa que, diferente da idéia que ela mesma dá quando a vemos, dá uma segunda que não se vê. Como quando se vê na porta de uma casa um galho de Hera; além da idéia de hera que se apresenta ao pensamento, se concebe que, nessa casa, se vende vinho. (FOUCAULT, 1969/2000, p. 131).

Tendo nessa difícil noção de signo (dificuldade aludida pelo próprio Foucault) uma reduplicação do elemento significante, para a qual a representação é ao mesmo tempo “*indicação e aparecer*; relação a um objeto e manifestação de si” (PC, p. 80), o “poder” da representação em suas possibilidades se elucida. A questão mais fundamental é não haver *opacidade* alguma na relação do significante com o significado, já que este se aloja *no interior* da representação<sup>10</sup> — é precisamente

o liame de interioridade que permitirá a transparência das representações e a possibilidade de sua inspeção ou comparação efetivas, passando de signo a signo no discernimento de elementos simples e na passagem dos elementos simples à composição de séries pela análise de identidades e diferenças.

Por fim resta, nesse levantamento de noções e modos de enunciação que irrompem no classicismo segundo a análise de *As Palavras e as Coisas* — modos de enunciação cuja positividade difere da existente no Renascimento —, delinear o novo estatuto dado à “semelhança”.

Sob forma de ligação apenas provável (jamais certa), ou sob uma forma rígida e incômoda (como visto no exemplo da imagem do espelho diante do que se assemelha), a similitude possui um duplo estatuto no Classicismo. Primeiramente, relegada ao que não é conhecimento, a semelhança se oferece como “empiricidade rude” (PC, p. 82), uma inexatidão, “rudimento” ou força apenas “esboçada” (PC, p. 83). O pretenso conhecimento por semelhança e sem o inquérito da comparação é o terreno da possibilidade da ilusão e do erro. Por outro lado, é exatamente essa inexatidão que deve se transformar numa relação de igualdade e de ordem pela comparação. A similitude apresenta-se então como uma “indispensável moldura”, algo que o conhecimento cobre em toda sua extensão, porém que permanece sobre ele, como uma “necessidade muda e indelével”, um “conteúdo prévio do conhecimento”, “fundo indiferenciado, movediço, instável, sobre o qual o conhecimento pode estabelecer suas relações, suas medidas e suas identidades” (PC, p. 80). Se no Renascimento a semelhança servia como *termo* do

conhecimento, no Classicismo ela será apenas aquilo que *se oferece* ao discernimento.

A similitude é ao mesmo tempo algo que se afasta do conhecimento e também um lugar de aplicação no qual o conhecimento pode exercer seus desdobramentos. É ao mesmo tempo *limite* do conhecimento, pois está aquém do que se pode conhecer, e *condição*, por ser aquilo pelo qual se pode conhecer. Citando Hume, Foucault afirma que a semelhança, pertencente às relações naturais (que “constrangem” o espírito), seria o ponto sem o qual o filósofo não daria qualquer passo. É desse ponto que se retiram as “induçãoes gerais que se tiram dos fatos particulares”, os “gêneros”, as “espécies” e as “noções abstratas” (PC, p. 80). Dado que a similitude se implica com o conhecimento nesse duplo aspecto, como algo aquém dele e sem o qual não pode conhecer, a própria possibilidade do conhecimento se vinculará à *imaginação*. Na “Idade Clássica” há, para Foucault, um apoio mútuo entre a semelhança e a imaginação. Sem a semelhança não haveria imaginação, já que, para que algo se represente, deve haver minimamente uma semelhança entre impressões para que uma “lembre” a outra e possibilite seu reaparecimento no imaginário. É preciso a semelhança de impressões para que a representação se estabeleça num lugar, ressuscite outra representação mais antiga e se justaponha a ela para dar lugar a uma comparação. Por outro lado, sem a imaginação não haveria semelhança, por haver na representação “o obscuro poder de tornar presente uma impressão passada” (PC, p. 84), poder de lembrar que implica nele mesmo uma semelhança de impressões dando a elas vizinhança, mesmo quando uma delas está ausente.

Sob tal estatuto duplo e dupla implicação, duas direções de análise se delineariam no classicismo. Uma, Foucault chama, *grosso modo*, de “analítica da imaginação”, a partir da qual se consideraria o surgimento da representação pela operação da imaginação de criar um “espaço simultâneo de elementos virtuais” (PC, p. 85); a outra direção se desdobraria em uma “analítica da natureza”, que explicaria a semelhança das coisas antes de sua repartição em quadros ordenados. Conforme o primeiro momento, a imaginação se relacionaria à desordem da natureza e da história (como em Hume e Condillac, cita Foucault); na “analítica da natureza” a imaginação seria lugar do *erro* (como em Descartes e Espinosa), mostrando ao homem o estigma de sua finitude (PC, p. 85).

Com base nesses fatores (a transparência dos signos, sua simplicidade e evidência, seu caráter binário, sua capacidade de divisão, combinação e desdobramento em séries, sua composição e sua análise a partir de naturezas simples, seu caráter interno ao conhecimento e seu modo eminentemente comparativo), isto é, explicitando a possibilidade de uma linguagem ao mesmo tempo “analisante e combinante” (PC, p. 78) e, finalmente, com base nesse novo estatuto da similitude tornando possível duas vertentes da imaginação, Foucault busca em *As Palavras e as Coisas* delinear uma disposição que atravessa toda a dispersão da *epistémê* clássica, para além de coerências ou disputas conceituais ou critérios de veracidade. Para além da incompatibilidade e ambigüidade que pode possuir a formulação de um sistema de signos arbitrários convivendo com uma análise de elementos simples, o que confere a disposição que atravessa toda essa *epistémê*

“é a pertença de um cálculo universal e de uma busca do elementar a um sistema que é artificial e que, por isso mesmo, pode fazer aparecer a natureza desde seus elementos de origem até a simultaneidade de todas as suas combinações possíveis” (PC, p. 78).

Tanto a análise das naturezas simples, quanto a das representações complexas, encontram para Foucault seu mesmo solo em uma *ciência geral da ordem*. Conforme frisado anteriormente, todo o conjunto disperso da *epistémê* clássica implica uma espécie de conhecimento da ordem. A ordem é o que daria suporte e unidade tanto à análise de representações complexas quanto a de naturezas simples, suportando ainda a pergunta sobre a origem dos conhecimentos nas relações entre a similitude e a imaginação. Em termos gerais e unindo os momentos da argumentação foucaultiana ilustrada acima, a “Ordem” se articula e se desdobra no espaço clássico em uma *taxinomia*, uma *máthesis* e uma *análise genética* (PC, pp. 87-91).

Nesse conjunto, a *máthesis* seria a ciência da ordem calculável, da análise e ordenação das naturezas simples, das identidades e diferenças e do cálculo das igualdades; teria por método universal a *álgebra*. Articulada à *máthesis* como uma “*máthesis* qualitativa” e reportando-se à análise de representações complexas tais como oferecidas à experiência figura a *taxinomia*, com o projeto de uma análise geral de signos. A *taxinomia*, como pensamento classificatório implicado na análise de um *continuum* de coisas, articular-se-ia por sua vez com uma *análise genética*. E esta, na pergunta sobre a origem dos conhecimentos e das relações entre imaginação

e semelhança, mostraria o *como* que a “continuidade escondida (e como que confusa) do ser pode reconstituir-se através do liame temporal de representações descontínuas” (PC, p. 88). Vê-se como Foucault retoma os termos indicados acima: de um lado, uma ciência da ordem e da medida indicará tanto a composição de séries a partir de naturezas simples (*máthesis*), quanto uma classificação geral dos seres a partir do que é neles representável (*taxinomia*); de outro lado, a questão da semelhança desdobra a representação em uma analítica da natureza e em outra da imaginação. A analítica da imaginação dá lugar à pergunta sobre a origem do conhecimento, trazendo a questão de como a imaginação opera a partir de séries “temporais” de representações (*gênese*). Trocando em miúdos, de um lado a divisão clássica situa naturezas simples (*máthesis*: por ex., Descartes, Espinosa etc.) e representações complexas (*taxinomia*: Lineu, Buffon etc.); de outro, as representações complexas se desdobram em simultâneas (*taxinomia*) ou temporais (*gênese*: Hume, Condillac etc.).

Isso serve para Foucault avançar mais um passo: a disposição de *máthesis*, *taxinomia*, e *gênese*, essencialmente analítica, se efetuará numa relação em via dupla, de um pensamento que opera do elemento ao conjunto e vice-versa: começa-se pela análise das naturezas simples, até a composição de representações complexas, o estabelecimento de *continuuns*, a articulação em caracteres, enfim, até o estabelecimento de *quadros*. O “quadro” ocupa um lugar central (cujo estatuto de “central” é bem preciso) na argumentação de Foucault sobre a *epistémê* clássica. Compor séries e estabelecer quadros seria condizente com

afetar com um signo tudo o que pode nos oferecer nossa representação: percepções, pensamentos, desejos; estes signos devem valer como caracteres, isto é, articular o conjunto da representação em plagas distintas, separadas umas das outras por traços assinaláveis; autorizam, assim, o estabelecimento de um sistema simultâneo, segundo o qual as representações enunciam sua proximidade, seu afastamento, sua vizinhança e suas distâncias — portanto, a rede que, fora da cronologia, manifesta seu parentesco e restitui num espaço permanente suas relações de ordem. Por essa forma pode-se delinear o quadro das identidades e das diferenças. (PC, p. 88)

Enquanto a análise em “quadros” permite a constituição de um sistema simultâneo, a análise da imaginação pode estabelecer como vínculos temporais são necessários para constituir uma representação. Foucault opõe de um lado *máthesis* e *taxinomia*, mostrando que a *taxinomia* seria uma “*máthesis* qualitativa”; de outro lado, a *taxinomia* se oporia à *gênese*, figurando na *epistémé* clássica lugar intermediário entre *máthesis* e *gênese*. Enquanto a *taxinomia* “estabelece o quadro das diferenças visíveis” e “trata os signos na sua simultaneidade espacial, como uma sintaxe”, a *gênese* “supõe uma série sucessiva”, repartindo os signos “num *análogon* do tempo, como uma cronologia” (PC, p. 89). A *taxinomia*, pela análise de signos e pela constituição de quadros, figuraria no “centro” da *epistémé* moderna, articulando tanto “uma ciência de feição dogmática que se apresentava como o conhecimento da própria natureza” (a partir do projeto de uma *máthesis*), quanto “uma filosofia da representação que, no decurso do tempo, se tornou cada vez mais nominalista

e cada vez mais cética” (no que diz respeito à *gênese*, cf. *PC*, p. 89).

Em linhas gerais e retomando o argumento, conforme a descrição de *As Palavras e as Coisas*, sob tais termos um conhecimento representativo e ordenado configura a *epistémê* clássica. Apresentou-se acima um breve resumo indicativo da articulação entre *máthesis*, *taxinomia* e *gênese* no projeto de uma ciência geral da ordem; delineou-se também algumas condições desse projeto, como o caráter interno da ordem do conhecimento, o conhecimento comparativo, a binariedade, reduplicação e transparência dos signos, a possibilidade de sua enumeração completa e o intercâmbio entre semelhança e representação. Entretanto, dados os fatores, nota-se que nada foi explicitado especificamente sobre o infinito. Figuraria essa questão distante da argumentação foucaultiana, mesmo em *As Palavras e as Coisas*?

Da argumentação foucaultiana, não. Já em 1965, mencionando livros como o *Tratado do Homem* e o *Tratado da Natureza Humana*, Foucault afirma que esses trabalhos “não tratam absolutamente do homem como nós o fazemos”: “Até o final do século XVIII, quer dizer, até Kant, toda reflexão sobre o homem é uma reflexão segunda em relação a um pensamento que, ele, é o primeiro e que é, digamos, o pensamento do infinito” (FOUCAULT 1965/1999 p. 206-207).

Conforme esse tom, na Idade Clássica o homem não se constitui para Michel Foucault como objeto de conhecimento, ao mesmo tempo em que fundaria a si próprio como sujeito; o homem não se constitui ao mesmo tempo como elemento nas coisas empíricas e fundamento de todo conhecimento

(tal como na modernidade). O problema do homem na Idade Clássica figura como algo secundário, não fator de interesse fundamental mas “espécie de sombra projetada” de outros conhecimentos como a Verdade e as Ciências<sup>11</sup>. Essa condição de “sombra” conferia ao homem clássico o estatuto de uma outra finitude (diversa por exemplo da finitude “moderna”), denotada pelos diversos argumentos dos erros dos sentidos ou da imaginação, como o do bastão quebrado na água ou do tamanho da lua que muda no firmamento. Finitude em relação à Verdade e a um princípio Infinito que fazia do homem, como menciona Gérard Lebrun comentando Foucault, um “embaixador do verbo Divino”, privilegiado na existência pelo poder “de fazer desdobrar-se a *máthesis* ou a ordem taxionômica” (LEBRUN, 1985, p. 10-11).

Se no capítulo de *As Palavras e as Coisas* sobre a representação não se encontram referências tais como as mencionadas logo acima, a passagem de Lebrun é curiosa: ela reúne tanto a possibilidade do sujeito “clássico” “desdobrar a *máthesis*”, quanto o estatuto de ser “embaixador do verbo Divino”. A considerar tal menção, de alguma forma representação e infinito se relacionam no Classicismo. E Lebrun sugere outras referências: continuando com a questão do Infinito e recuando um pouco mais na obra de Foucault, no final de *O Nascimento da Clínica* os saberes modernos sobre a medicina invertem o próprio jogo da finitude: “no pensamento clássico, esta não tinha outro conteúdo senão a negação do infinito”; já o homem moderno figura diante de uma “finitude originária” (FOUCAULT, 1963/1998, p. 227-228), tornando-se objeto

para si mesmo na medida em que a medicina pôde aparecer como ciência da vida e do indivíduo.

As referências acima demonstram como, em diversas argumentações foucaultianas dos anos 60, a questão do infinito encontra papel preponderante nas descrições sobre o “classicismo”. Essa questão (e diante dela a colocação do homem como “sombra projetada”) propicia a visão de um homem que possui, a partir de sua condição finita, acesso ao erro, mas ao mesmo tempo é um “embaixador do verbo Divino”. No mesmo movimento, dizer que o homem é um “embaixador do Verbo Divino que detinha o poder de fazer desdobrar-se a *máthesis* ou a ordem taxionômica” parece supor uma relação da finitude clássica também com o conhecimento representativo. Lebrun procede como Foucault nos textos supra-citados, nos quais a finitude clássica é função contraposta à nova finitude moderna (na qual o homem se torna ao mesmo tempo sujeito e objeto de seu próprio conhecimento). Lembrando a noção apresentada acima do signo como algo essencialmente transparente, simples e maleável em sua ordenação, Lebrun afirma que, no classicismo, “conhecer era ver, ‘no sentido de perceber’”, e o conhecimento não passaria de uma “contínua supressão da distância — aliás *puramente aparente* — entre a *representação* e o *ser*” (LEBRUN, 1985, p. 9, grifos meus). A “simplicidade e evidência dos signos” se efetua no desdobramento da representação; esta, por sua transparência, é correlata da própria ordem do conhecimento, que procede por análise ou composição de naturezas simples e representações complexas. E esse processo de “desdobramento” das representações nada mais faz do que retirar o conhecimento de uma opacidade prévia — a

similitude, os sentidos, as aparências, sempre prováveis, nunca certos —, para colocá-lo nessa nova ordem transparente da representação, onde ele poderá ter estatuto de conhecimento certo e evidente. O mundo do Renascimento, opaco e dobrado sobre si mesmo por relações de semelhança, cede lugar a uma planificação “clássica” geral e indefinida — infinita? —, conferida pelo desdobramento transparente das representações em séries e quadros. É isso que o próprio Foucault também afirma em outros momentos de *As Palavras e as Coisas*:

Pelo jogo da conveniência, da emulação e sobretudo da simpatia, a similitude do século XVI triunfava do espaço e do tempo: pois competia ao signo reduzir e reunir. Com o classicismo, ao contrário, o signo se caracteriza por sua *essencial dispersão*. O mundo circular dos signos convergentes é substituído por um *desdobramento ao infinito* (PC, p. 75, grifos meus).

É nesse jogo de desdobramento ao infinito — sob um conhecimento correlato à comparação e à ordenação de signos transparentes — que pode ser suprimida a “distância” entre a “representação” e o “ser”.

Pode-se agora retornar ao início do texto. Se o infinito é ou não ocorrência “adjetiva” ou “adverbial” em relação à representação, o “desdobramento ao infinito” é, de qualquer modo, condição inseparável dela. Comentando tais passagens em um texto de 1988, Deleuze afirma: “reconhece-se o pensamento clássico por sua maneira de pensar o infinito” (DELEUZE 1986/1988 p. 132; Cf. TERNES, 1998, p. 83). Para Ternes, não seria o infinito o crivo fundamental de

análise do classicismo, e sim a representação: “penso que a análise de Foucault, pela natureza mesma dos *objetos* estudados, também não tem como colocar o infinito. Este, com efeito, é uma categoria metafísica. E a arqueologia (...) não se ocupa com a ordem do ser. Ocupa-se com a ordem do saber” (TERNES, 1998, p. 83 e 92). Porém, verificando a parte II do livro, Ternes detecta uma paradoxal afirmação de Foucault diante da ausência do infinito no capítulo sobre a representação. No capítulo “O homem e seus duplos”, frente ao nascimento das analíticas da finitude na modernidade, Foucault volta a comparar a finitude clássica com a moderna, enfocando precisamente a questão do infinito. Frente à finitude clássica, configurada em uma relação negativa com o *infinito*, “quer fosse concebida como criação, ou queda, ou ligação da alma e do corpo, ou determinação no interior do ser infinito, ou ponto de vista singular sobre a totalidade, ou liame da representação com a impressão” (PC, p. 332), a finitude moderna consiste no momento em que esses limites do homem, colocados como inadequação negativa ao infinito, tornam-se doravante conteúdos positivos e independentes. Em outras palavras, a partir do momento em que os limites do homem (relacionados à sua existência animal, ao suor de seu rosto pelo labor e à linguagem tramada por hábitos e imaginações) adquirem uma opacidade *exterior* ao pensamento do infinito e um conteúdo próprio e específico, possibilitando um estudo da “vida”, do “trabalho” e da “linguagem” (das chamadas “ciências empíricas”), não haverá nada mais do que a positividade desses saberes (a biologia, a economia e as ciências da linguagem, recolhidas em si mesmas e não à

mercê de “ciências gerais”) e o jogo de uma outra finitude. É o pensamento do infinito que “impediria”<sup>12</sup> os conteúdos empíricos da vida, do trabalho e da linguagem de estabelecerem um jogo de finitude. Nesse jogo, o homem adquire espessura conhecendo a si mesmo como ser que fala, trabalha e vive, no mesmo movimento em que é atravessado por esses conteúdos no próprio ato de conhecimento (há uma língua que o atravessa, um sistema produtivo que não o controla, mas o determina, doenças a afetar um organismo que o constitui...).

Aqui se detecta o liame entre as questões do infinito e da representação, pois é no espaço da representação que a análise das riquezas e dos seres e a gramática geral (formas do saber clássico) se configura:

Enquanto esses conteúdos empíricos [vida, trabalho, linguagem] estivessem alojados no espaço da representação, *uma metafísica do infinito era não somente possível, mas exigida*: com efeito, era realmente *necessário* que eles [os conteúdos empíricos] fossem as formas manifestas da finitude humana e que, no entanto, pudessem ter seu lugar e sua verdade no interior da representação; *a idéia do infinito e da sua determinação na finitude permitiam uma e outra*. (PC, p. 333, grifos meus).

Resumindo, a relação do infinito com a representação na Idade Clássica parece desempenhar um duplo papel: *primeiramente*, articulada com a representação, a noção de infinito “impediria” uma finitude radical na qual vida, trabalho e linguagem se fechariam em si mesmos, tal como na modernidade. A supressão da questão do infinito, por

sua vez, tornaria possível o “fechamento” dos conteúdos empíricos sobre si próprios (vida, trabalho e linguagem nascem como positivities autônomas e autóctones, como se vê na biologia, na economia e na lingüística), e, por conseguinte, a fragmentação do conhecimento e a possibilidade das ciências humanas. *Em segundo lugar*, as ciências gerais do classicismo, como vimos, em sua transparência implicavam um “desdobramento ao infinito” das representações pela comparação. Esse é o mote também utilizado por Deleuze em seu artigo sobre Foucault, quando afirma que o pensamento clássico é um pensamento “que pensa o infinito”. Para Deleuze, o “pensamento” clássico opera de modo que “não pára de se perder no infinito” (DELEUZE 1986/1988 p. 133), a ele sempre se eleva ou dele busca uma derivação. A Idade Clássica (ou “forma-Deus”, como diz Deleuze) é o “mundo da representação infinita” a permitir uma análise de elementos que, “não sendo [cada elemento] infinito por si, pode contudo ser desenvolvido até o infinito e por isso entra num quadro, numa série ilimitada, num *continuum* prolongável” (DELEUZE 1986/1988 p. 134). Nesse âmbito, a noção de infinito para a Idade Clássica adquire em Deleuze um papel *funcional* ou *operatório*, a partir do qual a própria condição da representação, na formação de uma ciência ordenada, implicaria comparar e formar quadros até o infinito. Trocando em miúdos: admitido esse papel operatório ou funcional, em si mesma a representação já suporia seu desdobramento ao infinito:

O que define esse solo, o que constitui esta grande família de enunciados ditos clássicos, funcionalmente, é esta

operação de desenvolvimento ao infinito, de formação de *continuuns*, de desdobramento de quadros: desdobrar, sempre desdobrar – ‘explicar’. O que é Deus, senão a explicação universal, o desdobramento supremo? O *desdobramento* aparece aqui como um conceito fundamental, o primeiro aspecto de um pensamento operatório que se encarna na formação clássica. Daí a frequência da palavra ‘desdobramento’ em Foucault. (DELEUZE 1986/1988 p. 134-135)

Tal argumento do “pensamento operatório” também parece concordar com Foucault, no aspecto de desdobramento ao infinito do signo clássico.

Em suma: o capítulo sobre a “Representação” de *As Palavras e as Coisas* não utiliza a noção de infinito como critério descritivo do classicismo, provavelmente porque o acento da contraposição reside entre “semelhança” e “representação”. Não obstante, tendo o infinito um estatuto apenas “impeditivo”, conforme visto na segunda parte de *As Palavras e as Coisas* (como condição de impossibilidade das ciências empíricas modernas), ou mesmo caráter funcional e operatório clássico, como aparece explicitamente em Deleuze ou mesmo se supõe em algumas passagens foucaultianas, essa noção parece possuir papel preponderante (pois no classicismo esta não era apenas “possível”, mas “necessária”, conforme a última citação acima de Foucault). Dentre outros fatores, será a *supressão* desse *modus operandi*, ou mesmo desse critério “impeditivo”, em sua articulação de “possibilidade” e mesmo “necessidade” com a representação (também suprimida), que abrirá a possibilidade da finitude moderna.

## NOTAS

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia. Professor Adjunto da Universidade Federal Fluminense-RPS. E-mail: marciolm@id.uff.br

<sup>2</sup> “Podemos, se quisermos, designá-lo [o pensamento ocidental no século XVII] pelo nome de ‘racionalismo’; podemos, se não tivermos na cabeça senão conceitos prontos, dizer que o século XVII marca o desaparecimento das velhas crenças supersticiosas ou mágicas e a entrada, enfim, da natureza na ordem científica. Mas o que cumpre apreender e tentar restituir são as modificações que alteraram o próprio saber, nesse nível arcaico, que torna possíveis os conhecimentos e o modo de ser daquilo que se presta ao saber” (FOUCAULT 1966/1992 — adiante citado como “PC”, p. 69-70). Idem às p. 71-72 em explanação sobre a matemática e o mecanicismo.

<sup>3</sup> Cf., por exemplo, o segundo capítulo de História da Loucura (FOUCAULT 1961/1995 — adiante citado como “HL”).

<sup>4</sup> “(...) as coisas (...) não são mais do que são” (PC, p. 63), isto é, não há mais uma relação de palavras que por alguma similitude escondida atingiriam o mistério das coisas.

<sup>5</sup> *O que era “tal” numa época doravante será “qual” em outra.* Uma frase enunciada dessa forma é deveras problemática: pode recair numa história “das palavras”, como diria Foucault, uma história “idealista”, na qual esse “tudo” que seria da alçada da Renascença permaneceria como realidade para além do pensamento, enquanto as análises é que mudariam. Não se trata, em *As Palavras e as Coisas*, de fazer uma história *das* palavras ou *das* coisas, ou mesmo de suas relações. Como manifestam Deleuze (1988, p. 61) e Foucault (1969/2000, p. 149), “*As Palavras e as Coisas*” é um título irônico. Não se trata de analisar se “são as palavras que nos impõem o recorte em coisas”, ou se são “as coisas que, por alguma operação do sujeito, vêm se transcrever na superfície das palavras”, e sim deslocar a análise para as chamadas práticas discursivas, estas sim “intermediárias entre as palavras e as coisas”.

<sup>6</sup> PC, p. 70, onde se inclui que “A enumeração completa e a possibilidade de determinar em cada ponto a passagem necessária ao seguinte permite um conhecimento absolutamente certo das identidades e das diferenças”

<sup>7</sup> Foucault cita Crollius: “Não é verdade que todas as ervas, plantas, árvores e outros, provenientes das entranhas da terra, são outros tantos livros e sinais mágicos?” PC, p. 43.

<sup>8</sup> Cf., por exemplo, *Regulae* (s/d), Regra III, pp. 18-19.

<sup>9</sup> Em *História da Loucura*, por exemplo, é possível detectar uma curiosa conversão do estatuto do sacrilégio e da blasfêmia no classicismo: se antes tais noções se ligavam à violação do sagrado (enunciar tais ou quais palavras implicaria em conseqüências para além das palavras, a blasfêmia contra o Criador era violação à sacralidade do Criador), doravante a blasfêmia será representação insensata e vazia: extravagância, desordem da alma e do coração, impiedade difusa, falta moral, risco de escândalo e desordem social, em suma, erro da desrazão a coagir dentro dos muros do Internamento. No classicismo, a violação do sagrado cede lugar ao erro e à ilusão, à “recusa da verdade” e ao “abandono moral” (Cf. *HL*, p. 93-101).

<sup>10</sup> “É que entre o signo e seu conteúdo não há qualquer elemento intermediário e nenhuma opacidade. Os signos não têm, pois, outras leis, senão aquelas que podem reger seu conteúdo: toda análise de signos é, ao mesmo tempo e de pleno direito, decifração do que eles querem dizer. Inversamente, a elucidação do significado nada mais será que a reflexão sobre os signos que o indicam. (...) não haverá, pois, uma teoria dos signos diferente de uma análise do sentido” (*PC*, p. 80), diferentemente do primado do Renascimento, no qual a Semelhança servia de “elemento intermediário” ou princípio de “decifração”, ligando signo e sentido.

<sup>11</sup> “Dado que a verdade é o que ela é, ou que a matemática ou a física nos ensinaram tal e tal coisa, como acontece de percebermos como percebemos, conhecermos como conhecemos, de nos enganarmos como nos enganamos?” (FOUCAULT, 1965/1999 p. 207).

<sup>12</sup> De forma nenhuma esse “impediria” manifesta um conteúdo latente que seria “descoberto” pelas ciências empíricas; caso contrário a argumentação retornaria a uma história continuísta. “Impediria” é utilizado não em sentido anacrônico, mas de forma a colocar a problemática foucaultiana que pretende impedir os julgamentos anacrônicos.

## REFERÊNCIAS

DELEUZE, G. Sobre a Morte do Homem e o Super-Homem. In: *Foucault*. São Paulo, Brasiliense, 1988 (original de 1986).

DESCARTES, R. *Regras para a Direcção do Espírito*. Lisboa, Edições 70, s/d.

FOUCAULT, M. *História da Loucura*. São Paulo, Perspectiva, 1995 (original de 1961).

FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Clínica*. RJ, Forense Universitária, 1998 (original de 1963).

FOUCAULT, M. Filosofia e Psicologia. In *Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise (Ditos e Escritos I)*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1999 (artigo original de 1965).

FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo, Martins Fontes, 1992 (original de 1966).

FOUCAULT, M. Michel Foucault explica seu último livro. In *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento (Ditos e Escritos II)*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000 (artigo original de 1969).

FOUCAULT, M. Introdução (in Arnauld e Lancelot). In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*

*(Ditos e Escritos II)*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000 (texto original de 1969).

LEBRUN, G. Transgredir a Finitude In RIBEIRO, R. J. *Recordar Foucault*. São Paulo, Brasiliense, 1985.

TERNES, J. Michel Foucault e o nascimento da modernidade. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, p. 45-52. São Paulo, 1995.

TERNES, J. *Michel Foucault e a Idade do Homem*. Goiânia, Ed. da UFG, 1998.



# FENOMENOLOGIA E GESTALTISMO NO PROJETO FILOSÓFICO INICIAL DE MERLEAU-PONTY

Matheus Hidalgo<sup>1</sup>

**RESUMO:** Trata-se de esclarecer a especificidade da reflexão merleau-pontyana, por contraste com a fenomenologia de Husserl, a partir do estatuto filosófico que a noção de forma perceptiva (*Gestalt*) acaba por adquirir no contexto *Fenomenologia da percepção* (1996). Para isso, procuramos mostrar de que modo, para Merleau-Ponty, a inadequação da distinção husserliana entre fato e essência torna-se patente quando a reflexão fenomenológica procura descrever fielmente o modo de existência das *gestalten* percebidas, inviabilizando, assim, a ruptura fenomenológica, tão pretendida por Husserl, em relação à atitude natural.

**PALAVRAS-CHAVE:** Fenomenologia; *Gestalt*; Merleau-Ponty.

**ABSTRACT:** The objective of this article is to clarify the specificity of Merleau-Ponty's reflection, by contrast with Husserl's phenomenology, starting from the philosophical status that the notion of perceptive form (*Gestalt*) ends up acquiring in the context of *Phenomenology of Perception*. To this, we try to show how, to Merleau-Ponty, the inadequacy of the husserlian distinction between "fact" and "essence" becomes manifest when

the phenomenological reflection turns to the faithful description of the mode of existence of the perceptive *gestalten*, thus making impossible the so searched husserlian 's phenomenological rupture with the natural attitude.

**KEYWORDS:** Phenomenology; *Gestalt*; Merleau-Ponty.

Apesar da diferença de natureza entre o projeto da fenomenologia, tal como o filósofo E. Husserl o concebia, e o da psicologia da *Gestalt*, elaborada por M. Wertheimer, K. Koffka e W. Köhler, é possível dizer que o projeto fenomenológico de Merleau-Ponty, elaborado e desenvolvido nas suas duas teses de doutorado (respectivamente: *A estrutura do comportamento*, escrita em 1938 e publicada originalmente em 1942<sup>2</sup>, e *Fenomenologia da Percepção*, de 1945<sup>3</sup>), nasce, em larga medida, dos interstícios do diálogo entre a psicologia gestaltista, de sólida base experimental, e a fenomenologia transcendental husserliana. Isso fica bastante claro, por exemplo, já num dos primeiros textos do filósofo, depositado no CNRS, escrito como relatório para a renovação de sua bolsa de doutorado, intitulado *A natureza da percepção*<sup>4</sup> (datado de abril de 1934), onde, após mencionar a nítida diferença entre as análises fenomenológica e psicológica acerca do tema da percepção, o filósofo afirma que “as análises fenomenológicas (...) têm consequências para a psicologia” (GERAETS, 1971, p. 190), e que “as análises de Husserl conduzem ao limiar da psicologia” (Ibid., p. 191). Não pensemos, contudo, que se trata apenas de estender os resultados da fenomenologia ao campo da psicologia, aplicando o tema husserliano da intencionalidade da consciência à interpretação dos fenômenos perceptivos que a psicologia estuda (como a percepção do movimento e a do espaço, por exemplo). Como nos esclarece o tópico com o qual conclui o relatório, denominado “*Gestalpsychologie* e teoria do conhecimento”: “esta concepção inteiramente nova do conteúdo da consciência [fornecida pela *Gestalpsychologie*] tem consequências importantes para a teoria do conhecimento

sensível. Essas consequências ainda são pouco estudadas” (Ibid., p. 197). Ou seja: Merleau-Ponty pretende, com o seu projeto sobre a natureza da percepção, não apenas estender os resultados da análise fenomenológica à psicologia empírica, mas, também, analisar as implicações que os resultados provenientes desta última trazem ao campo da teoria do conhecimento, renovando, assim, os instrumentos teóricos da própria fenomenologia.

O presente artigo tem por objetivo fazer um breve comentário a respeito desse diálogo, entre fenomenologia e gestaltismo, com vistas a esclarecer o estatuto filosófico que a noção de forma perceptiva (*Gestalt*) acaba por adquirir no contexto do projeto filosófico inicial de Merleau-Ponty.

Começemos por destacar uma passagem em que fica bastante clara a recusa merleau-pontyana em aderir à distinção, que está na base do idealismo fenomenológico husserliano, entre duas atitudes ou orientações (*Einstellung* no original alemão; traduzido ao francês como *atitude*) — a natural e a fenomenológica ou transcendental:

“Não querendo prejudicar nada, tomamos ao pé da letra o pensamento objetivo e não lhe colocaremos questões que ele próprio não se coloca. Se somos conduzidos a reencontrar a experiência atrás dele, essa passagem só será motivada por seus próprios embaraços” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 86).

A boa compreensão desse gesto teórico, perfeitamente anti-husserliano, exige que levemos em consideração o modo como Merleau-Ponty remaneja certos temas centrais da

fenomenologia de Husserl, conferindo-lhes uma significação original. Mais do que uma simples mudança de termos, é através desse remanejamento que se pretende alargar o território da fenomenologia para além dos seus limites originais, rigorosamente traçados pelo idealismo transcendental (HUSSERL, 2006). Embora não se trate de aprofundar esse tema aqui, vale destacar um detalhe crucial da diferença entre ambos: enquanto, para Husserl, a relação entre subjetividade e transcendência deve ser compreendida através de uma investigação crítica dos modelos universais e necessários de todo conhecimento possível, para o filósofo francês, ao contrário, essa mesma relação deve partir do fato mesmo da experiência sensível, ou seja, de seu caráter concreto e contingente. Nesse novo ambiente ao qual a investigação fenomenológica é conduzida, desaparece a distinção husserliana entre objeto intencional, foco inicial de interesse da fenomenologia, e objeto puro e simples, inerente à orientação natural das ciências e do senso comum:

“Para o filósofo, assim como para o psicólogo, há sempre (...) um problema da gênese, e o único método possível é acompanhar a explicação causal em seu desenvolvimento científico, para precisar seu sentido e colocá-la em seu verdadeiro lugar no conjunto da verdade” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 614, nota 5).

Para Merleau-Ponty, desde que a investigação fenomenológica se proponha a “compreender como a consciência se apercebe ou se mostra inserida em uma natureza” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 614, nota 5), ou seja, desde que se ocupe do problema

da gênese do sentido da experiência, não lhe resta outro caminho senão retornar à facticidade da vida irrefletida da consciência, à consciência antes de se tornar consciência de si. A filosofia, afirma Merleau-Ponty, “é uma experiência renovada de seu próprio começo”, e a reflexão só será radical se tomar “consciência de sua própria dependência acerca de uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final” (Ibid., p. 11). Nesse sentido,

“uma filosofia torna-se transcendental, quer dizer, radical, não se instalando na consciência absoluta sem mencionar os passos que conduzem a ela, mas considerando-se a si mesma como um problema, não postulando a explicitação total do saber, mas reconhecendo esta presunção da razão como o problema filosófico fundamental” (MERLEAU-PONTY, 1996, p.98).

Ao evitar assim o “atalho da reflexão” pura (Id., 1990, p.138), que nos situaria diretamente na idealidade do *cogito*, o projeto fenomenológico merleau-pontyano exige a passagem pelo longo caminho percorrido pela ciência, haja vista reabilitar filosoficamente a gênese da experiência significativa (Id., 1996, p. 17). Nesse contexto, a ciência, mais precisamente a psicologia, como dissemos, desempenha um papel fundamental, na medida em que é a partir dela que Merleau-Ponty acaba por formular, nas obras iniciais, a sua versão da redução fenomenológica: “ao considerar a *Gestalt* como tema de sua reflexão o psicólogo rompe com o psicologismo (...). Isso significa que a atitude transcendental já está implicada nas descrições do psicólogo, por pouco fiéis que elas sejam” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 93).

Será preciso, assim, trilhar um caminho anteriormente interdito por Husserl. Para este último, após a redução e a instauração do idealismo transcendental (HUSSERL, 2006), as significações já não dizem mais respeito ao domínio dos fatos, ou dos acontecimentos naturais, pois estes só podem manifestar uma relação de exterioridade, sendo, portanto, incapazes de apreender uma referência interior de algo a algo, i.e., uma relação eidética (MOURA, 2001, pp. 159-183). Por isso, para Husserl, o maior crime do naturalismo, cometido por toda e qualquer tentativa de explicação empírica da consciência, consiste em fazer desta última o análogo de uma coisa, um ente real, existente na natureza. Já no caso de Merleau-Ponty, por outro lado, se é preciso seguir metodicamente os passos da ciência, será porque a análise objetiva da percepção, tal como os gestaltistas a empreenderam, já permitia antever uma nova ontologia, embora ainda não plenamente consciente de si, surgindo no seio do próprio desenvolvimento científico, uma vez que o ser ao qual essa nova explicação se dirigia não era o ser em si do pensamento objetivo, não era, enfim, o ser definido *partes extra partes*. Aos olhos de Merleau-Ponty, a *Gestalt* dispensa o recurso a uma subjetividade universal constituinte, tanto quanto a qualquer princípio que lhe seja exterior, como o associacionismo empirista por exemplo, acabando por revelar a presença de uma intencionalidade original, já implicada nos próprios fatos com os quais o cientista trabalha.

Desse modo, na medida em que a psicologia gestaltista torna possível (embora não realize<sup>5</sup>) o abandono dos pré-conceitos do mundo objetivo em prol de uma compreensão mais adequada dos fenômenos da experiência, as descrições

da *Gestalt*, “purificadas de todo psicologismo”, podem se tornar um “método filosófico” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 99). Nesse sentido, bastante preciso, “ocupar-se de psicologia é necessariamente encontrar, abaixo do pensamento objetivo que se move entre as coisas inteiramente prontas, uma primeira abertura às coisas sem a qual não haveria conhecimento objetivo” (Ibid., p. 142).

Dizer, portanto, que a passagem à experiência é motivada pelos próprios embaraços da ciência já implica em apontar, a um só tempo, tanto a necessidade quanto a insuficiência de iniciar a investigação fenomenológica com a psicologia (Ibid., p. 99). Não se trata, contudo, de elaborar, ao modo dos primeiros trabalhos de Sartre, por exemplo, uma descrição das estruturas essenciais que tornariam pensável todo e qualquer objeto psíquico possível, ou seja, não se trata de fazer psicologia eidética — fazê-lo suporia possível separar as essências, trazidas à luz pela análise fenomenológica dos fatos, com os quais lida a psicologia empírica, quando é precisamente a possibilidade dessa separação que está em jogo. É o que motiva a afirmação, presente logo no Prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, segundo a qual “o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa” (Ibid., p. 10), que significa, em outras palavras, admitir a promiscuidade original entre as esferas empírica e transcendental na unidade indissolúvel da experiência perceptiva. O que está em jogo, aqui, é a possibilidade de haver um acordo entre os termos da alternativa clássica segundo a qual só pode haver duas modalidades de existência (corpo ou alma, consciência ou natureza, sujeito ou mundo etc.) — acordo que permita compreender a “unidade do

interior e do exterior, da natureza e da ideia” (Id., 1990, p. 227).

Trata-se, notemos, de cometer uma grave heresia, talvez a mais grave de todas, ao menos do ponto de vista da herança crítica kantiana, da qual Husserl é um dos maiores herdeiros: mesclar os âmbitos empírico e transcendental da investigação crítica. Por razões óbvias, não nos cabe desenvolver nem aprofundar esse tema aqui. Indiquemos, por ora, apenas aquilo que nos parece ser o principal motivo da reserva merleau-pontyana quanto aos resultados do idealismo transcendental, a consciência constituinte, mais tarde considerada como “impostura do filósofo profissional” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 201): “Definindo-nos como poder universal de *Sinn-gebung*, retornamos ao método do ‘aquilo sem o que’ e à análise reflexiva do tipo clássico, que ocupa das condições de possibilidade sem ocupar-se das condições de realidade” (Id., 1996, p. 588).

Será preciso, portanto, investigar não apenas as condições necessárias, mas também as suficientes, à emergência das significações perceptivas. Eis, então, a novidade ontológica da forma, revelada pela investigação fenomenológica merleau-pontyana: ela permite surpreender, na percepção imediata, o acordo dinâmico entre sensível e inteligível, embaralhando os termos existência e significação, fato e essência, acabando por apagar o hiato clássico entre matéria ou conteúdo (sensível) e forma ou conceito (inteligível), como a percepção da passagem da inversão dos momentos figura e fundo, de uma relação figura-fundo qualquer (seja visual, sonora etc.), já exemplifica:

“O que há de mais profundo na *Gestalt*, de onde nós partimos, não é a ideia de significação, mas a de estrutura, a junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais se põem diante de nós a ter um sentido, a inteligibilidade em estado nascente” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 223).

Trata-se, portanto, de flagrar, na percepção, o “momento em que se constituem para nós as coisas, as verdades, os bens, que ela nos entrega um *logos* em estado nascente, nos ensina, para além de todo dogmatismo, as condições verdadeiras da objetividade” (Ibid., pp. 67-8). Desse modo, a fenomenologia continuará sendo, num sentido importante, “o estudo da *aparência* do ser à consciência” (Id., 1996, p. 96), ou seja, não uma investigação voltada ao objeto, mas ao seu vir a ser, enquanto objeto da experiência perceptiva. Contudo, tarefa da fenomenologia, definida como crítica da razão, para além do idealismo crítico (que se restringiria ao mero estudo das condições de possibilidade do ser, sem falar da passagem efetiva do indeterminado ao determinado), será a de fazer uma “genealogia do ser” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 86), ou seja, analisar, fenomenologicamente, a gênese do ser objetivo e real da atitude natural. O que não equivale a dizer que a fenomenologia deva discorrer sobre o ser em si, independentemente do seu modo de aparecer à subjetividade, uma vez que “a filosofia pode mostrar apenas aquilo que é possível a partir da condição humana” (Ibid., p. 636). Isso significa que Merleau-Ponty se propõe a fazer uma fenomenologia que possa abarcar, desde que devidamente compreendido e “transposto” (Id., 1990, p. 2), até mesmo o “fenômeno do

real”, assegurando assim “a verdade filosófica do realismo e do naturalismo” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 241) — denominada, como dissemos, “estrutura”.

Tentemos, então, caracterizar a originalidade ontológica da forma a partir de alguns exemplos, para que possamos, a seguir, esclarecer aquilo que, do ponto de vista de Merleau-Ponty, teria escapado à Husserl. Podemos perceber uma linha reta quando olhamos uma série de pontos equidistantes. Tal linha não resulta da somatória dos pontos individuais, mas, antes, reside na figura como um todo (*Gestalt*). A linha não é outra coisa senão aquilo que se expressa através do conjunto ordenado de pontos adjacentes. Quando isso acontece, é como se uma qualidade retilínea preenchesse virtualmente os espaços entre os pontos equidistantes. Do mesmo modo, outras qualidades visuais, como “simetria”, “redondez”, “triangularidade”, “quadratura” etc., são inerentes às figuras geométricas, ainda que precariamente representadas. De maneira análoga, uma expressão sorridente é mais do que um mosaico ou agregado de contrações musculares. Expressões faciais, assim como o modo de falar, de andar, a caligrafia etc., podem representar, desde que contextualmente situados, uma mesma pessoa, reconhecível intersubjetivamente. Nesse mesmo sentido, uma caricatura pode ser uma representação mais fiel do que uma fotografia.

Outra característica notável da forma diz respeito ao fato de que ela pode ser transposta: podemos mudar a distância, tamanho, cor etc., sem modificar seu caráter de linha reta, sua qualidade da direção retilínea. Ou seja, a qualidade da forma (*Gestaltqualitäten*) permanece intacta, desde que preservadas as relações entre suas partes (como

no caso de uma mesma melodia, que pode ser tocada em vários tons, instrumentos e intervalos diferentes). Por outro lado, se alteramos a relação entre os elementos que compõem o todo, ainda que os deixemos, um a um, intactos, a qualidade de forma desaparece — o desvio de um ponto é suficiente para destruir a qualidade de linha reta (as mesmas notas tocadas numa sequência diferente, por exemplo).

Segundo Gurwitsch (2002), Husserl já havia se deparado com questões ligadas à natureza *gestaltica* de alguns fenômenos perceptivos. Quando percebemos um aglomerado de estrelas no céu, por exemplo, não percorremos sucessivamente, um a um dos elementos para concluir, ao final de um processo de contagem, que se trata de uma constelação. Tais fenômenos, cuja unidade se apresenta num só golpe de vista, são intratáveis quando considerados como mera adição ou junção explícita dos elementos — ao modo da resultante de um ato categorial. Tais unidades significativas, irreduzíveis ao pensamento categorial, Husserl denominou “fatores figurativos” (*figurale Momente*) ou “fatores quase qualitativos” (*quasiqualitative Momente*) (GURWITSCH, 2002, pp. 265-3). Contudo, fiel aos princípios da reflexão noemática (i.e., voltada apenas aos objetos intencionais, reduzidos à imanência da consciência), Husserl manteve, em suas análises da intuição perceptiva, a clássica oposição entre dados sensíveis, de um lado, e estruturas intencionais *a priori*, de outro, subordinando os primeiros às segundas (HUSSERL, 2002, §85, pp. 193-197). No caso de Merleau-Ponty (que pretende, como dissemos, fazer uma análise fenomenológica da gênese ser real da atitude natural), tal subordinação é deliberadamente recusada:

“Não existe *hylè*, nenhuma sensação sem comunicação com as outras sensações ou com as sensações dos outros, e *por essa razão mesma* não existe *morphè*, nenhuma apreensão ou apercepção que esteja encarregada de dar um sentido a uma matéria insignificante e de assegurar a unidade *a priori* de minha experiência e da experiência intersubjetiva” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 543, grifos do autor).

Anterior à distinção aristotélica entre os sentidos (KÖHLER, 1959, pp. 132-5; MERLEAU-PONTY, 1996, p. 182), a *Gestalt* é o “núcleo de significação primário em torno do qual se organizam os atos de denominação e expressão” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 12). Estes últimos, por sua vez, já não podem ser tomados como algo que se impõe de fora aos pretensos sinais sensíveis. Na medida em que os fenômenos *gestálticos* revelam a presença de uma totalidade significativa que antecede a mera justaposição dos seus termos parciais, eles se afastam definitivamente do modelo da exterioridade recíproca. Trata-se, portanto, de um *sentido imanente*, de uma “significação encarnada” (Id., 1990, p. 228) que acabaria por tornar dispensável a passagem a uma suposta fonte exterior constituinte ou doadora de sentido.

O que significa dizer, em outras palavras, que a consciência para a qual a *Gestalt* existe não é uma consciência absoluta, uma subjetividade constituinte dos fenômenos com os quais ela se relaciona: “a consciência através da qual a *Gestalt* existe não é a consciência intelectual, mas a experiência perceptiva” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 227). É para uma experiência perceptiva, e não para uma consciência intelectual, que um arranjo material significativo pode figurar de maneira

espontânea. Merleau-Ponty realiza, assim, uma redução fenomenológica que se afasta de um sujeito transcendental puro como condição da experiência. Desde então (ou seja, desde o momento em que o sujeito passa a ser definido como percipiente, corpo-próprio (*Leib*) e, portanto, já não pode se destacar da opacidade do mundo sensível), o verdadeiro problema consiste em compreender a natureza das relações entre a parte e todo no interior de um conjunto expressivo qualquer (ou seja, “a relação vivida dos ‘perfis’ às ‘coisas’ que eles apresentam”, (Ibid., p. 237), “sem confundi-la com uma relação lógica”.

Pensados como forma, no sentido em que definiu a *Gestalttheorie*, isto é, como unidade significativa em que as partes estão subordinadas ao todo, os gestos comportamentais “não visam a um mundo verdadeiro ou ao ser puro (...) eles não deixam transparecer uma consciência, isto é, um ser cuja essência é conhecer, mas certa maneira de tratar o mundo, de ‘ser-no-mundo’ ou de ‘existir’” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 136). Com efeito, o comportamento perceptivo (diferentemente do pensamento reflexivo) não se dirige às coisas objetivamente consideradas, definidas como coleção de propriedades lógicas ou empíricas, mas à configuração das situações ambientais, à sua fisionomia efetiva ou pregnância estruturante:

“O campo de futebol não é, para o jogador em ação, um ‘objeto’, isto é o termo ideal que pode ocasionar uma multiplicidade indefinida de visadas perspectivas e permanecer equivalente sob suas transformações

equivalentes. É percorrido por linhas de força (as ‘linhas laterais’, as que limitam a ‘meia-lua’), articulado em setores (por exemplo, os ‘buracos’ entre os adversários) que impõem certo modo de ação, a desencadeiam e exigem como à revelia do jogador. O campo (...) está presente para ele como o termo imanente de suas intenções práticas” (Ibid., pp. 182-3).

Essa pré-figuração do objeto, ao qual o comportamento perceptivo se dirige, emerge do arranjo espontâneo das linhas de força a segregar uma estrutura, sem que se faça necessário intervir explicitamente o intelecto a cada instante. Tal organização autóctone dos aspectos do mundo percebido é o que faz com que, ao modo da intencionalidade operante husserliana, estes últimos sempre se apresentem sob um horizonte de inacabamento, sempre indiquem uma transcendência fundamentalmente ambígua frente aos dados imediatos da consciência perceptiva. Nesse sentido, “posso estar familiarizado com uma fisionomia sem nunca ter percebido, por ela mesma, a cor dos olhos”. (Id., 1996, p. 33). De maneira análoga, é possível pressentir, num cômodo ao qual estamos acostumados, que algo mudou, sem que percebamos, de imediato, o que, exatamente, motiva esse estranhamento. Nesses casos,

“a unidade do objeto está fundada no pressentimento de uma ordem iminente que de um só golpe dará resposta a questões apenas latentes na paisagem, ela resolve um problema que só estava posto sob a forma de uma vaga inquietação” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 41).

Uma vez que “o próprio do percebido é admitir a ambigüidade” (Ibid., p. 33), o sentido ao qual a *Gestalt* dá acesso não é redutível aos supostos atos de doação feitos por uma pretensa subjetividade transcendental, não é redutível, em suma, a uma *Sinn-gebung* — afinal, “se uma consciência constituinte universal fosse possível, a opacidade do fato desapareceria” (Ibid., p. 95). A forma percebida indicava, assim, a possibilidade de retirar a fenomenologia de sua via idealista, pois torna possível pensar a articulação da aparição e daquilo que aparece ao mesmo tempo em que dispensa a passagem ao sujeito transcendental como condição de possibilidade da experiência.

---

---

## NOTAS

<sup>1</sup>Doutor em Filosofia. Professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: matheushidalgo@gmail.com.

<sup>2</sup>Utilizaremos, aqui, a edição francesa de 1990 (ver Referências).

<sup>3</sup>Será utilizada a edição brasileira desta obra, de 1996.

<sup>4</sup> Publicado, como apêndice, em Geraets, 1971 (pp. 188-198).

<sup>5</sup>“A verdade é que a reação contra o naturalismo e contra o pensamento causal não é, na *Gestalttheorie*, nem conseqüente nem radical, como se pode vê-lo por sua teoria do conhecimento ingenuamente realista (cf. *La Structure du Comportement*, p. 180). A *Gestalttheorie* não vê que o atomismo psicológico é apenas um caso particular de um prejuízo mais geral: o prejuízo do ser determinado ou do mundo, e é por isso que ela esquece as suas descrições mais válidas quando procura dar-se um arcabouço teórico. Ela só não tem imperfeições nas regiões médias da reflexão” (Merleau-Ponty, 1996, p. 620-1, nota 45).

## REFERÊNCIAS

BARBARAS, R. Merleau-Ponty et la psychologie de la forme. In: *Les Études Philosophiques*. Paris: Avril-Juin, n. 02, pp. 151-163, 2001.

CHAUÍ, M. *Experiência do pensamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ENGELMANN, A. A psicologia da *Gestalt* e a ciência empírica contemporânea. In: *Psicologia: teoria e pesquisa*. Jan-abril de 2002, vol. 18 n. 1, pp. 1-16. .

MOURA, C. A. R. de. *Racionalidade e Crise*. Curitiba: Discurso Editorial, 2001.

GERAETS, T. F. *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1971.

GURWITSCH, A. Quelques aspects e quelques développements de la psychologie de la forme. In : *Esquisse de la phénoménologie constitutive*. Paris, Vrin, 2002, pp. 257-312.

HIDALGO, M. Psicologia e fenomenologia em Merleau-Ponty. In: PINTO, D. C. M. & MARQUES, R. V. (Org's.). *Fenomenologia da experiência — horizontes filosóficos da obra de Merleau-Ponty*. Goiania: Editora UFG, 2006, pp. 71-94.7

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. São Paulo: Ideias & letras, 2002.

HUSSERL, E. *L'idée de la phénoménologie*. Paris: PUF, 1978.

KOFFKA, K. *Principles of Gestalt psychology*. New York: Hartcourt, Brace and Company, 1935.

KÖHLER, W. *Gestalt psychology*. New York: The New American Library, 1959.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos A. R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MERLEAU-PONTY, M. *La Structure du comportement*. Paris: PUF, 1990.

MERLEAU-PONTY, M. Les sciences de l'homme et la phénoménologie. In: *Parcours Deux: 1951-61*. Paris: Verdier, 2000.

MERLEAU-PONTY, M. *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Campinas: Papirus, 1990b.

MERLEAU-PONTY, M. *Sens et non sens*. Paris: Gallimard, 1996b.

MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

MOUTINHO, L. D. S. O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade. In: *Kriterion*, n. 110, dez.-2004, pp. 264-293.

SACRINI, M. A. F. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas: Papirus, 2009.

## MERLEAU-PONTY LEITOR DE BERGSON: DO VITALISMO AO PRIMADO DA AÇÃO

Pablo Enrique Abraham Zunino<sup>1</sup>

**RESUMO:** O objetivo deste artigo é examinar a noção bergsoniana de “ação vital”, concebida como uma atividade inerente à vida, característica do processo evolutivo, que imediatamente levanta a seguinte questão: Por que insistimos em ver uma superioridade da inteligência humana em relação ao instinto animal, se não são duas atividades da mesma ordem que se possam hierarquizar? *A evolução criadora* (1907), na medida em que oferece uma formulação completa desse problema, pode ser lida como uma crítica às *filosofias da natureza*, na qual se insere o debate que Merleau-Ponty quer iniciar n’*A estrutura do comportamento* (1942) ao propor, seguindo Aristóteles, três ordens de comportamento (física, vital e humana). Antes de entrar nesse debate — ou melhor, para entrar nele — é preciso esclarecer ao menos dois aspectos do pensamento de Bergson: em primeiro lugar, a afirmação de que a inteligência e o instinto se opõem e se completam e, em seguida, a distinção entre *diferença de grau* e *diferença de natureza*. Com efeito, o primeiro tipo de *diferença* supõe uma diferença de intensidade, justamente, a que não se verifica entre essas três formas de vida (vegetativa, instintiva e racional) — porquanto ali não há aumento progressivo que indique graus de superioridade. Entretanto, é possível

que Bergson reconheça entre elas uma *diferença de natureza*. Se assim for, em que sentido devemos compreender essa diferença?

**PALAVRAS-CHAVE:** Bergson; Merleau-Ponty; Ação Vital; Inteligência; Instinto; Diferença.

**ABSTRACT:** The aim of this article is to examine the bergsonian notion of “vital action”, conceived as an activity inherent to life, characteristic of the evolutionary process, which immediately raises the question: Why do we insist on seeing a superiority of human intelligence in relation to animal instinct if they aren’t two activities of the same order that we can prioritize? *The Creative Evolution* (1907), as it offers a complete formulation of this problem can be read as a critique of the philosophy of nature in which fits the debate that Merleau-Ponty wants to start in *The Structure of Behavior* (1942) by proposing, following Aristotle, three orders of behavior (physical, vital and human). Before entering this debate — or better, to get in it — we need to clarify at least two aspects of Bergson’s thought: first, the claim that intelligence and instinct are opposed and complementary, and then, the distinction between difference of degree and difference of nature. Indeed, the first type of difference implies a difference of intensity, precisely, what is not the case among these three life forms (vegetative, instinctive and rational) — because there is no progressive increase indicating degrees of superiority. However, it is possible that Bergson recognizes a difference of nature between them. If so, in what sense we must understand this difference?

**KEYWORDS:** Bergson; Merleau-Ponty; Vital Action; Intelligence; Instinct; Difference.

Se a ação vital é uma atividade que se cindiu ao crescer, é provável que a inteligência e o instinto tenham uma origem comum e que conservem algo da sua interpenetração primitiva, de modo que não se encontre jamais nenhum dos dois em estado puro. A vida orgânica nos mostra duas tendências, a do animal ao movimento e a da planta à fixidez, que se encontram sempre misturadas, sendo apenas a proporção o que as difere entre si. Não obstante, é difícil aceitar que o instinto esteja envolto por uma “franja de inteligência”; na verdade, foi isso que causou tanto equívoco (EC, p. 147). Entre eles, não pode haver uma diferença de grau, isto é, de complicação ou perfeição, visto que são tendências e não coisas feitas. A ação vital se manifesta no organismo como um esforço que acentua uma dessas duas formas da atividade psíquica: inteligência e instinto são, portanto, “dois métodos diferentes de ação sobre a matéria inerte” (ibid., p. 147). Com essa definição, Bergson pretende distinguir os dois termos, entretanto, nos adverte que eles oscilam constantemente. Na realidade, o que encontramos é sempre uma região esfumada, um misto de instinto e inteligência em diferentes proporções, que inibe a tarefa de traçar contornos conceituais mais rígidos, já que a flexibilidade da vida não pode ser apreendida por meio de esquemas geométricos de pensamento.

A vida pode ser tão flexível quanto se queira, mas isso não significa que o instinto e a inteligência estejam embaralhados a ponto de não reconhecermos mais a diferença que separa o homem do animal. Ao que parece, Bergson atribui tanto a um quanto ao outro a faculdade de utilizar esses dois métodos de ação. Em que sentido podemos afirmar que existe uma inteligência animal? Qual seria, no final das

contas, a especificidade da inteligência humana? Responder essas questões é um dos objetivos traçados para este artigo e, como veremos, exige uma análise da relação entre inteligência e fabricação. Com efeito, a aparição do homem na terra remete à fabricação dos primeiros utensílios, fato que caracterizaria a inteligência humana por evidenciar um pensamento de fabricação. No entanto, isso também se pode aplicar a alguns animais, como os macacos e os elefantes, quando empregam um instrumento artificial.<sup>2</sup> Sem chegar a tanto, o simples reconhecimento de um objeto fabricado já anuncia uma inferência inteligente, como aquela que fazem os animais ao reconhecerem uma armadilha. Mas a diferença se abre consideravelmente à medida que a inferência se aproxima da invenção, ou seja, quando se aprende a usar a experiência passada em proveito da experiência presente. No limite, a invenção se materializa em instrumento fabricado. Por isso, Bergson adota a perspectiva do *homo faber* para definir a espécie humana e, por esse viés, a inteligência é ela mesma uma atividade: “*a faculdade de fabricar objetos artificiais, em particular utensílios para fazer utensílios, e variar indefinidamente sua fabricação*” (EC, p. 151 [grifo de Bergson]). O animal, por sua vez, utiliza seu próprio corpo (ou uma parte dele) como instrumento, ao qual corresponde o instinto como aquilo que sabe servir-se dele. Assim, o que tentávamos descrever como uma ação vital parece diluir-se nessa atividade instintiva que se prolonga no desenvolvimento da inteligência humana, já que não há uma linha de demarcação nítida entre o instinto do animal e o trabalho organizador da matéria viva.

## A CRÍTICA DE MERLEAU-PONTY

Então, Merleau-Ponty teria razão de censurar certo *vitalismo* bergsoniano, uma vez que “a ação na qual Bergson pensa é sempre ação vital, aquela pela qual o organismo se mantém na existência” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 253).<sup>3</sup> Essa crítica, se bem ilumina um ponto pelo qual não podemos passar inadvertidos, oculta ao mesmo tempo a procedência da noção de “estrutura”, que Merleau-Ponty apresenta nesse texto como uma contribuição original. Notemos que a diferença essencial entre instinto e inteligência é apontada por Bergson precisamente como uma “diferença de estrutura” entre esses dois modos de atividade: “*O instinto acabado é uma faculdade de utilizar e mesmo de construir instrumentos organizados; a inteligência acabada é a faculdade de fabricar e de empregar instrumentos inorganizados*” (EC, p. 152 [grifo de Bergson]). Haveria, portanto, uma vantagem da inteligência quando esta fabrica máquinas de fabricar, na medida em que o instrumento fabricado, como uma espécie de órgão artificial, amplia a capacidade de ação do organismo natural e, assim, repercute sobre a natureza do ser que o fabricou. Se o animal, graças ao instinto, pode satisfazer uma necessidade imediata, fechando o círculo da ação no qual se moverá automaticamente, o homem, ao fabricar um instrumento em vista de uma necessidade menos urgente, cria para si mesmo uma nova necessidade.

Desse modo, a fabricação humana promove a aquisição de novas funções, uma vez que para cada instrumento se abre um campo indefinido, no qual se desenvolverá uma atividade cada vez mais livre. Podemos afirmar que a noção

de “invenção”, seja na forma de fabricação de instrumentos, seja como criação de novas atividades (incluindo-se aí a cultura), não explica apenas a relação entre a ação vital e a ação humana, mas também mostra em que sentido a liberdade admite graus. Esses graus, evidentemente, correspondem à capacidade inventiva, tanto da espécie como do indivíduo, a qual supõe um distanciamento das necessidades vitais imediatas para se exercer plenamente. Essa observação é importante para compreendermos a própria noção de ação vital como uma “força imanente à vida”. Se pensarmos na inteligência e no instinto como dois resultados da evolução, a diferença entre eles aparecerá com mais nitidez à medida que ambos se desenvolvem, porém, a divergência tardia não implica separação; pelo contrário, é remontando ao caminho que descobrimos sua origem comum. A ação vital, sendo uma força finita que se esgota ao manifestar-se, não pode seguir várias direções ao mesmo tempo. Como quem precisa se decidir por uma das várias formas de atuação profissional, a ação vital também precisou escolher e, ao fazê-lo, produziu duas maneiras de agir sobre a matéria bruta: a ação *imediate* e a ação *mediata*. A primeira consiste na criação de um instrumento organizado com o qual se trabalha instintivamente; a segunda institui um organismo que não possui naturalmente o instrumento necessário, mas pode fabricá-lo moldando a matéria inorgânica de maneira inteligente. Assim, a necessidade de defender-se, de abrigar-se e de alimentar-se avivou o instinto nos animais como uma maneira adaptativa, quase inteligente, de evoluir naturalmente. O homem, como não dispõe de meios naturais tão eficientes, teve que criar outro meio para superar as novas condições.

Nesse sentido, diz Bergson, “*instinto e inteligência representam [...] duas soluções divergentes, igualmente elegantes, de um único e mesmo problema*” (*ibid.*, p. 155 [grifo de Bergson]). Essa afirmação, aos olhos de Merleau-Ponty, reduz a ação propriamente humana à ação vital, como se a ação não tivesse outro sentido além do puramente motor. Ele critica Bergson por ter espiritualizado o hábito, por fazer dele o gesto ativo, a ação motora dos pensamentos que reduz as intenções práticas da consciência à apreensão de movimentos nascentes. Merleau-Ponty julga que a relação entre consciência e ação permanece necessariamente exterior porque falta uma estrutura que unifique a atividade da consciência:

Teríamos que descrever as estruturas de ação e de conhecimento com as quais ela se envolve. Compreendemos então que a psicologia da percepção não se tenha modificado profundamente em Bergson pelo fato de ele tê-la aproximado da ação (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 256).

A ação vital explicaria somente um processo de adaptação que ignora a relação entre o conteúdo da percepção e a estrutura da ação humana. A proposta de Merleau-Ponty consiste em pensar a consciência como uma “rede de intenções significativas [...] mais vividas que conhecidas”, tal como a melodia que não deixa de tocar no fonógrafo de Bergson<sup>4</sup>. Ao associar essa concepção à ação, Merleau-Ponty acredita estar ampliando a ideia de ação, visto que a redução da ação humana à ação vital é fruto de uma “análise intelectual” que faz da inteligência um meio mais engenhoso de obter os

mesmos fins que o instinto teria propiciado naturalmente nos animais. Se fossem os mesmos problemas, reclama Merleau-Ponty, as soluções seriam idênticas, por isso é preciso substituir a análise dos fins da ação e de seus meios pela de seu *sentido imanente* e de sua *estrutura interior*.<sup>5</sup>

A crítica de Merleau-Ponty vê na continuidade entre instinto e inteligência uma redução da ação humana à ação vital, mas não reconhece a originalidade de Bergson em mostrar que estas duas espécies de conhecimento são radicalmente diferentes, na medida em que apresentam profundas “diferenças de estrutura interna”. Merleau-Ponty se preocupa com os meios e os fins da ação porque tem em vista o objeto sobre o qual esta se debruça, a saber, os atos humanos, entendidos como criação cultural, científica, etc. Bergson, por sua vez, atribui à ação humana uma importância em si e não em vista do objeto, isto é, o acento recai sobre o caráter livre da ação, como um produto da própria evolução. Nesse sentido, a ação humana não deixa de ser vital pelo fato de criar novos objetos. Suponhamos que se trate de outro animal à exceção do homem; por exemplo, um pássaro. Assim como o pensamento, que é um atributo exclusivo da espécie humana, não deixa de ser um resultado da ação vital, a capacidade de voar, nas aves, também é um resultado dessa mesma ação vital, que consiste essencialmente na invenção das diferenças. O principal mérito da crítica, para nós, é o de iluminar o próprio texto de Bergson, portanto, voltemos a ele.

## O DUALISMO PRÁTICO DE BERGSON

Uma primeira “diferença de estrutura” é a que diz respeito à relação entre consciência e instinto, pois este último se

mostra, algumas vezes, como um instinto consciente e, outras, como uma tendência à inconsciência. Nesse sentido, Bergson distingue duas espécies de inconsciência: a consciência nula e a consciência anulada. A primeira é a ausência total de consciência, como no caso de uma pedra que cai sem ter qualquer consciência do seu movimento. Diferente é o caso do instinto inconsciente ou do grau de inconsciência que atingimos ao realizar certas ações habituais. Bergson leva essa situação ao limite com o exemplo do sonâmbulo, que desempenha automaticamente seu sonho fazendo com que a representação seja “entupida” pela ação. Todavia, se um obstáculo entrava a realização do ato, o sujeito acorda e recobra a consciência. Verifica-se, portanto, que a consciência estava presente, mas neutralizada pela ação que preenchia a representação. Nesse sentido, a consciência do ser vivo pode ser definida como o reconhecimento de uma inadequação do ato à representação, ou seja, como uma diferença entre a atividade real e a atividade virtual.

Essa distância entre ação e representação é o que dá lugar à hesitação e permite a escolha. É interessante notar que essa forma essencial de comportamento tem, como quer Merleau-Ponty, um sentido imanente: “A consciência é a luz imanente à zona de ações possíveis ou de atividade virtual que cerca a ação efetivamente realizada pelo ser vivo” (EC, p. 157). A consideração da escolha como critério nos mostra que há uma tendência da inteligência para a consciência que não se encontra no instinto, visto que este se orienta no sentido contrário, isto é, no da inconsciência. Sendo o instinto um instrumento organizado pela própria natureza, a parte que é deixada à escolha é muito pequena

e qualquer representação consciente, por mínima que seja, sempre será contrabalançada pela própria realização do ato. Ora, se por um deficit do instinto se abre uma distância maior entre o ato e a ideia, então haverá consciência. Esta última, concebida como um acidente, tem como marca essencial o fato de que o *deficit* é seu estado normal, já que para fabricar instrumentos inorganizados é preciso escolher, portanto, sofrer contrariedades. E toda satisfação nova cria, por sua vez, novas necessidades. Merleau-Ponty (2006, p. 270 [grifo meu]) definia a consciência como uma “rede de intenções significativas *mais vividas que conhecidas*”. Não podemos deixar de notar que aqui aparece, de um lado, o conceito de “intencionalidade” em uma de suas infinitas formas e, na parte grifada, o espírito de Bergson escondido na letra de Merleau-Ponty. Para deixar as coisas claras, é preciso mostrar como a relação entre ação e pensamento estabelece tão somente uma *diferença de grau* entre consciência e inconsciência que não constitui o traço essencial da consciência: “o conhecimento é mais atuado e inconsciente no caso do instinto, mais pensado e consciente no caso da inteligência” (EC, p. 158).

Entretanto, como dissemos no início, a crítica de Merleau-Ponty ilumina nosso caminho, na medida em que nos obriga a buscar a *diferença de natureza* entre essas duas formas da atividade interior (instinto e inteligência) e a compreendê-las, respectivamente, como formas de comportamento animal e humano. A questão que deverá nos guiar nessa busca é a seguinte: A quais objetos se aplicam, em cada caso, essas duas formas de conhecimento? Para que serve cada uma

delas? Um conhecimento instintivo é aquele que está, por assim dizer, implícito; exterioriza-se em manobras precisas em vez de se interiorizar em consciência. O inseto, mesmo sem ter aprendido, conhece todos os pontos do espaço sobre os quais atua. Será que podemos dizer o mesmo da inteligência? Sim e não. Considerando que a inteligência, assim como o instinto, é uma função hereditária, temos que reconhecer uma evidente vantagem da inteligência inata, na medida em que “a criança compreende imediatamente coisas que o animal não compreenderá nunca” (EC, p. 160). A diferença é que a inteligência, apesar de ser uma faculdade de conhecer, não conhece nenhum objeto em particular. Ora, se a inteligência não conhece coisas, o que é que ela conhece? Conhece relações, tal como a relação do predicado com o sujeito: “a inteligência faz portanto naturalmente uso das relações de equivalente com equivalente, de conteúdo com continente, de causa e efeito, etc.” (ibid., p. 160). De modo geral, ao analisar nosso pensamento, descobrimos um “conhecimento inato” que consiste na capacidade de usar naturalmente certos quadros gerais da inteligência, isto é, um conhecimento inato de relações, enquanto no instinto o conhecimento inato versa sobre coisas. Conhecer relações antes de objetos significa conhecer a forma sem a matéria. Assim como um aluno, ao qual estão por ditar-lhe uma fração, traça a barra antes mesmo de saber quais serão o numerador e o denominador que a preenchem, os quadros do nosso pensamento estruturam a moldura na qual a nossa experiência virá se inserir, porque “a inteligência, no que tem de inato, é o conhecimento de uma forma, o instinto implica o de uma matéria” (ibid., p. 161 [grifos de Bergson]).

A perspectiva da ação indicava que, face às limitações inerentes à evolução, a ação vital teve de escolher entre duas maneiras de agir sobre a matéria: a inteligência e o instinto. Do ponto de vista do conhecimento, a força imanente à vida também constitui um princípio limitado, do qual se desprendem dois modos divergentes de conhecer que coexistiam e se interpenetravam inicialmente: o conhecimento instintivo e o conhecimento intelectual. O primeiro é um conhecimento interior e pleno de um objeto determinado, não explícito, mas implicado na ação exercida, que se formula através de proposições categóricas; o segundo é um conhecimento exterior e vazio que se exprime hipoteticamente e tem a vantagem de fornecer um quadro geral para uma infinidade de objetos que poderão ser inseridos sucessivamente nele. Constatamos, portanto, que ação e conhecimento são dois aspectos de uma única e mesma faculdade, duas tendências que tiveram de se separar para crescer e desembocaram no instinto e na inteligência. Essa separação, a nosso ver, representa a escolha da ação vital:

Tudo se passa como se a força que evolui através das formas vivas, sendo uma força limitada, tivesse que escolher, no domínio do conhecimento natural ou inato, entre duas espécies de limitação, uma versando sobre a *extensão* do conhecimento, a outra sobre sua *compreensão* (EC, p. 162 [grifos de Bergson]).

Em sua obra anterior, *Matéria e memória* (1896), Bergson destaca o caráter utilitário das funções do corpo (ação prática), em particular, do trabalho integrado da percepção e da memória em vista de um fim prático. Será que podemos

pensar o mesmo da função da inteligência, uma vez que sua natureza consiste em tratar das relações entre uma situação dada e os meios de utilizá-la? Essa tendência inata a estabelecer relações implica um conhecimento natural ou “formal” da inteligência que se distingue, como vimos, do conhecimento “material” do instinto. Esses dois modos de conhecimento se desenvolvem a partir de uma escolha da ação vital, cada qual contornando à sua maneira as adversidades do processo evolutivo. O conhecimento instintivo é aquele que aparece mais colado às necessidades imediatas, resolvendo-se em ações urgentes; ao passo que a inteligência impõe uma distância entre a necessidade vital e a resposta consciente, que permite ao organismo retardar a ação prática e mesmo transformá-la em ação criativa ou fabricação, pois “um conhecimento formal não se limita ao que é útil praticamente, ainda que seja em vista da utilidade prática que faça sua aparição no mundo” (EC, p. 164).

### CONCLUSÃO: UMA DIFERENÇA DE AÇÃO?

É importante frisar que a separação implícita na divergência cognitiva entre instinto e inteligência não é o aspecto fundamental, porquanto a essência da diferença é o seu caráter complementar, que provém de uma diferença de ação<sup>6</sup>. Não obstante, quando se dá muita ênfase aos quadros gerais do entendimento, corre-se o risco de absolutizar o mecanismo da inteligência, como se o entendimento tivesse “caído do céu com sua forma” para destinar-se unicamente à especulação pura. Por isso, Bergson nunca separa a inteligência humana das

necessidades da ação e, a partir dessa relação, procura deduzir a sua forma, mostrando que o conhecimento não é um produto exclusivo da inteligência e sim uma parte da realidade. Objetar-se-á que a ação se exerce em um mundo ordenado, e como essa ordem já é pensamento, incorrer-se-ia em uma petição de princípio ao se tentar explicar a inteligência pela ação. A objeção filosófica parte da separação de dois polos opostos, matéria e pensamento, e exige que se explique um pelo outro.

Essa escolha teórica não se verifica na formulação bergsoniana do problema, pois a inteligência, para Bergson, é a “ordem inerente à matéria”. Além disso, o ponto de vista da ação não constitui a perspectiva definitiva do autor. Devemos esperar o próximo capítulo d’*A evolução criadora* se quisermos compreender essa gênese simultânea da inteligência e da matéria. Reconduzindo-nos para o ponto de vista do senso comum, Bergson parte da ação e da tendência da inteligência à fabricação, procurando resolver um problema de ordem psicológica. Fabricar supõe que se trabalhe com a matéria bruta, sem se importar com a sua procedência vital. Assim sendo, a inteligência desconsidera a parte fluida do real toda vez que opera sobre o sólido inorganizado e deixa escapar aquilo que há de vital no vivo. Em que sentido podemos afirmar, então, que existe uma continuidade da extensão material se os objetos materiais se apresentam para nós sempre recortados arbitrariamente como *partes extra partes*? Evidentemente, a representação intelectual dessa continuidade tem um sentido puramente negativo, dado pela recusa de nosso espírito a tomar qualquer sistema de decomposição como o único possível. A descontinuidade,

por sua vez, implica um “ato positivo do espírito” na medida em que a nossa ação presente se regula pela escolha de um modo de descontinuidade, aquele que fixa nossa atenção e nos parece efetivamente real. Pensamos a continuidade material a partir da divisibilidade indefinida da matéria, porém, a nossa inteligência se representa de maneira mais clara a descontinuidade, resolvendo o real em elementos provisoriamente definitivos que tratamos como unidades.

Tocamos aqui um ponto essencial, pois, mais uma vez, a estratégia argumentativa de Bergson se mostra através da articulação entre ação e movimento. Esse caminho revela também uma concepção particular de “significado” que está na base conceitual adotada por Merleau-Ponty para distinguir a *ordem física* da *ordem vital* e, paradoxalmente, criticar o “vitalismo refinado” de Bergson.<sup>7</sup> Com efeito, afirma Bergson, os objetos sobre os quais exercemos nossa ação são objetos móveis, porém fixamos nossa atenção nas sucessivas posições do trajeto, perdendo sempre o “progresso”, que é o próprio movimento de passagem e o que há de movente na ação: “Nas ações que realizamos e que são movimentos sistematizados, é sobre o alvo ou a *significação do movimento*, sobre o seu desenho de conjunto, numa palavra, sobre o plano de execução imóvel que fixamos nosso espírito” (*EC*, p. 168 [grifo meu]).

A articulação entre ação e movimento se completa ao levarmos em consideração o caráter pragmático da ação inteligente. Assim, interpretamos a centralidade da noção de “ação” como núcleo da crítica de Bergson à filosofia especulativa.<sup>8</sup> Em virtude da sua disposição natural, a inteligência visa um objetivo útil e, desse modo, substitui o movimento

por um equivalente prático, isto é, por uma série de imobilidades justapostas. Essa maneira de agir reflete a aversão de nossa inteligência pela instabilidade do real ao mesmo tempo em que afirma sua preferência pela imobilidade, mas “os filósofos se enganam quando transportam para o território da especulação um método de pensar que é feito para ação” (ibid., p. 169).

---

---

## NOTAS

<sup>1</sup>Doutor em Filosofia. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia. E-mail zunino@usp.br

<sup>2</sup>Basta lembrar a famosa cena do filme *2001 — Uma odisseia no espaço*, na qual um hominídeo utiliza um osso para bater e se apropria dele como arma de defesa.

<sup>3</sup>Teremos que mostrar em que sentido se pode afirmar que existe uma ação vital propriamente humana, que não se confunde com a ação vital que se aplica ao animal. O *homo faber* não objetiva apenas a sobrevivência, mas a dominação do planeta. Assim, perde de vista a articulação da sua prática primitiva (fabricação de instrumentos) com o seu “ser vivente”. A acusação de “biologismo” denota certo desconhecimento da “ambição subversiva” de Bergson, cuja intenção era assinalar que a inteligência, em sua origem, teve uma função vital à qual se sobrepôs o progresso técnico. A partir de então, conferiu-se a ela o estatuto de “faculdade teórica” como símbolo da superioridade da espécie humana em relação aos demais viventes (LEBRUN, 1993, p. 220). Mas o que explica a passagem da ação vital para a ação humana é uma *diferença de complexidade*, portanto, não se trata de uma ruptura, e sim de um desdobramento, pois o homem, apesar de inteligente, social e cultural, continua sendo essencialmente um animal.

<sup>4</sup>“Os movimentos sentidos vinculam-se entre si por uma intenção prática que os anima, que faz deles uma melodia orientada, e torna-se

impossível distinguir, como elementos separáveis, o fim e os meios” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 270). Desde o *Ensaio*, Bergson insiste no exemplo da melodia como parâmetro da duração, daquilo que não se compreende a partir da justaposição de notas, mas da sua organização interna, da sua interpenetração.

<sup>5</sup>Cf. MERLEAU-PONTY, 2006, p. 270. Assim como na *Phénoménologie de la Perception* (1945), na qual Merleau-Ponty critica a concepção da duração como uma “bola de neve”, esta crítica também nos mostra uma dupla atitude de Merleau-Ponty em relação a Bergson. De um lado, a atitude do “intérprete” que procura uma brecha para inserir a sua originalidade, mostrando, ao mesmo tempo, aquilo que o autor não viu. Mas essa atitude é sempre eclipsada por outra mais forte, a do “discípulo” que consegue aproveitar as melhores lições do mestre na criação de conceitos aplicáveis aos problemas que trata de resolver. No contexto d’*A estrutura do comportamento* (1942), os conceitos que dão nome ao livro (estrutura e comportamento) devem uma parte da sua formulação à leitura que Merleau-Ponty fez de Bergson.

<sup>6</sup>“*Há coisas que apenas a inteligência é capaz de procurar, mas que, por si mesma, não encontrará nunca. Essas coisas, apenas o instinto as encontraria; mas não as procurará nunca*” (EC, p. 164 [grifos do original]).

<sup>7</sup>“A idéia de significado permite conservar, sem a hipótese de uma força vital, a categoria de vida. [...] Associamos progressivamente as particularidades de um organismo individual com sua capacidade de ação, e a estrutura do corpo é no homem a expressão do caráter. A unidade dos sistemas físicos é uma unidade de correlação, a dos organismos, uma unidade de significado” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 242, 243, 247). Em Bergson, sem embargo, o “vital” se aproxima da *práxis*, já que o termo “vital” não designa apenas a vida, mas tudo o que se faz por meio dela. Então, a questão do “biologismo” de Bergson deveria ser reavaliada, levando-se em conta a noção de “comportamento” e, de modo geral, esse “fazer” que caracteriza o homem como *homo faber*, aquele que não só fabrica instrumentos, mas também produz significados por meio da ação já no nível da percepção e do movimento.

<sup>8</sup>Cf. ZUNINO, P. *Bergson: a metafísica da ação*. São Paulo: Humanitas, 2012.

## REFERÊNCIAS

BERGSON, H. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [EC].

BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LEBRUN, G. De la supériorité du vivant humain dans *L'Évolution créatrice*. In: *Georges Canguilhem: Philosophe, historien des sciences — Actes du Colloque*. Paris: Albin Michel, 1993.

MANIGLIER, P. “Bergson estruturalista? Para além da oposição foucaultiana entre vida e conceito”. PINTO, D.; MARQUES, S. (Orgs.). *Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1997.

MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

# DA REPRESENTAÇÃO AO CAMPO DE IMAGENS: BERGSON CRÍTICO DE HUSSERL

Warley Kelber<sup>1</sup>

Alex Fabiano Correia Jardim<sup>2</sup>

**RESUMO:** Seguiremos um itinerário a partir de dois nomes, Bergson e Husserl. Partiremos de um pensador que faz uma crítica à filosofia da consciência ou da representação, (Bergson), até aquele em que a subjetividade é pensada a partir de uma lógica transcendental (Husserl). Falamos da maquinaria husserliana no que se refere à constituição do sujeito a partir da afirmação de que *toda consciência é consciência de algo*. Diferentemente, Bergson direcionará sua crítica à ciência quando essa se pretende impulsionada por uma enorme carga de preconceitos e de confusões (decorrentes do aproveitamento equivocado de teorias filosóficas), elege o cérebro como o produtor da representação, um produtor do conhecimento da matéria em todos os seus níveis. Nessa tarefa, ela usa todo o seu arsenal sobre a matéria e tenta aplicá-lo no conhecimento da consciência. Esse é o erro que Bergson quer evitar, para finalmente oferecer uma solução para um problema que só foi tratado através da especulação baseada em conceitos. Assim, ressaltaremos as diferenças entre os dois autores ao tratar do problema da representação, do transcendental e da consciência, dado que a radicalidade bergsoniana pretende destruir as pretensões de uma fenomenologia

subjetivista e a crença nos pressupostos que sustentam essa filosofia da consciência.

**PALAVRAS-CHAVE:** Consciência; Representação; Subjetividade; Fenomenologia.

**ABSTRACT:** We'll follow the itinerary starting with two names: Bergson and Husserl. Beginning with a thinker that criticizes the philosophy of consciousness or representation, (Bergson), up to the one whose subjectivity is approached from a transcendental logic (Husserl). We'll speak of husserlian machinery as regards the constitution of the subject from the statement that every consciousness is a consciousness of something. Differently, Bergson directs his critique to science when this one, driven by a huge load of preconceptions and confusion (caused by a wrong use of philosophical theories) and wants to elect the brain as the producer of the representation, a producer of knowledge of the subject at all levels. In this task, the science use its entire arsenal on the material and try to apply it in the knowledge of consciousness. This is the error that Bergson wants to avoid, to finally offer a solution to a problem that was treated only through the speculation based on concepts. Thus, we'll highlight the differences between the two authors to address the problem of representation, of transcendental and from consciousness, given that Bergson's radicalism wants to destroy the pretensions of a subjectivist phenomenology and the belief in the assumptions that supports this philosophy of consciousness.

**KEYWORDS:** Consciousness; Representation; Subjectivity; Phenomenology.

A proposta desse texto não é apenas a de fazer reverência a dois pensadores célebres que contribuíram sobremaneira para o pensamento filosófico contemporâneo. Mais do que isso, a proposta é tratar da maneira com que ambos pensam o problema da consciência. Não procuraremos indicar uma convergência entre eles no decorrer das suas respectivas obras e textos, mas a idéia é apontar a relevância do conceito de consciência como ponto nevrálgico de suas obras e fio condutor do percurso filosófico que eles estabelecem. Mesmo para isso, sabemos que esse espaço é pouco, mas pretendemos pelo menos apontar algumas direções e, quem sabe, instigar nos leitores a busca por uma intersecção mais sistemática entre Husserl e Bergson.

Quando Husserl afirma em sua Fenomenologia que consciência é sempre consciência de algo, ele constrói um caminho como se fosse o lançamento de uma flecha, ou seja, uma consciência que se direciona ao objeto. Essa direção ele chama de *intencionalidade*, dinamismo e doação. É por aí que a fenomenologia de Husserl vai se constituindo enquanto um conceito filosófico dos mais importantes entre o século XIX e XX. Fenômeno neste caso é aquilo que se apresenta à minha consciência, num tipo de existência ideal do conteúdo do meu juízo. E qual será a tarefa de Husserl? Nada menos do que estabelecer uma gênese ideal e isto significa que se deve voltar toda a atenção para a criação de um método de análise da idealidade. A fenomenologia então pode ser entendida como “ciência do ideal”. Uma ciência que estuda os fundamentos de uma filosofia transcendental<sup>3</sup>.

E aqui já encontramos uma diferença marcante no projeto filosófico dos dois pensadores em questão. Bergson evitará

a todo custo a busca pela gênese da consciência, por considerar este caminho totalmente contaminado pelas teorias metafísicas que só nos conduziriam a um labirinto onde reencontraríamos as dificuldades criadas pela concepção “ora realista, ora idealista, que é feita da matéria” (BERGSON, 1999, p.1), bem como a influência destas teorias na definição equivocada do conceito de consciência. E a solução proposta por Bergson para evitar este equívoco será o campo de imagens, “*uma construção ‘ideal’, isto é, uma construção que procura descobrir as ‘condições essenciais’ que exigem o surgimento da consciência, sem narrar propriamente esse nascimento*” (PRADO JÚNIOR, 1989, p.139). O campo de imagens, ou o conjunto de todas elas, será assim definido por Bergson como o universo, ou como o conjunto total dos objetos que fazem parte do universo. Não um universo imaginário, não um mundo onde nunca poderemos definir nada sobre o mesmo. Mas um universo de imagens. Imagens que se relacionam segundo leis definidas que as fazem funcionar num esquema determinado no qual cada ação corresponde a uma reação, e das quais as próprias imagens garantem sua existência na relação que elas mantêm entre todas as suas partes, isto é, a própria natureza no seu funcionamento.

No entanto, como já anunciamos acima, se para Bergson o problema da *gênese*, deve ser evitado, para Husserl este será um campo problemático que nunca o abandonará. Neste caso, trataremos apenas do que ele denomina de *gênese ativa*. É a noção de evidência originária que nos colocaria diante de uma forma de *gênese* e que seria proveniente de uma operação da subjetividade. Daí, o conceito de intencionalidade, antecipado neste momento, para indicar

sua importância no processo de ascensão da consciência originária, impondo um tipo de conversão ao conceito que, até então, era entendido sobre o referencial de uma ordem psicológica. A intencionalidade dará ao sujeito o seu dinamismo, sem torná-lo dependente de uma condição genética empírica — síntese passiva. Tanto assim, que o conceito de redução e sua operação “suspendem” tudo o que diz respeito ao mundo empírico, sustentado evidentemente pela *epoché*. Abandona-se, dessa forma, a tese de uma gênese empírica do mundo. Husserl se afasta assim das ciências empíricas (ciências naturais e demais ciências do homem), chamadas de dogmáticas, pois estas privilegiam em seu objeto — da ordem do mundo — o local de produção de sentido, tornando-se, para Husserl, uma espécie de ciência vaga.

Aqui encontramos mais um ponto divergente entre as duas filosofias, pois Bergson<sup>4</sup>, diferentemente de Husserl, não partirá da definição de uma consciência intencional que servirá de sustentáculo para a explicação de todo o fenômeno do conhecimento. Mas esta recusa inicial da intencionalidade por Bergson teria uma característica dogmática? Seria assim se desconsiderássemos o que foi dito acima, ou seja, a criação do campo de imagens:

(...) por se tratar de uma construção ideal, ela não pretende substituir a experiência da consciência. Ela pretende, apenas, fornecer o esquema da inteligibilidade, e não descrever a gênese do real. Ela se opõe ao idealismo exatamente por recusar-se à *construção* no sentido forte da palavra. Por outro lado, opõe-se ao realismo, por acreditar na necessidade de justificar o surgimento da subjetividade e por afirmar a sua essencial

presença no interior do fenômeno do conhecimento.  
(PRADO JÚNIOR, 1989, p.139).

Assim, ao propor o campo de imagens, Bergson está constituindo dois centros de observação, que remetem a dois campos: o externo é o campo de imagens que ele denomina universo, a matéria regida por leis invariáveis e determinadas e onde a cada ação sempre teremos uma reação igual ou contrária; o interno é a imagem particular, meu corpo. Imagem que só surgirá como um duplo movimento: o primeiro é resultado das ações e reações advindas da relação entre todas as imagens, portanto determinado; o segundo é originado dos estímulos que a imagem especial recebe de fora, mas que não esboçam imediatamente uma reação, criando assim uma zona de indeterminação ao redor dessa imagem especial que é o meu corpo.

Devemos ainda mais uma vez retornar à definição das imagens efetuada por Bergson, em uma frase que nos indica algo mais a respeito das mesmas: elas são definidas por nosso autor “no sentido mais vago em que se possa tomar essa palavra” (BERGSON, 1999, p. 11), ou se preferirmos os termos que o Prof. Bento Prado Jr. utiliza, elas são um espetáculo pitoresco, aparências<sup>5</sup>. O campo de imagens, mesmo sendo a princípio vago, ou ainda, como afirma nosso autor, estando no meio do caminho entre a coisa e a representação (ou ainda sem que tomemos o cuidado de defini-lo como uma realidade espiritual ou material), não anula nada, pois ele é vago no sentido de não se basear nas teses idealistas e realistas, sobre a origem da matéria e do espírito, e de ter o seu surgimento garantido somente pelas

relações que as imagens que o compõem mantêm entre si. Portanto, o campo de imagens mantém intacto todos os aspectos do real, pois ele parte do que é simples, a própria imagem, a presença delas que se dá pela ação dos meus sentidos, ação que ao contrário de anular o valor da ciência, a conduzirá a uma reflexão sobre as teses que a mesma construiu sobre a relação psicofisiológica baseando-se nas teorias metafísicas sobre a origem da matéria.

Tal é, pois, o resultado da redução. Ela nada nos rouba do universo: ela no-lo restitui, pelo contrário, em sua totalidade. Mas, ela no-lo restitui como aparência. Não se trata, portanto, do universo em si mesmo, tal como julgam captá-lo os cientistas. Nada dito até está etapa da redução, quanto à existência ou quanto à essência do universo. Mas se a redução evita a perspectiva realista, nem por isso ela reduz o universo a um sistema de aparências posto por uma consciência transcendental ou absoluta. Isto é, se a imagem, não é, ainda, uma ‘coisa’, *res*, ela já não é, puramente, uma *representação*. E aqui percebemos o caráter peculiar da redução bergsoniana, que a distingue radicalmente da fenomenológica. A redução fenomenológica ao transformar o mundo em sistema de fenômenos ou de *noemas*, abre o campo da “experiência transcendental”<sup>6</sup>, como horizonte de uma *subjetividade* transcendental. Se a redução bergsoniana instaura, também como veremos, um campo de experiência transcendental, não será no interior de uma subjetividade constituinte. Pelo contrário, é a partir da noção de indeterminação ou de introdução de novidade que assistiremos, no interior do campo transcendental, ao nascimento da própria subjetividade. (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 145).

Dessa maneira, a redução realizada pelo campo de imagens não se constitui em impedimento para a continuidade da análise do problema da consciência e da produção da representação. Ao contrário, ela abre novas possibilidades, pois deparamo-nos com uma imagem especial, meu corpo, que, tudo indica, exerce um papel de superioridade sobre as demais imagens, pois ela é para Bergson a origem das contradições apresentadas nas explicações até agora existentes sobre a origem da representação, e será através dela que ele buscará construir a sua proposta.

Para o momento, as colocações acima sobre o pensamento bergsoniano já são suficientes. Portanto, retornaremos ao pensamento husserliano para verificar quais seriam os motivos que o levam a definir o conceito de intencionalidade, para logo depois demonstrarmos o itinerário traçado por Bergson e as contradições existentes entre as escolhas efetuadas por estes pensadores em relação ao problema da consciência e da produção da representação.

O que interessa a Husserl neste caso é o transcendental do objeto, como se fosse um elemento irreal. É o *Noema* do objeto, seu sentido objetivo e que diz respeito ao seu significado. Tornar o objeto evidente para Husserl é realizar a apreensão imediata do sentido noemático. Neste caso, não há mistério algum nos estados de coisas, no mundo. Tudo é provido de sentido, de significado. Se a minha consciência é doadora de sentido, tudo o que existe num determinado objeto é possível de ser entendido e explicado, dado que seu sentido “aparece” à minha consciência. Chamaremos a isto de processo de reciprocidade. Nunca se pode afirmar que há na consciência um “grande vazio”, um espaço destinado a ser ocupado.

Não há em Husserl a noção de consciência vazia, mas o contrário, ela deve ser preenchida pelos conteúdos do objeto. Seus noemas. Assim teremos a subjetividade transcendental como condição da objetividade. Vejamos o que ele nos diz num dos arquivos da Husserliana, aqui traduzido por Walter Biemel na introdução da obra *A idéia da fenomenologia*, 1989:

A fenomenologia transcendental é fenomenologia da consciência constituinte e, portanto, não lhe pertence sequer um único axioma objectivo (referente a objectos que não são consciência...). O interesse gnoseológico, transcendental, não se dirige ao ser objectivo e ao estabelecimento de verdades para o ser objectivo, nem, por conseguinte, para a ciência objectiva. O elemento objectivo pertence justamente às ciências objectivas, e é afazer delas e exclusivamente delas apenas alcançar o que aqui falta em perfeição à ciência objectiva. O interesse transcendental, o interesse da fenomenologia transcendental dirige-se para consciência enquanto consciência vai somente para os fenômenos, fenômenos em duplo sentido: 1) no sentido da aparência (*Erscheinung*) em que a objectividade aparece; 2) por outro lado, no sentido da objectividade (*Objektivität*) tão só considerada enquanto justamente aparece nas aparências e, claro está, "transcendentalmente", na desconexão de todas as posições empíricas (...). (HUSSERL, apud. BIEMEL, 1989, p. 14).

Apesar de direcionar as suas críticas a uma gênese empírica do pensamento, Husserl não abandonará a empreitada por buscar um "princípio originário", propiciado após o

pleno uso da redução transcendental. Com a publicação de *Expérience et Jugement*, em 1919, onde o debate central será discorrer acerca da gênese transcendental, Husserl a todo instante se deparará com um dos seus maiores desafios, falar do “mundo da vida” — do *Lebenswelt* e da intersubjetividade transcendental. Tema difícil para alguém que estava proposto a enfatizar a força do *cogito*.

Será que Husserl consegue ultrapassar os velhos problemas da filosofia clássica do século XVII — teoria do conhecimento e metafísica? Uma dúvida paira sobre estas indagações: poderíamos chamar o pensamento de Husserl de filosofia da representação? Se a resposta for positiva, o mundo para Husserl seria meramente um reconhecimento, uma reconição. Teríamos com isso um tipo de contra-senso, já que a fenomenologia husserliana se caracteriza originalmente como sendo intencionalidade, consciência de algo, doação de sentido. É possível conciliar a idéia de representação com a idéia de intencionalidade ou de consciência ativa e dinâmica<sup>7</sup>? Para Husserl, o sujeito não é um receptor de objetos via representação. Isso ele chama de experiência ingênua ou atitude natural. Para Husserl tal perspectiva elimina a autonomia do sujeito em relação ao mundo<sup>8</sup>.

Avançando-se ainda mais no problema, afirmaríamos que a idéia de intencionalidade não elimina a representação, visto que a exigência primordial para a elaboração da idéia de representação é a existência de um princípio subjetivo, de um fundamento que dê unidade: estamos falando do *Cogito*, de uma identidade do Eu que orienta o pensamento (gênese subjetiva ou ativa). E este princípio é presença no

pensamento de Husserl quando ele institui uma consciência transcendental como um tipo de crença em uma síntese unificadora do sujeito ao objeto.

Segundo Husserl, qual o sentido do mundo exterior fora da dimensão egológica? A existência é uma camada de significação que necessita ser constituída transcendentalmente como qualquer outra camada significativa. Em lugar da idéia de representação, Husserl fala de imanência transcendental: tudo que há é subjetivo, como se num extenso plano de horizontes todo o movimento e dinamismo fossem determinados pelo sujeito<sup>9</sup>. Este é o ponto nevrálgico do pensamento husserliano. É pela consciência transcendental que se tem acesso à realidade ou à significação do objeto. Salientamos aqui que quando Husserl fala de significação do objeto, ele não está interessado simplesmente com o objeto em sua empiricidade. Preocupar-se com esta perspectiva é apresentar um conhecimento do tipo “natural” determinada por uma “atitude dogmática”, como ele bem atesta em vários momentos de sua obra. No capítulo intitulado “Filosofia Naturalista”, da sua obra *A Filosofia como ciência do rigor* (1911), Husserl faz uma crítica mordaz ao que ele denomina de atitude natural ou dogmática. É necessário escrever aqui literalmente o que ele nos diz:

O Naturalismo resulta do descobrimento da Natureza como unidade do Ser no tempo e no espaço, segundo leis exatas naturais. O Naturalismo propala-se na medida da realização progressiva desta idéia em ciências naturais, que constantemente se multiplicam, fundamentando uma superabundância de conhecimentos

rigorosos (...) Portanto, passando a tratar em especial do naturalista, este não depara senão com a Natureza, a começar pela natureza física. Tudo que é, ou existe, ele mesmo, físico, ou, apesar de psíquico, é mera variação dependente do físico, na melhor das hipóteses”, fato paralelo, concomitante”, secundário. Tudo que existe, é de natureza psicofísica, inconfundivelmente determinado segundo leis firmes. Para nós, esta concepção não sofre modificação essencial com a dissolução sensualista da natureza física, em cores, sons, pressões, etc., nem tão pouco com a do chamado psíquico, em complexos complementares daqueles, ou de outras “sensações”, no sentido do Positivismo ( quer se apóie numa interpretação naturalista de Kant, quer na renovação e continuação conseqüente de Hume ). O que caracteriza todas as formas de Naturalismo extremo e conseqüente, a começar pelo Materialismo popular até aos mais recentes Monismo sensorial e Energetismo, é por um lado a naturalização da consciência, incluindo todos os dados intencionais e imanentes da consciência, e por outro lado a naturalização das idéias, e de todos os ideais e normas absolutos (...) (HUSSLERL, 1952, p. 9-10).

Em *Idéias diretrizes para uma filosofia pura e uma fenomenologia fenomenológica* (1913), logo na primeira seção, Husserl faz uma observação acerca da relação entre a experiência e a essência. O conhecimento natural é duramente criticado por ele: “O conhecimento natural começa com a experiência (*Erfahrung*) e persiste nos limites da experiência. Na atitude teórica que nós chamamos natural, o horizonte que circunscreve toda espécie de estudo é caracterizado no seu conjunto por uma palavra: o mundo. As ciências, no fim desta atitude original, são então todas

ciências do mundo, e que esta atitude reine exclusivamente, onde se pode colocar em equivalência três conceitos: “ser verdadeiro”, “ser real”, isto é, real-natural (reales), e — como tudo aquilo que é real se resume na unidade do mundo — “ser no mundo” (HUSSERL, 1950, p.13-14).

A Fenomenologia não pretende fazer uma descrição do mundo real (meramente empírico), ela pretende realizar uma ciência das significações, preocupando-se exclusivamente com o objeto que é significado e no modo como ele é significado, afinal, o modo garantirá a Husserl a certeza da verdade do objeto significado via investigação da própria intuição e determinação das condições de preenchimento das próprias intuições. Anterior às próprias significações deverá existir, segundo Husserl, regras para a constituição do juízo. Um tipo de gênese do entendimento da intencionalidade, ou seja, entender porque a minha consciência é sempre consciência de algo, e as garantias de verdade no itinerário entre essa consciência e esse algo. A pretensão de Husserl é entender e explicar como dizer o mundo tal como ele aparece em minha consciência — tarefa de uma lógica transcendental. Segundo Husserl:

Fica claro que só se pode extrair a noção da verdade ou da realidade verdadeira dos objetos a partir da evidência; é graças a ela que a designação de um objeto como realmente existente, verdadeiro, legítimo e válido — seja qual for sua forma ou espécie — adquire para nós um sentido, e o mesmo se dá em relação a todas as determinações que — para nós — lhe pertencem verdadeiramente. Qualquer justificação provém da evidência e, em conseqüência, encontra sua fonte em nossa própria subjetividade transcendental (HUSSERL, 2001, p.76)

Teremos aí duas questões: como esse mundo pode ser expresso já que ele foi reduzido pela lógica transcendental à minha consciência (risco do solipsismo — solidão do eu). É possível falarmos de uma imanência da vida da consciência em Husserl, sem necessariamente ocorrer uma negação do mundo? Como podemos garantir que a constituição que nos revela a estrutura íntima dos objetos é uma síntese da intencionalidade? Rapidamente, ressaltamos que a obra de Husserl “entra e sai” do solipsismo<sup>10</sup>. Segundo Husserl, o objeto que me aparece a partir de uma intencionalidade se dá à minha consciência noética em estado puro (*noema* — unidade referente do objeto que vem à presença). Essa presença do objeto em seu estado de pureza podemos chamar de “presente vivo” na subjetividade constituinte na imanência da consciência (*Erlebnis* — fluxo dos vividos), portadora da qualidade de realização de uma síntese unificadora da forma dos objetos que é designada em sua primeira apresentação. Husserl pretende se afastar da noção de consciência vazia, chamando a atenção sobre a impossibilidade de um objeto que não possa ser pensado. Não existe um mistério, algo nebuloso num objeto que nunca poderemos alcançar. Se a minha consciência é doadora de sentido, tudo o que existe num determinado objeto é possível de ser entendido e explicado. O “em-si” é pensado por Husserl como objeto puro — “sem exterior, sem fora”, mas presente em minha consciência. Herdeiro de uma filosofia do sujeito, Husserl não poderia “limitar” o sujeito-doador, chamando de subjetividade transcendental ao mundo, aos objetos empíricos. Ela é sempre constituinte a partir do qual se dá as possibilidades da objetividade (leis da lógica formal e da lógica transcendental). Nesse caminho, ele se afasta da idéia de representação ou de um

tipo de dependência em relação ao mundo, isto é, pensar o mundo apenas como reconhecimento. Desta maneira, garante os fundamentos para uma filosofia rigorosa, como atesta a sua obra *Idéias diretrizes para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (2006). Husserl nos convida para um pensamento racional a respeito do “Ser” do mundo como “fenômeno do mundo” que, sem excluir o objeto fático, nos conduz da realidade do objeto reduzido (redução eidética) à idealidade transcendental. O mundo dos objetos me remete ao horizonte geral da minha experiência, e qualquer coisa envolvida neste horizonte traz o horizonte do mundo. Esse é o mundo noemático, mundo da significação. “Na singularização e na descrição dessa estrutura, o objeto intencional situado do lado do cogitatum desempenha — por razões fáceis de se depreender — o papel de um guia transcendental” (HUSSERL, 2001, p. 67). Mas não podemos nos furtar novamente ao problema da “gênese<sup>11</sup>”.

A originalidade de Husserl está na elaboração de sua filosofia transcendental a partir do entendimento de que é na consciência pura que se encontra o ser absoluto doador de sentido a toda transcendência. Assim, não podemos separar o conceito de filosofia transcendental da noção de racionalidade, agora compreendida enquanto intenção, ação, dinamismo. É essa intenção que dá sentido ao mundo, numa reciprocidade entre consciência (noética, racional) e objeto. O sujeito doa sentido ao objeto, mas o objeto é o elemento constitutivo do sujeito, como função de preenchimento. Enfim, ambos se implicam. Desta maneira, no momento em que há doação de sentido, constitui-se o significado do objeto, e esse ato constituinte é essencial para a constituição da subjetividade transcendental como unificadora de

vivências, descrevendo a estrutura universal dos modos de consciência possíveis desses objetos via “entidades categoriais” que, segundo Husserl (2001, p. 68), “manifestam uma origem que provém de ‘operações’ e de uma atividade do eu que as elabora e as constrói passo a passo”.

O pensamento de Husserl contribui decisivamente com um debate iniciado no século XVII que foi a descoberta do *cogito*, da sua identidade enquanto consciência, consolidando noções como: interioridade, essência, ego. Podemos dizer que Husserl se situa na tradição filosófica como “devedor” do pensamento moderno, basta vermos a introdução das *Meditações Cartesianas*, quando Husserl assume a sua dívida para com Descartes em uma conferência dada na Sorbonne<sup>12</sup>. O que não o impede de assumir também, a seu modo, o desenvolvimento de uma crítica, quando ele radicaliza as exigências do cartesianismo, e insinua-se na contemporaneidade filosófica. Importante salientar aqui uma ligação interna de várias obras de Husserl que se referem a uma crítica à ciência européia. Husserl se mostra inconformado com o caminho tomado pelas ciências e tece uma pesada crítica às mesmas. Estamos falando do significado das ciências do homem, pois ela é motivo de preocupação na reflexão husserliana. São obras que pertencem a temporalidades diferentes, mas que admitem uma crise nos valores da ciência. Basta observarmos suas colocações logo na introdução de duas obras importantes: *Meditações Cartesianas* (1970), *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental* (1976). Fica claro para Husserl uma preocupação em torno da tradição do pensamento ocidental. Há um risco evidente de que a Razão seja esquecida em função de “irracionalismos”. E para sairmos de tal crise que se instaura na

filosofia, Husserl nos mostra a condição: recorreremos a Descartes: “*Não é o momento de fazer reviver seu radicalismo filosófico?*” (HUSSERL, 2001, p. 23).

Em nossos dias, a nostalgia de uma filosofia viva conduziu a muitos renascimentos. Perguntamos: o único renascimento realmente fecundo não consistiria em ressuscitar as Meditações cartesianas, não, é claro, para adotá-las integralmente, mas para desvelar já de início o significado profundo de um retorno radical ao ego cogito puro, e fazer reviver em seguida os valores eternos que dele decorrem? É, pelo menos, o caminho que conduziu à fenomenologia transcendental. Esse caminho vamos percorrer juntos. Como filósofos que buscam um primeiro ponto de partida e não o têm ainda, vamos tentar meditar à maneira cartesiana. Naturalmente, observaremos uma extrema prudência crítica, sempre prontos a transformar o antigo cartesianismo toda vez que a necessidade se fizer sentir. Devemos também trazer à luz certos erros sedutores dos quais nem Descartes nem seus sucessores souberam evitar a armadilha (Ibidem, 2001, p. 23-24, grifo nosso).

Quando Husserl se propõe uma radicalização do cartesianismo, uma questão “aparece” imediatamente: Qual o sentido do problema do sujeito? Para isso, não podemos pensá-lo numa mera oposição entre “exterioridade” e “interioridade”, (como em Descartes, por exemplo). Isso se tornaria um empecilho para compreender verdadeiramente o que é o subjetivo como modo de doação, seguindo-se da consideração da objetividade não como puro fato, mas do que transcende o fato: ponto de vista transcendental. O subjetivo (ou o sujeito) surge como ponto nevrálgico em Husserl. O modo de ser do sujeito é a sua

“idealidade”. Lá está a significação. Sendo assim, notamos que Husserl se preocupa exclusivamente com a significação do objeto. As vias pelas quais o objeto se apresenta na consciência (enquanto conteúdo noemático) garantirão a certeza da verdade do objeto significado. E esse objeto nunca aparece ou é dado por inteiro, mas só por “perfil” ou “silhueta”, ou esboço. A percepção é sempre incompleta, nos remetendo à ideia de uma abertura de horizontes possíveis. A empreitada da fenomenologia é explicar como “dizer o mundo”. Como ele aparece em minha consciência. Quais as significações do mundo e como elas acontecem independentes de uma relação imediata com o “mundo dos objetos empíricos”. A fenomenologia husserliana, para isto, se utilizará tanto de uma lógica formal (1ª fase), quanto de uma lógica transcendental (2ª fase)<sup>13</sup>. E, não obstante, encontrará pela frente veementes críticas, dentre elas, a desenvolvida pelo pensamento de Henri Bergson. Sabendo-se que a questão da redução, do princípio originário, da consciência transcendental é, por direito, um problema lançado pela fenomenologia de Husserl, somos arremessados imediatamente e conseqüentemente à idéia de um eu. De agora em diante, a conversação será por um outro caminho: o pensamento de Bergson e, junto, uma crítica à noção de consciência e representação tal como são percorridas por Husserl até agora neste texto.

Bergson percorre um caminho inverso à fenomenologia husserliana na sua busca por mostrar a constituição da consciência, pois ele caminha da periferia, isto é, o próprio mundo, para o núcleo, as condições de possibilidade da consciência<sup>14</sup>. E é por esse motivo que o campo de imagens passa a funcionar como *função transcendental* que nos permitirá estudar a constituição da subjetividade e da objetividade. Logo, não será possível para

Bergson ultrapassar o problema da representação sem antes resolver os impasses que as teorias metafísicas do idealismo e do realismo criaram a respeito da matéria e da representação que temos dela, e para tanto será necessário o estudo dos  *fatos*, ou seja, somente “*nas diversas regiões da experiência, creio perceber diferentes grupos de fatos dos quais cada um, sem fornecer-nos o conhecimento desejado, nos mostra uma direção para encontrá-lo*” (BERGSON 1999, p.190).

Logo, a busca bergsoniana se constituirá numa espécie de catarse que exigirá “*uma prévia crítica das coordenadas categorias que organizam os fatos desde o momento de sua seleção*” (PRADO JÚNIOR, 1989, p.135). Ação que tornará possível evitar os erros causados pela metafísica tradicional na definição do que seria a consciência e do seu funcionamento, bem como o aproveitamento equivocado pela ciência destas mesmas teorias quando também tenta enfrentar o problema da produção da representação. E esta purificação dos fatos será executada através do campo de imagens, pois será através da análise do seu funcionamento que presenciaremos o *aparecimento* da consciência. Aparecimento este que só se dará, por mais paradoxal que possa ser, após a sua total desaparecimento<sup>15</sup>, pois inicialmente só haverá imagens que se relacionam indefinidamente num esquema de ações e reações, e que só será modificado com o surgimento de uma imagem especial, meu corpo que se caracterizará no andamento da descrição desenvolvida por Bergson em *Matéria e Memória*, tal como nos apresenta PRADO JUNIOR:

(...) um centro de indeterminação, se o movimento que vibra através das imagens encontra nele um *intérprete*, que não se limita a vibrar passivamente com elas, é *necessário*

que o corpo tenha diante de si, aberto como um leque, o estendal das possibilidades. Melhor dizendo, através do corpo — falha no interior das trocas necessárias — abre-se um abismo entre o real e o possível. Se, para as demais imagens a sua realidade é a sua única possibilidade, já que são determinadas, para o corpo cada decisão transforma em gesto real uma apenas entre as várias soluções possíveis que passam a cercar todo influxo do exterior. Mas em que consiste este campo de possibilidades e de onde vem ele? Ele não é produzido no interior do organismo e projetado, para fora dele, sobre as outras imagens. Não se trata de um projeto que dá origem aos possíveis. O campo dos possíveis nada mais é do que a *fisionomia* do conjunto das imagens, tal como ela *deve* aparecer para o organismo para que ele responda de maneira não necessária. (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 148).

Logo, se a imagem-corpo parece indicar o elo perdido que explicaria o surgimento da consciência, será obrigatório reinseri-la no campo de imagens para que possamos continuar o nosso trajeto. Dessa maneira para explicitarmos as diferenças entre as filosofias dos dois pensadores em questão, ao tratar do problema da consciência e do surgimento da representação, ainda é necessário descrevermos, ainda que resumidamente, a solução proposta por Bergson. E como já antecipávamos acima, ela se realizará colada aos fatos, ou mais exatamente ela se iniciará na realização a partir de uma análise rigorosa da percepção consciente.

O rumo tomado por Bergson mostra-se inovador. Logo de início ele declara que não buscará inicialmente definir o que é consciência, isso seria, como vimos, uma atitude que nos levaria inevitavelmente às garras de conceitos e teorias que não explicam nada sobre o real e suas articulações.

Trata-se da atitude tomada pela metafísica quando a mesma recusa-se a examinar os fatos. Mas, ao mesmo tempo, o filósofo nos dá algumas indicações sobre esse termo, e elas têm uma finalidade importante, a de nos chamar a atenção para o fato de que estamos ainda no campo de imagens, e que só nele é possível continuarmos a análise, pois toda e qualquer teoria da matéria concorda em afirmar que todo o nosso conhecimento tem como partida a imagem.

Dessa forma, a matéria pode sofrer qualquer tipo de redução aos seus elementos mais primários, sejam eles átomos, com qualidades físicas ou não, condensados em centros de força, ou esses centros diluídos em turbilhões que se movem continuamente; e, ainda que para se determinar ela deva relacionar-se com outros átomos, centros de forças ou turbilhões totalmente sem consciência, ela continuará a ser uma imagem..

Mas dessa afirmação acima Bergson constrói outra, a de que as imagens podem estar presentes, podem existir sem que necessariamente sejam percebidas. E esse é um fato que não podemos negar. Imaginemos a seguinte situação: passamos anos a fio por certa rua, porém, em certo dia nos assustamos com a presença de um objeto qualquer, perguntamos aos transeuntes sobre o tempo de existência daquele objeto nesse local, e todos afirmam que o mesmo está lá há vários anos. Como explicar esse fato? Bergson afirma que a distância entre a presença de uma imagem e a representação que temos dela é a medida da distância que separa a matéria da percepção consciente que dela temos. Logo, na situação imaginada acima, o objeto sempre esteve na dita rua, aliás, se lá não estivesse não seria necessário indagarmos sobre

sua existência, pois é justamente porque ele apareceu para os nossos sentidos que nos espantamos com a sua presença até então não notada por nós. No entanto, até o momento fatídico em que o percebemos, ele vivia apenas uma relação determinada com o restante do mundo material ao seu redor, e onde sua existência era garantida exatamente por essa relação, e logo parecia estar distante de nós. Mas no exato momento em que ele de alguma maneira apresentou uma das suas faces para *meu corpo*, chamando sua atenção, requisitando dele uma ação, que poderia ser ou não imediata, teríamos a representação desse objeto, ou seja, se daria a minha percepção desse objeto. A relação aqui é a seguinte: a totalidade da matéria, ou o conjunto de imagens, todas as suas ações e reações, um todo coeso e contínuo, mas no exato momento em que essa totalidade encontra uma resistência, o *meu corpo*, esse obstáculo a obriga a abandonar todas as partes que não o interessam, o que sobra é a própria percepção. A parte da totalidade do mundo material que efetivamente requisita do *meu corpo* uma ação. Mas essa diferença entre presença e representação constituída por Bergson nos conduz a uma outra importante observação do nosso autor que nos levará a saber como a percepção consciente se explica.

Podemos seguir dois caminhos. No primeiro, a passagem da presença à representação se daria por um aumento, isto é, a representação de uma imagem seria mais que a sua própria presença. Mas aí teríamos de explicar como isso seria possível, ou seja, como explicar que a representação de uma imagem qualquer pertencente a um único indivíduo seja *mais* que a sua própria presença que faz parte de uma experiência comum a todos os indivíduos, e assim estaríamos

decretando a impossibilidade da própria ciência. As dificuldades nesse primeiro caminho seriam insuperáveis, pois a distância entre presença e representação se tornaria intransponível e conseqüentemente não poderíamos explicar mais a percepção consciente que temos da matéria.

No outro caminho, a operação seria inversa, a passagem seria conseguida por uma diminuição, a representação da imagem surgiria a partir de uma imposição que a obrigasse a deixar algo de si mesma, ela seria *menos* que sua presença. “Ora, eis a imagem que chamo de objeto material: tenho a representação dela.” (BERGSON, 1999, p. 33). E é justamente isso que Bergson defendeu até aqui. E para entendermos essa hipótese bergsoniana basta que lembremos o que falávamos anteriormente. Temos o campo de imagens, e nele dois sistemas de imagens, um, onde elas se relacionam de forma totalmente definida através de ações e reações iguais e contrárias, é o reino da necessidade. Mas, no meio desse primeiro sistema surge outro, onde todo o restante das imagens varia de acordo com a menor variação sofrida por uma imagem especial. Já sabemos que ela é o *meu corpo*, e sabemos também que ela se constitui como um centro de indeterminação, que ao mover-se implanta inevitavelmente a novidade ao seu redor, pois todas as outras imagens passam a variar de distância para com ela, e conseqüentemente passam a estar mais ou menos aptas a sofrerem sua influência na forma de uma ação motora desse corpo sobre as mesmas: é o reino da vontade, da liberdade. As dificuldades aqui diminuem a cada passo que damos, mas esclareçamos ainda mais esse fato. Pois mesmo após todas essas afirmações uma pergunta persiste: como explicar que a minha representação

de qualquer uma das imagens pareça não coincidir com as mesmas?

Essa questão é respondida se retornamos primeiramente ao segundo caminho proposto por Bergson e apresentado por nós logo acima. Mas por um momento esqueçamos do sistema de imagens onde tudo varia conforme a posição da imagem especial, *meu corpo*, e nos apeguemos somente naquele em que as imagens se relacionam definidamente, pois é ele que causa a dificuldade apresentada acima, e vejamos o que se passa: nesse sistema cada imagem mantém uma relação solidária com todas as outras, elas continuam e prolongam-se umas nas outras. Como vimos, todas as ações e reações realizadas entre elas são totalmente definidas, ou seja, não há entre elas nenhum tipo de necessidade que as obrigue a escolher suas próximas ações e reações, e dessa forma, para Bergson, isso se constituiria no impedimento da passagem da imagem para a representação: “A representação está efetivamente aí, mas sempre virtual, neutralizada, no momento em que passaria ao ato, pela obrigação de prolongar-se e de perder-se em outra coisa” (BERGSON, 1999, p. 33).

Mas basta que retornemos ao rumo proposto, isto é, ao segundo sistema de imagens, para que as dificuldades se desvançam. Pois a distinção entre uma imagem presente e sua representação é composta por algumas exigências: a anulação da obrigatoriedade que ela tem de responder a cada ação recebida com uma reação igual e contrária, a imposição para que deixe de ser um caminho por onde trafegam todas as mudanças que ocorrem no universo, e, por fim, é necessário que ela permita: “(...) suprimir, de uma só vez o que a segue, o que a precede, e também o que

a preenche, não conservando mais do que sua crosta exterior, sua película superficial” (BERGSON, 1999, p. 33).

Desse modo, todo esse processo de conversão da imagem em representação não se dará por um aumento, mas por uma diminuição. O objeto não será iluminado, mas sim obscurecido de algumas de suas partes. Mas, se como dissemos acima, estamos operando no segundo sistema de imagens, basta que lembremos a definição dada por Bergson aos seres vivos, para encontrarmos imediatamente os causadores de tal processo, pois os seres vivos são para ele centros de indeterminação, e é através deles, dessa característica peculiar de criarem ao seu redor uma zona de indeterminação, que Bergson propõe explicar como surge a percepção consciente, já que foi esse mesmo fato que o levou a concluir como ela surge e que ela é necessária. Mas ao partir dessa explicação ele chegará a mais uma tese extremamente importante sobre o tipo de diferença que há entre a existência pura e simples da matéria, ou seja, a imagem, e sua representação, sua existência para uma percepção consciente. Para chegarmos a essa tese devemos continuar de onde estávamos. Segundo Bergson, devemos aceitar a existência de centros de indeterminação, representados no universo como seres vivos, os quais criam ao seu redor uma zona de indeterminação. Mas ele vai mais longe, e pede-nos que consideremos que a variação dessa indeterminação é mensurada a partir da quantidade e do aumento das funções que ele é capaz de exercer, pois como vimos, quanto mais um ser vivo desenvolve seus órgãos de sentidos, ele se coloca em contato com objetos mais distantes e concomitantemente ele tem disponíveis mais órgãos motores para executar uma ação: logo, essa ação só será executada

depois que o centro obtiver do objeto a parte dele que lhe interessa. O que ocorrerá será uma espécie de isolamento, o centro de indeterminação, a imagem especial, ou enfim, *meu corpo* deixará passar por ele toda ação advinda das imagens exteriores, dos objetos que não o interessam, retendo somente as partes que lhe sugerem uma ação, que lhe prometam alguma vantagem; assim será esse próprio isolamento que se constituirá em percepção.

Mas Bergson também se propõe a analisar o mesmo fato a partir de uma comparação, uma analogia com os fenômenos luminosos. O objeto seria a própria luz trafegando incessantemente pelo universo, mas, num dado momento, essa luz choca-se com um centro de indeterminação que a reflete para o ponto ou superfície que a originou, evitando assim que essa luz permaneça sem ser revelada, que ela continue secretamente sua eterna viagem pela imensidão do universo. Mas o que realmente significa essa analogia? Bergson pretende encaminhar, através da semelhança da percepção consciente ao fenômeno da refração, a explicitação da diferença que falávamos acima entre a existência e a representação de uma imagem. Pois o que temos sempre é o universo material dado em sua totalidade para a nossa percepção, como raios de luz que viajam ininterruptamente, mas que ao se chocarem com os centros de indeterminação encontram neles uma barreira que impede o avanço por completo dos mesmos, já que eles são obrigados a deixar aí uma parte deles que interesse às atividades que esses centros possam vir a desenvolver, e que será refletida e como que desenhará o esboço do objeto que os envia, sendo esse todo o processo que se configuraria na percepção:

Os objetos não farão mais que abandonar algo de sua ação real para figurar assim sua ação virtual, ou seja, no fundo, a influência possível do ser vivo sobre eles. A percepção assemelha-se portanto aos fenômenos de reflexão que vêm de uma refração impedida; é como um efeito de miragem (BERGSON, 1999, p. 35).

Essa analogia da percepção com o efeito de uma miragem é a própria explicitação pelo nosso autor do que foi dito acima, pois ela indica inevitavelmente que o aparecimento da percepção se dá como um fenômeno de reflexão total. Ou seja, a matéria emite suas vibrações ininterruptamente pelo universo, mas ao colidir com nosso corpo, com esse centro de indeterminação, ela é obrigada a abandonar uma parte da sua existência que equivalha a uma ação possível desse corpo sobre si mesma.

A percepção perde então, na filosofia bergsoniana, a característica de ser uma espécie de fotografia dos objetos exteriores, obtida através de um órgão específico que a transmite ao cérebro e que aí se instala a partir de processos químicos e físicos inexplicáveis. Aliás, a conclusão bergsoniana que surge é totalmente contrária, pois ela baseia-se na relação que nosso corpo mantém com esses objetos: seja qual for a configuração que dermos ao universo, ela surgirá exatamente quanto aparecer algo que sirva como uma tela escura que impeça a passagem de todas as influências da matéria, e esse algo é nosso corpo, ou o que Bergson chama também de zonas de indeterminação.

Logo, tais zonas não acrescentam nada de novo à representação dos objetos, mas apenas retêm deles a parte que indica uma

ação virtual que elas poderão vir a executar. E, a partir desses fatos expostos até aqui, Bergson pode extrair mais uma tese: há somente uma diferença de grau e não de natureza entre as imagens quanto à sua existência e a possibilidade de que elas sejam conscientemente percebidas. Essa tese, inclusive, já encaminha uma espécie de solução para o até agora insolúvel problema da relação entre corpo e alma, pois é como afirmar que entre presença e representação só há uma diferença de grau, e é afirmar também que entre a representação que temos da matéria e a própria matéria só há também esse tipo de diferença.

Mas apesar da impossibilidade da negação por parte dos cientistas — no caso específico os psicólogos —, da existência de um universo material para se executar o estudo da percepção, eles insistem no erro e executam um isolamento da substância cerebral, apartando-a de todas as possibilidades que a mantém, e atribuem a ela o poder mágico de criar a representação de tudo que foi abolido, enfim de tudo aquilo que a sustenta. O problema é a total impossibilidade de negar a existência da matéria, ou seja, dessa ordem rigorosa da natureza, fato esse que não podemos esquecer, pois é o ponto de partida obrigatório para o estudo da percepção.

E é justamente aí que para Bergson está o erro, pois como explicar esse passe de mágica que permite a anulação do mundo material por completo e somente a permanência de uma certa substância que gera a representação do mesmo, ou seja, como explicar tal fato misterioso, já que essa substância retira desse mesmo universo a sua própria existência através das relações que mantém com ele? Bergson nos encaminha

para mais uma linha de fatos que na verdade já estava presente, e somente não havia sido explicitada por ele. Pois desde o início já havíamos afirmado a necessidade da percepção consciente, e isto não poderia ser diferente já que, ao nos darmos a menor porção de matéria, ao colocarmos o cérebro como o fator biológico das escolhas, da própria liberdade, conseqüentemente impetramos também a matéria em sua totalidade, já que o cérebro e o corpo do qual ele faz parte foram definidos por Bergson desde o início como imagens no campo de imagens, e que como qualquer objeto material só existe retirando desse lugar que ocupa no universo suas qualidades e determinações. Desse modo não é mais a origem dessa percepção que deve ser o nosso alvo, mas o que devemos entender é o motivo pelo qual ela de início é a percepção do todo e depois se restringe a apenas o que nos interessa.

Para entendermos essa restrição da percepção devemos relembrar que ela está ligada a um centro variável, esse centro é *meu corpo*, e é essa ligação que a obriga a se restringir e a apresentar para nós somente a parte de indeterminação que a presença desse corpo impetra no campo de imagens. Essa característica da percepção conduz Bergson à definição de que a abrangência da percepção é proporcional ao desenvolvimento da substância cerebral, “a indeterminação dos movimentos do corpo, tal como resulta da estrutura da substância cinzenta do cérebro, dá a medida exata da percepção” (BERGSON, 1999, p. 39), pois é a substância cerebral que garante a indeterminação citada acima, já que é ela que possibilita a esse corpo a criação de movimentos não mais

somente reflexos, mas voluntários. O problema então se esclarece um pouco mais, pois é justamente dessa relação entre percepção e substância cerebral que os cientistas insistem em afirmar a dependência na forma de uma tradução exata entre percepção e cérebro. Temos que responder então como se configura realmente essa dependência. Para Bergson isso é evidente, o cérebro oferece o projeto de todas as possibilidades de movimento que podem ser desenvolvidas por meu corpo, que podem ser escolhidas por ele, e a percepção indica justamente nas imagens que se juntam para formá-la as partes que interessam a esse corpo para a consecução de uma ação, e nesse sentido, e somente nele, temos uma correspondência rigorosa entre percepção consciente e modificações cerebrais, pois os dois existem justamente para servir aos centros de indeterminação na consecução de suas escolhas no plano da vida.

Para esclarecer mais ainda os fatos, isto é, para entendermos de forma ainda mais clara como se dá a restrição da percepção, e torná-la ainda mais distante de ser produzida pelos movimentos internos da substância cerebral, Bergson apóia-se mais uma vez num exemplo utilizando os fenômenos ópticos. Essa explicação também serve a um outro objetivo que é deixar claro como se dá essa restrição quando a mesma se constrói livre dos impedimentos que as teses científicas e metafísicas impõem a ela: temos um ponto luminoso P localizado em algum local do espaço, a ciência vê aí vibrações que nascem nesse ponto e trafegam pelo espaço, já a minha consciência vê aí a luz. Já podemos adiantar que para Bergson não há nessa diferença nos dados exprimidos por consciência (luz)

e ciência (movimentos, vibrações), sobre o ponto luminoso P, nada que as impeça de coincidir quanto à sua descrição. Primeiramente, para que essa consciência perceba o ponto P, é necessário que ele exista, é necessário que ele emita suas vibrações, já que numa situação contrária nos veríamos numa situação insolúvel, logo, resta-nos saber por que esse ponto P foi escolhido por minha consciência para participar da minha percepção, ou “a única questão é portanto saber por que e como essa imagem é *escolhida* para fazer parte da minha percepção, enquanto uma infinidade de outras imagens permanece excluída” (BERGSON, 1999, p. 40).

Para responder esse questionamento vamos seguir o caminho percorrido pelos estímulos originados do ponto P. Veremos que eles atingem a retina e os centros ópticos e daí são conduzidos aos centros ópticos subcorticais e corticais que em alguns momentos os transmitem imediatamente aos mecanismos motores do corpo e em outros os detêm provisoriamente. Essa detenção provisória dos estímulos produzidos é justamente o que estamos tentando responder, ou seja, “eles simbolizam a indeterminação do querer” (BERGSON, 1999, p. 40), pois como vimos essa indeterminação está implicada na estrutura do sistema nervoso. Explicitemos esse fato de forma mais evidente: as imagens que cercam “meu corpo” vivem num esquema onde reina certa indiferença entre as mesmas, elas apresentam entre si todas as suas faces, estão vinculadas a um mecanismo radical que as obrigam a agir e reagir “entre si por todas as suas partes elementares” (BERGSON, 1999, p. 34), o que acarreta conseqüentemente que nenhuma delas seja percebida ou

perceba conscientemente. Logo, é justamente o aparecimento desses centros de indeterminação que garante a eficácia da percepção, ou melhor, que ela seja a “minha percepção”, pois eles quebram o esquema de estímulos *mecanicamente transmitidos*.

Conseguimos assim retirar do cérebro a função de fabricar percepções, pois mostramos que elas são produzidas na relação entre os centros de indeterminação e as imagens que estão em seu “em torno”, e finalmente conseguimos explicar como ela deixa de ser a percepção do todo para se tornar a “minha percepção”, logo podemos afirmar que:

A verdade é que o ponto P, os raios que ele emite, a retina e os elementos nervosos interessados formam um todo solidário, que o ponto P faz parte desse todo, e que é exatamente em P, e não em outro lugar, que a imagem de P é formada e percebida. (BERGSON, 1999, p. 41).

E dessa afirmação Bergson constrói outra, que já seria o começo da determinação dos campos da filosofia e da ciência, pois será justamente “desses elementos que deverão se ocupar fisiologistas e psicólogos, neles se determinarão e por eles se explicarão todos os detalhes da percepção exterior” (BERGSON, 1999, p. 41). Os elementos são os nervos onde se dá a impressão do objeto, e todo o funcionamento deles é passível de cálculos e experimentações, já a filosofia buscará explicar a própria *indeterminação* implicada no ato da percepção.

Voltamos assim ao único princípio que garante na filosofia bergsoniana o aparecimento da percepção consciente, a *indeterminação*. Pois se meu corpo tem essa tendência ao movimento, ele é obrigado a efetivar escolhas, a decidir-se entre várias ações possíveis, os seus órgãos sensitivos o colocam em contato com uma gama variada e cada vez maior de influências que estão ao seu redor; logo, não há nenhuma possibilidade de sensações inextensivas, que se juntam no interior desse corpo pela ação dos diversos sentidos para formar inexplicavelmente a idéia de um objeto material, que é projetada no exterior e ganha com um passe de mágica sua extensão. Pois como explicaríamos aqui que esse agrupamento de sensações forme o objeto, e mais, que ele equivalha ao mesmo objeto que pode participar não só da minha experiência, mas da experiência de todos os outros homens? Assim, não há uma síntese de todos os dados dos meus sentidos para formar o objeto, mas sim cada dado de cada um dos meus sentidos são qualidades das coisas percebidas nelas mesmas, e reagrupadas por mim pela educação que é imposta aos meus sentidos.

Essa é uma característica marcante da filosofia bergsoniana, pois ao tentar explicar o surgimento da percepção consciente, enfim da representação, ele parte da periferia, do universo material, e assim a nossa percepção da matéria não será mais relativa nem subjetiva, ao contrário, será uma percepção que nos permitirá um conhecimento cada vez mais profundo da matéria: "(...) Não é subjetivo porque está mais nas coisas do que em mim. Não é relativo porque não há entre o 'fenômeno' e a 'coisa' a relação da aparência à realidade,

mas simplesmente a da parte e ao todo.” (BERGSON, 1999, p. 269).

Por fim, vale ressaltar a intenção que anunciávamos no início deste texto, ou seja, ao contrário de indicar uma convergência entre Husserl e Bergson no decorrer das suas respectivas obras e textos, nos concentramos em apontar a relevância do conceito de consciência como ponto nevrálgico de suas obras e fio condutor do percurso filosófico que eles estabelecem, e assim instigar nos leitores a busca por uma interseção mais sistemática entre Husserl e Bergson. E nesse sentido esperamos ter alcançado nosso objetivo.

---

---

## NOTAS

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia. Professor de Filosofia da Universidade Estadual da Bahia

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia. Professor do Departamento de Filosofia e do Mestrado em Letras/Estudos Literários da Universidade Estadual de Montes Claros.

<sup>3</sup> “A fenomenologia surge, como método de acesso às essências ideais da consciência, com a pretensão de fundar os alicerces de todo e qualquer conhecimento. A concepção husserliana da lógica pura faz eco, portanto, ao ideal racionalista da *mathesis universalis* ou ciência dos primeiros princípios. Nesse sentido, a fenomenologia aparece como o domínio universal do método que torna efetivo o ideal da lógica pura”. (SANTOS, 1973, p. 260)

<sup>4</sup> “Não é em nós, é neles (mesmos) que percebemos os objetos” BERGSON, 1989, p.263, grifo nosso.

<sup>5</sup> PRADO JÚNIOR, 1989, p.140.

<sup>6</sup> HUSSERL, apud. PRADO JÚNIOR, 1989, p.145

<sup>7</sup> Segundo SANTOS (1973), a dialética da presença comandará o ideal de rigor e indicará o caminho à análise intencional: o esforço de tornar patente o que é latente, de evidenciar o opaco, confunde-se com o esforço de tornar manifesta

a presença da estrutura que comanda o discurso e que é, no entanto tão fugidia. A sombra do discurso torna-se luz, *phainómenon*.

<sup>8</sup> Numa conferência realizada pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de São Carlos/SP no ano de 2003, o Professor Carlos Alberto Ribeiro de Moura enfatiza uma crítica à idéia de representação que porventura estaria presente no pensamento de Husserl segundo alguns intérpretes. Ele nos diz que: “(...) A pergunta transcendental pela possibilidade do conhecimento vai necessariamente se travestir na questão “psicológica” de se saber como o homem que vive no mundo pode obter e legitimar o conhecimento de um mundo exterior à alma. Se em regime de redução todo objetivo se transforma em subjetivo, isso não significa, que o novo ‘interesse’ pelo subjetivo se traduza em um interesse pela ‘representação do mundo’. Ao contrário, antes de mover-se no círculo da pura ‘representação do mundo’, a atitude transcendental será, para Husserl, exatamente o fim da cisão entre mundo e representação”. Para reforçarmos esta idéia, citamos também uma obra do Professor Carlos Alberto R. de Moura intitulada *Crítica da razão na Fenomenologia*, 1989. No capítulo II nomeado Crítica da Representação, ele diz: “(...) E se a fenomenologia introduz o lema intencional — “toda consciência é consciência de algo” — com um sentido polêmico, esse sentido estará, antes de tudo, na recusa implícita que a intencionalidade traz da assimilação de toda consciência perceptiva a uma consciência de imagem ou de signo, quer dizer, na recusa do conceito clássico de representação. Esse conceito, enquanto explicação da relação entre a subjetividade e a transcendência, pode ser resumido na doutrina segundo a qual “fora” está a coisa, e na consciência uma imagem que a representa (...)” “(...) Desde então, afirmar que toda consciência é consciência de algo é afirmar, que ela não é consciência de uma imagem, mas da própria coisa, e iniciar assim a demolição daquela evidência com a qual se iniciava a Lógica de Port Royal.

<sup>9</sup> No texto de Gaston Berger: *Le Cogito dans la philosophie de Husserl* há uma preocupação em estudar o centro da filosofia de Husserl: a presença do “eu penso”. O reconhecimento da subjetividade transcendental. Berger nos oferece uma valiosa leitura, em especial no capítulo V *L’ego transcendental et sa vie propre*. Vejamos o que nos diz Berger: “Portanto a fenomenologia não se retorna ao mundo. Ela não pretende nos revelar um outro mundo que se bastaria a ele mesmo e donde ela operaria a descrição. A vida do ego ultrapassa o mundo não porque ela lhe é estrangeira, mas porque ela o constitui.” (BERGER, 1941, p. 93).

<sup>10</sup> Na Segunda Meditação Cartesiana: *O campo de experiência transcendental e suas estruturas gerais*, Husserl nos esclarece: “Como noviços em filosofia, não podemos nos deixar intimidar por dúvidas desse tipo. A redução ao eu transcendental talvez não tenha mais que a aparência de um solipsismo; o desenvolvimento sistemático e conseqüente da análise egológica nos conduzirá talvez, muito pelo contrário, a uma fenomenologia da intersubjetividade transcendental e — dessa forma — a uma filosofia transcendental em geral. Veremos, com efeito, que um solipsismo transcendental não passa de uma escala inferior da filosofia, e que é preciso desenvolvê-lo como tal por razões metódicas, notadamente para colocar de maneira conveniente os problemas da intersubjetividade transcendental (HUSSERL, 2001, p. 48)”.

<sup>11</sup> Husserl se dedica ao problema da gênese ou de uma fenomenologia genética alguns anos após a publicação de *Ideias I*. Entre 1919-1920 seus cursos tratam de uma “lógica genética”. Tais manuscritos foram importantes para L. Landgrebe redigir e editar *Expérience et Jugement*, 1970. Obra revista e autorizada por Husserl para publicação. Ver prefácio da obra que é bastante esclarecedor em que Landgrebe relata os pormenores da construção do texto acima indicado. HUSSERL, *Expérience et Jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, 1970, 497 p.

<sup>12</sup> “Sinto-me feliz de poder falar da fenomenologia transcendental nessa honorável casa dentre todas por onde floresce a ciência francesa. Tenho para isso razões especiais. Os novos impulsos que a fenomenologia recebeu devem-se a René Descartes, o maior pensador da França. É pelo estudo das suas Meditações que a nascente fenomenologia transformou-se em um novo tipo de filosofia transcendental”. (HUSSERL: 2001, p. 19).

<sup>13</sup> Husserl em sua obra *Lógica Forma e Lógica Transcendental* chama a atenção, principalmente no Capítulo V: *La Fondation Subjective de la logique comme problème de philosophie transcendantale* para esta importância que assume a descoberta de uma lógica transcendental. No § 93 — tópico C do referido capítulo, sob o título “*La fondation de la logique conduit au problème universel de la phénoménologie transcendantale*”, Husserl faz algumas observações e levanta questões que porventura poderiam provocar alguns problemas ao falar da passagem de uma lógica à outra. Vejamos o texto: Qu’ en est-il ensuite des hypothèses qui s’offrent si facilement aux realistes, hypothèses par lesquelles

un monde extérieur réel doit être acquis en prenant pour base l'être de l'ego que est le Seul à avoir été laissé indubitablement évident par la réduction cartésienne et qui est le premier en soi pour toute connaissance? Est-ce que cet extérieur, est-ce que le sens possible d'une réalité transcendante et d'un *a priori* qui lui convient avec les formes: espace, tempos et causalité permettant les déductions, est-ce que ce n'est pas cela qui constitue le problème... à savoir comment cet extérieur peut, dans l'immanence de l'ego, prendre et confirmer ce sens de la transcendance que nous avons et employons de façon naïvement immédiate? Et ne doit-on pas se demander quelles présomptions cachées provenant de la subjectivité constituant le sens limitent la portée de ce sens? N'est-ce pas là le problème que devrait être résolu en premier au moyen de quoi on pourrait statuer sur la possibilité principielle, sur le sens ou le contre-sens de Telles hypothèses dans la sphère transcendantale de l'ego? Quand on a saisi les vrais problèmes qui prennent naissance avec le retour à cet ego, tout ce schéma d'une "explication" des données purement immanentes au moyen d'une réalité objective qu'il faut admettre hypothétiquement et qui a une liaison causale avec ces données, tout ce schéma n'est-il pas en fin de compte un contre-sens achevé?" (HUSSERL, 1957, p.309). Tradução: O que são as hipóteses que se oferecem tão facilmente aos realistas, hipóteses através das quais um mundo exterior real deve ser apreendido tomando por base o ser do ego que é o único a ter sido deixado evidente indubitavelmente pela redução cartesiana e que é o primeiro em si como todo conhecimento? Será que este exterior, será que o sentido possível de uma realidade transcendente e de um *a priori* que lhe convém com as formas: espaço, tempos e causalidade permitindo deduções, será que não é isto que constitui o problema... a saber, como este exterior pode, na imanência do ego, tomar e confirmar este sentido da transcendência que nós temos e empregamos de forma ingenuamente imediata? E será que está aí o problema que deveria ser resolvido e através do qual poderia-se estatuir sobre a possibilidade principal sobre o sentido ou o contra-senso de tais hipóteses na esfera transcendental do ego? Quando se apreenderam os verdadeiros problemas que nascem com o retorno a este ego, todo este esquema de uma "explicação" dos dados puramente imanentes através de uma realidade objetiva que é preciso admitir hipoteticamente e que tem uma ligação causal com estes dados, todo o esquema é no final, um contra-senso acabado."

<sup>14</sup> Se para a fenomenologia, a constituição da coisa dá-se como o movimento de uma reiteração da verificação das aparências que projeta, para além das ‘silhuetas’, a unidade do objeto, a reflexão bergsoniana percorrer o caminho inverso. O fato de nenhuma silhueta esgotar a possibilidade do objeto é pensando na fenomenologia como propriedade essencial do próprio objeto, e não como índice da finidade da consciência. (...) Isto é, para a filosofia que parte do *cogito*, o correlato noemático da percepção tem suas estruturas determinas em si e não em relação a uma possível “distorção” devida à finidade da subjetividade. E isto porque não lhe parece haver outra forma de acesso ao ente que não o da evidência da intuição subjetiva. Ora, é justamente tal procedimento e tal “filosofia” que Bergson que evitar. O “perspectivismo” do conhecimento deixa de fundar-se numa determinação essencial do objeto, para encontrar seu fundamento na maneira finita pelo qual a subjetividade se relaciona com o objeto (PRADO JÚNIOR, 1988, p. 158, grifo do autor)

<sup>15</sup> O professor Bento Prado Jr. nos ajuda a compreender de uma maneira mais clara este ponto da filosofia bergsoniana com a seguinte afirmação do seu livro *Presença e Campo Transcendental — Consciência e Negatividade na filosofia de Bergson*: ‘O método será, ainda, “experimental”; o seu caminho será, ainda, o da purificação ou da “estilização” da experiência; mas tudo isso no sentido contrário, reduzindo a interioridade a um máximo de exigüidade, para descobrir a raiz comum de seu nascimento e do nascimento do mundo exterior. A interioridade deverá renascer, de alguma maneira, de suas próprias cinzas, *exigida* pelo próprio campo pré-subjetivo em que fora quase dissolvida.’ (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 117).

## REFERÊNCIAS

BERGER, G. *Le cogito dans la philosophie de Husserl*. Paris: AUBIER, Ed. Montaigne, 1941, 159 p.

BERGSON, H. *Matéria e Memória*. Tradução Paulo Neves. 2ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

BERGSON, H. *O Pensamento e Movente*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

JÚNIOR, B. P. *Presença e campo transcendental — Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. 1ª ed. São Paulo, EDUSP, 1989.

HUSSERL, E. *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*. Tradução Suzanne Bachelard. Paris: Presses Universitaires de France, 1957, 447, p.

HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas. Introdução à Fenomenologia*. Tradução Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001, 173 p.

HUSSERL, E. Introdução do editor alemão. In. *A idéia de fenomenologia*. Tradução Artur Mourão, 1989, p. 11-15.

HUSSERL, E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Tradução Gerard Granel. Paris: Gallimard, 1976, 589 p.

HUSSERL, E. *A Filosofia como ciência do rigor*. Tradução Albin Beau. Coimbra: Atlântida, s/d, 74 p.

HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Tradução De l'allemand par Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950, 567 p.

HUSSERL, E. *Expérience et jugement*. Paris: Presse, 1ª Ed. 1970, 497 p.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella : USP, 1989, 260 p.

PELIZZOLI, M. L. A subjetividade e a intersubjetividade no registro transcendental da fenomenologia de Husserl. In. *O Eu e a diferença. Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 20-96, 2002.

PENSADORES, Os. *Henri Bergson*. São Paulo, Nova Cultural, 1989.

SANTOS, J. H. *Do empirismo à fenomenologia. A crítica antipsicologista de Husserl e a idéia de lógica pura*. Braga: Livraria Cruz. Coleção Filosofia, 1973, 289 p.

# A GÊNESE DO SUJEITO NO LABORATÓRIO CINEMATográfico DE GILLES DELEUZE

Fernando Monegalha<sup>1</sup>

**RESUMO:** Empreendemos neste artigo uma reconstrução dos principais momentos do itinerário de Deleuze ao longo dos dois tomos de *Cinema* (DELEUZE, 1983 e 1985), tentando mostrar a lógica subjacente aos principais tipos de imagem ali presentes. A nossa tese geral é a de que encontramos entre os diversos tipos de imagem uma *ordem* bastante precisa, a qual corresponde basicamente àquela ordem que encontraríamos caso lêssemos *Matéria e memória* (BERGSON, 1999) de um ponto de vista genético, buscando ali elementos para uma teoria da individuação que teria como ponto de partida o universo material ou campo de imagens, num segundo momento a irrupção da vida neste universo (representada em *Cinema* pela tríplice diferenciação da imagem-movimento em imagem-percepção, imagem-ação e imagem-afecção), e num terceiro momento a aparição do espírito propriamente dito, representado em *Cinema* pelas diversas modalidades da imagem-tempo. Se nossa chave de leitura estiver correta, teremos como consequência a tese de que, para Deleuze, há uma analogia estrita entre a temporalização progressiva da imagem cinematográfica e a individuação progressiva da própria subjetividade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Bergson; Deleuze; Cinema; Subjetividade; Temporalidade.

**ABSTRACT:** We undertake in this article a reconstruction of the key moments of deleuzean's itinerary in the two tomes of *Cinema* (DELEUZE, 1983 e 1985), intending to show the logic behind the key types of images present there. Our general thesis is that we find between the several types of images an order very precise, which basically correspond to that order that we would find if we read *Matter and memory* (BERGSON, 1999) from a genetical point of view, searching there elements for a theory of individuation which would have in its origins the material universe or field of images, in a second moment, the emergence of life in this universe (represented in *Cinema* by the triple differentiation of the movement-image in perception-image, action-image and affection-image), and in a third moment the apparition of the spirit itself, represented in *Cinema* by different modalities of the time-image. If our hypothesis will be correct, we would have as consequence the thesis that, for Deleuze, there is a strict analogy between the progressive temporalization of the cinematographic image and the progressive individuation of the subjectivity itself.

**KEYWORDS:** Bergson; Deleuze; Cinema; Subjectivity; Temporality.

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Sobre o que tratam efetivamente os dois volumes de *Cinema* de Gilles Deleuze? Segundo o próprio autor, trata-se ali de “uma taxonomia, um ensaio de classificação das imagens e dos signos” (DELEUZE, 1983, p. 7). Com a inclusão da discussão com Bergson, somos levados a pensar que *Cinema* é basicamente uma obra de semiótica que utiliza primeiramente *Matéria e memória* como fio condutor para a elaboração de suas categorias, esforço esse secundado por um apelo à semiótica de Peirce. Em outros lugares, Deleuze dirá, contudo, que *Cinema* é um livro de “lógica”, mas de uma “lógica do cinema”, onde ele tentou fazer uma “história natural” da sétima arte (DELEUZE, 1990, p. 67). Que *Cinema* seja tudo isto, é inegável. Mas não observamos também um movimento clandestino se efetuando simultaneamente à constituição desta semiótica, desta lógica e desta história natural do cinema? Pois na medida em que somos levados de um regime a outro de imagens, vemos claramente emergir uma discussão que permeia todas as obras filosóficas de Deleuze, a saber, a questão da individuação, a questão da gênese e da constituição da subjetividade. Assim, na medida em que passamos da descrição de um tipo de imagem a outro por Deleuze, verificamos que os diversos regimes de imagens não constituem uma sequência aleatória, mas sim uma ordem precisa, que reflete um encadeamento interno bastante claro. E este encadeamento não é senão aquele que encontraríamos caso lêssemos *Matéria e memória* a partir de um ponto de vista genético, pensando a emergência da subjetividade a partir de um plano de imagens (matéria ou imagem-movimento), dentro do qual se constitui uma singularidade mínima (o corpo vivo ou a tríplice divisão da imagem movimento em imagem-ação, imagem-

percepção e imagem-afecção), o que permitirá, por sua vez, o aparecimento de uma esfera eminentemente espiritual (a memória e a antecipação, no cinema representados pelas diversas modalidades da imagem-tempo). Tudo se passa como se, antes de escrever *Cinema*, Deleuze tivesse tido um *insight* completamente original: que a “evolução”<sup>2</sup> da forma cinematográfica desde sua origem espelha ponto por ponto o processo de constituição da própria subjetividade, tal como fora aparentemente descrito por Bergson. O cinema, neste caso, poderia ser compreendido como uma espécie de monumental laboratório filosófico: uma filosofia transcendental e genética encontraria ali material para compreender o processo de temporalização do sujeito, na medida em que um processo análogo de intensificação temporal está em andamento na constituição da própria forma cinematográfica. O cinema, neste caso, antes de ser explicado pela filosofia, forneceria um gigantesco campo de investigação perceptivo e conceitual que forneceria insumos para a investigação filosófica. Neste artigo, buscaremos mostrar como se dá este processo em suas grandes linhas — evidente, uma leitura mais pormenorizada de *Cinema* exigiria uma reflexão muito mais extensa do que a que propomos aqui. Nesse sentido, ficaremos satisfeitos se pudermos mostrar a relação interna que existe entre os principais tipos de imagem cinematográfica analisadas por Deleuze.

### HÁ GÊNESE EM *MATÉRIA E MEMÓRIA*?

Antes de prosseguir, precisamos esclarecer que deixaremos de lado neste artigo um problema de exegese da obra bergsoniana bastante importante em nossa opinião, a saber, se existe

efetivamente uma filosofia genética em *Matéria e memória*, como defenderam, entre outros, Deleuze, ao longo de toda sua obra, e Bento Prado Júnior em seu belíssimo livro *Presença e campo transcendental*. Salientamos apenas que, de nosso ponto de vista, *Matéria e memória* é muito mais um livro em que Bergson intenta descrever a estrutura de sua ontologia do que um livro em que ele busque explicar como se deu o surgimento da consciência humana no universo. Pensamos que, no que tange à obra de Bergson, os aspectos genéticos de sua filosofia devem ser buscados pelo leitor na grande obra seguinte do filósofo, *A Evolução Criadora*. Isso não nos impede de afirmar, contudo, que esta leitura genética de *Matéria e memória*, ainda que um pouco inexata do ponto de vista hermenêutico, seja extremamente rica do ponto de vista filosófico, como nos mostra o próprio Deleuze em sua apropriação da filosofia bergsoniana nos dois tomos de *Cinema*. Uma das consequências positivas desta leitura genética de *Matéria e memória* consiste basicamente em mitigar o espiritualismo exacerbado de Bergson, substituindo-o, por assim dizer, por uma espécie de emergentismo temporal, que pensaria o surgimento da subjetividade a partir desse campo de imagens que é para Bergson o universo material; algo muito mais palatável para a nossa época ultramaterialista do que a processão de matriz plotiniana que Bergson descreve no terceiro capítulo da *Evolução Criadora*.

#### PROXIMIDADE E DISTÂNCIA EM RELAÇÃO À FENOMENOLOGIA

Ressaltemos também que, nesse intento de produzir uma filosofia de cunho genético e transcendental, Deleuze não está em completo desacordo com os propósitos da fenomenologia do

último Husserl. Ocorre, contudo, que para Deleuze uma filosofia genética deve necessariamente ultrapassar o terreno de uma filosofia da consciência, o que envolve pensar entre outras coisas o papel constituinte do inconsciente, que adquire uma dimensão verdadeiramente ontológica em sua filosofia. Trata-se, em todo caso, para usar uma célebre passagem de Bergson, “de ir buscar a experiência em sua fonte, ou melhor, acima dessa virada decisiva em que ela, infletindo-se no sentido de nossa utilidade, torna-se propriamente experiência humana” (BERGSON, 1999, p. 215). Decorre dessa diferença de princípio que a filosofia genética que Deleuze busca em Bergson não pode partir de um primado da percepção natural, como observamos na fenomenologia, mas deve buscar pensar a constituição de nossa própria sensibilidade a partir de uma instância primeira, a qual podemos designar por campo transcendental, por plano de imanência, ou simplesmente pela expressão mais prosaica “universo material”. Citamos Deleuze:

O modelo não pode ser a percepção natural, que não possui nenhum privilégio. O modelo seria antes um estado de coisas que não pararia de mudar, uma matéria-escoamento, onde nenhum ponto de ancoragem nem centro de referência seriam assinaláveis. A partir desse estado de coisas, precisaria se mostrar como podem se formar centros, em alguns pontos quaisquer, que imporão vistas fixas instantâneas [i.e, pequenos percipientes ou subjetividades larvares]. Tratar-se-ia então de “deduzir” a percepção consciente, natural ou cinematográfica. (DELEUZE, 1983, p. 85).

A filosofia genética que Deleuze nos propõe repousa, portanto, menos numa recusa frontal do projeto fenomenológico do que

numa radicalização desse projeto, na medida em que ela não parte da sensibilidade como instância primeira de seu percurso, mas antes busca indagar sob que condições a sensibilidade desponta no universo sumamente real em que habitamos, e que, como sabemos, é anterior à existência de qualquer sujeito percipiente. Nisto, a proposta deleuziana (e bergsoniana) se afasta decididamente de qualquer filosofia que outorgue um primado ontológico à consciência humana, como observamos ocorrer na fenomenologia husserliana (pensamos aqui no idealismo exacerbado das *Idéias para uma fenomenologia pura*) (HUSSERL, 2006).

### O GRAU ZERO DA DURAÇÃO: O CAMPO DE IMAGENS

Mas para que possamos pensar a possibilidade de uma individuação progressiva da consciência a partir do universo material, precisamos repensar o estatuto da matéria para além das antinomias estreitas herdadas do cartesianismo. Com efeito, qualquer filosofia que postule uma diferença de natureza radical entre nossa percepção consciente e a matéria que a origina estará impedida por princípio de pensar a possibilidade da gênese da subjetividade, na medida em que tornará contraditória a passagem de um domínio do real a outro. Assim, vemos, por exemplo, Descartes definir a si mesmo nas *Meditações* como “uma coisa pensante e inextensa”, ao passo que seu corpo seria “uma coisa extensa e que não pensa” (DESCARTES, 1962, pp. 186-7). Ora, passar do extenso ao inextenso e do não-pensante ao pensante é a mesma coisa que passar de A a não-A: seria a mesma coisa que a materialização de uma contradição. Qualquer possibilidade de se

pensar uma gênese da subjetividade no universo material torna-se, então, logicamente impossível nestes quadros. É necessária, então, uma reformulação radical do estatuto ontológico da matéria para que possamos torná-la um pouco mais próxima do modo de ser da própria consciência. É uma reforma desse quilate que Bergson nos propõe em *Matéria e memória*, ao redefinir a matéria como um “conjunto de imagens” (BERGSON, 1999, p. 1 e p. 17). Escreve Bergson no Prefácio da 7ª edição da obra:

A matéria, para nós, é um conjunto de ‘imagens’. E por ‘imagem’, entendemos uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa — uma existência situada a meio caminho entre a “coisa” e a “representação”. (BERGSON, 1999, p. 1-2)

Trata-se aí de uma concepção completamente inovadora da matéria, que aproxima duas realidades que, por algum ranço cartesiano, insistimos em opor como se se tratassem de duas “substâncias” realmente distintas — as imagens mentais e os movimentos materiais. Deleuze, por sua parte, faz eco a esta novidade bergsoniana em *Cinema 1*:

Este conjunto infinito de todas as imagens [o universo material] constitui uma espécie de plano de imanência. A imagem existe em si, sobre este plano. Este em-si da imagem, é a matéria: não alguma coisa que seria escondida atrás da imagem, mas ao contrário a identidade absoluta da imagem e do movimento [material]. É esta identidade da imagem e do movimento que nos faz concluir imediatamente pela identidade da imagem-movimento e da matéria. [...] A imagem-movimento e a matéria

escoamento são estritamente a mesma coisa. (DELEUZE, 1983, p. 87).

Deleuze chegará até mesmo a afirmar que o universo material é para Bergson uma espécie de “metacinema” ou “cinema em si” (Ibidem, p. 88). Mas um cinema curioso, já que se trata de um cinema ainda sem espectador<sup>3</sup> ou, como sugere Pierre Montebello, um puro “Aparecer em si”<sup>4</sup> anterior a toda apreensão consciente mínima, anterior a qualquer rudimento de sensibilidade.

### O QUE É ISTO — UM APARECER EM SI?

Mas o que pode significar isto: um aparecer em si, uma imagem que não é imagem para alguém, um universo material pensado como conjunto de imagens (e não, compreendamos, como uma certa imagem determinada)? A bem da verdade, estas noções são tão difíceis de compreender, se nos restringimos somente às definições dadas por Bergson no início de *Matéria e memória*, que é quase virtualmente impossível alguém compreender o que ele tem em mente se sua leitura focar-se apenas no primeiro capítulo da obra. Tão importante quanto o primeiro capítulo é o quarto capítulo, em que Bergson fornece alguns esclarecimentos capitais que iluminam de forma singular o início de sua obra. É ali que compreendemos de fato por que Bergson afirma que a matéria é “um conjunto de imagens”. Isso ocorre basicamente porque para Bergson existe algo em comum entre o universo material e os nossos processos conscientes de base, a saber, ambos duram. Duração tem aqui um sentido bem determinado: por meio dela denominamos a contração ou retenção de nossas vivências à

medida que elas passam, tal como verificamos no exemplo arquetípico de uma melodia, onde as notas passadas insistem ou coexistem com a nota que atualmente ouvimos. Para Bergson, tanto a nossa sensibilidade (composta de imagens visuais, acústicas, etc), quanto o universo material têm essa capacidade de reter o passado imediatamente decorrido no presente; ocorre apenas que ambos o fazem em *graus* distintos: nossa consciência perceptiva contrai uma “extensão” maior do passado no presente, o universo contrai uma “extensão” menor. Aceitos estes pressupostos, temos então condições de entender por que Bergson pode pensar a matéria como um “conjunto de imagens”: isso ocorre porque entre os movimentos que se processam no universo material e as imagens que verificamos em nossa sensibilidade não há uma diferença de natureza, mas somente de grau: trata-se em ambos os casos de processos duracionais, que diferem somente no grau de contração do passado envolvido. Ou seja, entre as “imagens” de nossa consciência e os movimentos materiais do próprio universo não há uma diferença absoluta, como fomos acostumados a pensar por influência cartesiana: as imagens em nossa consciência e os movimentos materiais no universo têm de fato o mesmo estofamento duracional, e podemos pensar num trânsito de um ao outro ocorrendo incessantemente por graus insensíveis. A fim de mostrar a identidade entre movimentos e imagens para Bergson, Deleuze cunha a feliz expressão “imagem-movimento”, onde o hífen aponta exatamente para esta reversibilidade de princípio entre as imagens mentais e os movimentos materiais, tal como a observamos na filosofia bergsoniana.

Assim, numa perspectiva bergsoniana, podemos chamar tanto aos conteúdos de nossa sensibilidade quanto aos movimentos materiais de imagens, na medida em que não há uma diferença de

natureza entre eles, mas somente de grau: uns são imagens-movimento, outros são imagens mentais. Ocorre apenas que o universo material envolve a totalidade de tudo aquilo que existe atualmente, enquanto nossa percepção consciente alcança somente uma ínfima parte dessa totalidade: a sala que vemos à nossa frente é somente uma parcela mínima de tudo que se desenrola no universo material nesse instante, um recorte operado nesse conjunto de imagens que é o próprio universo, conjunto esse composto por imagens-movimento que agem e reagem ininterruptamente umas sobre as outras. A relação entre a percepção consciente e o universo material é, portanto, para Bergson, uma relação entre a parte e o todo, entre uma imagem e o conjunto de todas as imagens (o universo material). Uma forma de pensar a relação entre ambos seria pensar o próprio universo como uma espécie de macropercepção efêmera, em relação a qual nossas percepções subjetivas não seriam senão diversas espécies de micropercepções, oriundas de uma operação que Bergson denomina de discernimento prático, um processo de seleção e isolamento de imagens em tudo semelhante ao processo de enquadramento que ocorre no cinema. Indo na contramão da tradição fenomenológica, Deleuze afirmará, por sua vez, uma identidade de princípio entre a percepção natural e a “percepção” cinematográfica (ou seja, a filmagem), na medida em que em ambos os casos — percepção e enquadramento — trata-se de processos de seleção de imagens em meio a esse conjunto de imagens que é o universo material. Para Deleuze, tanto uma filosofia genética quanto a teoria do cinema têm o mesmo ponto de partida: este conjunto de imagens que agem e reagem ininterruptamente entre si, compondo por meio de seus movimentos o devir constante deste cosmos anônimo, de onde

pode emergir tanto a percepção consciente quanto as imagens que compõem a obra cinematográfica<sup>5</sup>.

### A VIDA COMO TRÍPLICE DIFERENCIAÇÃO DA IMAGEM-MOVIMENTO

É a partir desse plano de imanência anônimo que é o universo material que Deleuze pensará o surgimento da subjetividade. Mas como isto se dá? Diversamente de Bergson, que postulava, de forma sub-reptícia, a vida como fator exógeno ao plano de imagens, Deleuze afirmará que o processo de individuação das singularidades tem início no próprio plano, na medida em que se processa nele um certo intervalo na interação universal que caracteriza o campo de imagens:

Que ocorre, e que pode ocorrer neste universo [material] descentrado onde tudo reage sobre tudo? Não se deve introduzir um fator diferente, de outra natureza. Então, aquilo que pode ocorrer [no universo material], é o seguinte: em pontos quaisquer do plano aparece um *intervalo*, uma distância entre a ação e a reação. Bergson não pedia mais do que isso: os movimentos, e intervalos entre movimentos que servirão de unidades (é exatamente também o que pedirá Dziga Vertov, na sua concepção materialista do cinema). É evidente que este fenômeno de intervalo não é possível senão na medida em que o plano da matéria comporta o tempo. Para Bergson, a distância, o intervalo, será suficiente para definir um tipo bastante particular de imagens entre as outras: as imagens ou matérias vivas. (DELEUZE, 1983, p. 90-1).

Compreendamos o que Deleuze quer dizer: as imagens—movimento que permeiam o universo material agem e reagem

umas sobre as outras ininterruptamente, sem que haja nenhum intervalo entre elas: se nós arremessarmos uma pedra contra outra pedra, o choque entre ambas transmitirá o movimento de uma para a outra instantaneamente. É esta ausência de intervalo entre a ação e reação que caracteriza para Deleuze e Bergson o domínio das imagens-movimento. Algo diferente ocorre, contudo, no caso de um organismo: mesmo no caso de seres vivos muito pouco evoluídos, verificamos uma distância mínima se processar entre a ação efetuada sobre o ser vivo e a reação por este esboçada à ação. Quanto mais evoluído for o ser vivo, maior será este intervalo entre a ação e a reação: o ser vivo poderá inclusive optar por não reagir a um determinado movimento efetinado contra ele (assim, podemos receber uma pedrada, mas optar por não reagir a esta agressão). É este o sentido do intervalo a que se refere Deleuze: uma distância temporal entre a ação sofrida e a reação à ação, distância temporal que permite que o ser vivo empreenda uma deliberação entre múltiplas possibilidades de ação que se abrem para ele, ao invés de simplesmente reagir de forma determinada a um movimento sofrido. Assim, o ser vivo não apenas transmite movimento no mundo, mas também age sobre ele, ou seja, empreende determinados movimentos oriundos de uma escolha que ele opera a partir dos múltiplos estímulos que recebe. Nesse sentido, ele é um centro de indeterminação em meio à determinação plena das imagens-movimento, na terminologia deleuziana, uma espécie de imagem especial entre as imagens-movimento, uma imagem viva, logo, uma imagem livre. A beleza do esquema bergsoniano, tão bem captada por Deleuze, é que ele nos permite pensar este processo de forma interna, como um processo de diferenciação das imagens entre si: se em princípio temos um conjunto de imagens-movimento que agem e reagem umas sobre as outras de uma maneira completamente determinada (o universo material), com o aparecimento da vida temos uma

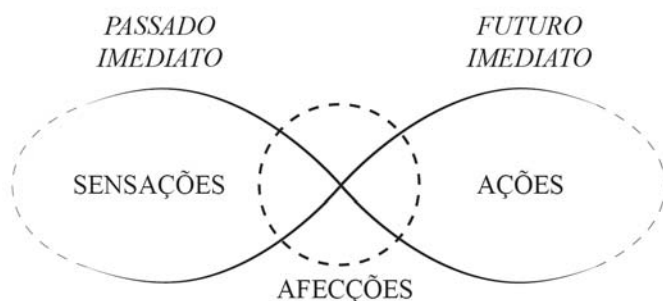
diferenciação das imagens-movimento, que se alteram graças a esse centro de indeterminação que é o ser vivo. Em *Cinema*, este processo de surgimento da vida dará origem inicialmente a três tipos diversos de imagem-movimento, que corresponderão aos três processos básicos que encontramos para Bergson em todo ser vivo: a ação, a percepção e a afecção. Entendamos o que isto significa.

Todo organismo é para Bergson basicamente um centro de indeterminação que busca interferir no cosmos a fim de garantir sua sobrevivência em seu futuro imediato. A ação é então uma característica de todo corpo vivo: o organismo que não age está morto. Ocorre apenas que a ação do organismo é condicionada pelos estímulos que ele recolhe de seu meio-ambiente, das sensações que ele experimenta — sensações que se processam mesmo em casos de formas de vida muito rudimentares, tal como um carrapato, que discerne no seu meio-ambiente somente os estímulos básicos que garantirão sua sobrevivência. Para Bergson, há na verdade uma correlação estrita entre o potencial de ação de um ser vivo e sua capacidade perceptiva, na medida em que o campo perceptivo de um ser vivo é composto no mais das vezes por aqueles objetos sobre os quais ele pode agir: o objeto sobre o qual ele irá operar, o alimento que ele deve buscar etc. Deste modo, na medida em que todo organismo age, ele também percebe necessariamente o ambiente ao seu redor, sendo a extensão de seu campo perceptivo rigorosamente proporcional à sua capacidade de ação sobre o mundo.<sup>6</sup> Há desse modo, para Bergson, uma relação fundamental entre a vida e a consciência, na medida em que todo ser vivo é um ser consciente, um ser que percebe o mundo material ao seu redor, ainda que esta consciência possa ser, se comparada à mente humana, algo completamente ínfimo e indeterminado, mais próximo de nossos estados de torpor do que daquilo que porventura chamamos de estados conscientes.

Ocorre, porém, que o organismo, na medida em que age e percebe o mundo ao redor, também apreende a si próprio (isto é, seu próprio corpo) sob a forma de afecções que se distribuem sob dois grandes grupos, relacionados à dor e ao prazer. Esta apreensão que cada organismo tem de seu próprio corpo (diríamos hoje: uma propriocepção) deriva necessariamente da dinâmica entre as sensações e as ações executadas pelo organismo: na medida em que o corpo vivo age, ele também sente sua ação corporal, e assim afeta a si mesmo (nesse sentido, a afecção bergsoniana é claramente uma espécie de auto-afecção). Desse modo, um movimento corporal inibido lhe causará desconforto e dor, um movimento corporal bem sucedido lhe causará prazer. A afecção vem então se juntar necessariamente às ações e percepções como uma dimensão essencial do ser vivo: na medida em que o organismo apreende o mundo, ele também apreende necessariamente a si mesmo — o que equivale a dizer que não há organismo que não tenha uma apreensão de seu próprio corpo, por mais rudimentar que seja.

Se pensarmos agora estas três dimensões do ser vivo de um ponto de vista temporal, veremos que há uma flagrante relação interna entre elas. Pois toda ação do organismo está fundamentalmente voltada para sua inserção no futuro imediato: a ação corporal que se inicia agora visa sempre uma modificação de nosso entorno em nosso futuro próximo. Do mesmo modo, as sensações que experimentamos envolvem uma retenção de nosso passado imediato: para Bergson, a audição de um som ou a visão fugaz de um sinal luminoso envolvem sempre uma contração de um certo número de oscilações materiais, contração esta que permite que se constitua a sensação por nós experimentada. Juntas, as ações e as sensações executadas e experimentadas por nosso corpo compõem o que ele chama de “presente concreto ou vivido” (BERGSON, 1999, p. 161) — um presente alargado, composto de uma franja de passado e futuro (próximo do presente especioso

estudado por William James). A ideia de Bergson parece ser a seguinte: já que a consciência e a vida são termos correlatos, todo organismo já possui necessariamente uma interioridade nuclear, uma temporalidade mínima, composta por uma abertura simultânea para o passado e para o futuro, que ele experimenta por meio de suas sensações e de seus movimentos — assim, todo organismo, por mais primitivo que seja, já se configura desse modo como uma espécie de campo temporal sensório-motor (BERGSON, 1999, p. 161-2)<sup>7</sup>. Antes de nossa consciência, o nosso próprio corpo já se revela como dotado de uma temporalidade nuclear, que lhe permite instaurar uma abertura mínima para o futuro e para o passado. E como já dissemos antes, na medida em que o corpo age e ao mesmo tempo retém sua ação, ele não somente percebe o mundo ao seu redor, mas também afeta a si mesmo — entendemos então porque a afecção surge necessariamente do entrecruzamento das ações e sensações na dinâmica temporal corporal (vide a Figura 1).



*Figura 1 - O campo temporal do organismo*

Salientemos que é por meio desta abertura mínima para o passado e para o futuro que o organismo se diferencia internamente do mundo material: há para Bergson (e também para Deleuze) uma intensificação temporal em jogo na emergência da vida, uma temporalização progressiva que permite que o organismo contraia ao menos parte do seu passado recente sob a forma das sensações por ele experimentadas, ao contrário do mundo material, onde a (quase) completa ausência de duração é a regra. Com efeito, é essa tensão específica da duração de um organismo que lhe permite agir de forma minimamente livre e indeterminada em relação à determinação plena da matéria, é nela que parece residir a significação-chave do tão mal compreendido elã vital bergsoniano.

### OS TRÊS TIPOS DE IMAGEM-MOVIMENTO NO CINEMA

Perguntemo-nos agora: como o cinema representa esta três dimensões essenciais de todo e qualquer ser vivo? Para Deleuze, as três facetas do organismo correspondem aos três tipos básicos de imagem-movimento, que seriam a imagem-ação, a imagem-percepção e a imagem-afecção. Em *Cinema 1*, Deleuze faz um tratamento exaustivo de cada uma dessas imagens (que envolvem também três formas derivadas, as quais não temos como tratar neste texto: a imagem-pulsão, a imagem-reflexão, a imagem-relação), produzindo uma análise envolvente que transita por uma verdadeira multidão de obras cinematográficas. Contudo, também podemos encontrá-las todas juntas numa única obra curta e fascinante que Deleuze analisa com alguma exaustão em *Cinema 1*. Referimo-nos aqui à *Film*, de Samuel Beckett, estrelado por um

já velho Buster Keaton. Com efeito, encontramos todos os três tipos de imagem-movimento nesse curta-metragem: primeiramente, a imagem-ação com a qual se inicia o filme, onde vemos um homem de costas buscando esconder seu rosto de uma câmera que o persegue incessantemente, depois a imagem-percepção, correspondendo à visão subjetiva e desfocada do personagem, em terceiro lugar, já no final do filme, temos um exemplo claro de imagem-afecção, quando temos um close do personagem, que enfim revela sua face para a câmera, descobrindo horrorizado que a câmera não é senão seu duplo espectral.



A. Imagem-ação

B. Imagem-percepção

C. Imagem-afecção

É curioso ver como o caráter completamente despojado de *Film* nos permite enxergar os componentes básicos do cinema em sua pureza (e nesse sentido, o seu título é perfeito). Nele, efetivamente, vemos o cinema clássico reduzido àquela que é para Deleuze sua dimensão essencial: uma sucessão de imagens-movimento em suas três modalidades principais: imagem-percepção, imagem-ação, imagem-afecção. Ora, todas estas imagens têm como característica temporal se apresentarem no interior do presente vivo, na medida em que elas se dão num intervalo de tempo bastante restrito, condicionado pelas necessidades da ação corporal. A fim de poder extrapolar o caráter limitado destas imagens, o cinema clássico precisou produzir um agenciamento entre elas, agenciamento que permitiu extrapolar os horizontes temporais

restritos da imagem-movimento, condição *sine qua non* para a emergência da narrativa cinematográfica. A responsável por este agenciamento, como sabemos, foi a montagem cinematográfica, a qual buscou imprimir uma continuidade temporal às imagens-movimento, basicamente pensadas como uma continuidade de ações e reações empreendidas pelos personagens em tela. Com efeito, foi por meio da montagem que o cinema conseguiu sair da imediatividade dos três tipos de imagem-movimento, na medida em que ela estabeleceu uma relação externa entre elas, a qual permitiu o estabelecimento tanto de uma continuidade temporal, quanto da narrativa propriamente dita, que tanta importância tem no cinema clássico. Ou seja: foi por meio da montagem que o cinema clássico conseguiu dar o “pulo do gato” que lhe permitiu ultrapassar o caráter presentista das imagens-movimento, ao estabelecer uma cadeia de eventos que permitiu a cada imagem-movimento entrar em relação com outras imagens para além de seu horizonte temporal interno, possibilitando assim o surgimento de relações temporais com um passado e futuro mais longínquos. Se as imagens-movimento ainda estão restritas ao presente (ainda que seja um presente alargado, com um halo temporal mínimo), então podemos dizer que é por meio da montagem que o tempo é primeiramente representado no cinema, já que é por meio dela que as imagens passadas, presentes e futuras se conectam primeiramente, permitindo a constituição efetiva de um filme duradouro. Permanece, contudo, o grande problema que a montagem somente nos dá uma representação indireta do tempo no cinema, já que este é reduzido a um encadeamento sucessivo de imagens, sem ser apreendido diretamente na própria imagem cinematográfica. Foi necessário o surgimento de outro tipo de imagem — e de outro cinema — para que pudéssemos ter uma re-

apresentação direta do tempo no cinema, agora não mais condicionada à montagem tradicional, mas incorporada à própria tessitura da imagem cinematográfica.

### A EMERGÊNCIA TEMPORAL DO ESPÍRITO

Como vimos anteriormente, para Bergson, a apreensão que cada organismo possui de seu próprio corpo já é marcada por uma temporalidade nuclear, a qual se apresenta para nós sob a forma de um presente alargado, formado por ações, sensações e afecções. Ocorre, contudo, que este presente alargado ainda configura um campo temporal muito restrito se comparado com aquele que constitui nossa vida propriamente espiritual. Uma coisa, efetivamente, é sentir uma dor neste momento, outra bem diversa é atribuir um sentido a esta dor no interior da totalidade de nossa existência individual – esta última operação somente é possível se nossa consciência for capaz de ultrapassar os limites estritos do presente concreto, abrindo-se para um passado muito mais amplo do que aquele que encontramos em nossa vida corporal. Temporalmente pensada, a existência do espírito consiste basicamente nessa ultrapassagem constante do presente concreto rumo a um passado e um futuro alargados: se o estado presente de nosso corpo configura a própria “atualidade de nossa existência” (BERGSON, 1999, p. 162), então podemos dizer que a vida do espírito consiste numa virtualização constante desta atualidade, numa integração dela numa rede de sentido cujos horizontes temporais ultrapassam enormemente àqueles de nossa existência corporal. Nesse sentido, o presente concreto está constantemente se “desdobrando” em direção ao passado (por meio da memória)

e em direção ao futuro (por meio das antecipações de nossas ações): como afirma a esse respeito Bergson, “ou o presente não deixa nenhum traço na memória, ou então ele se desdobra a todo instante, em seu próprio afloramento, em dois jatos simétricos, onde um volta a cair rumo ao passado e o outro se lança rumo ao futuro” (BERGSON, 2009, p. 130). Em um de seus momentos mais inspirados, Bergson chegará até mesmo a falar de nossa vida subjetiva como uma cisão constante entre o presente e o passado, entre o atual e o virtual, cisão esta que permite a constituição de um passado muito mais longínquo do que aquele contraído por nosso corpo:

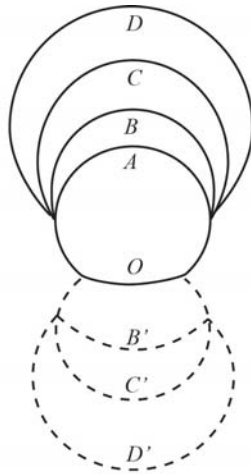
Nossa existência atual, à medida que se desenrola no tempo, também é acompanhada de uma existência virtual, de uma imagem em espelho. Cada momento de nossa vida oferece, portanto, dois aspectos: é atual e virtual, percepção de um lado e lembrança do outro; cinde-se ao mesmo tempo que se apresenta. Ou melhor, consiste justamente nesta cisão, pois o instante presente, sempre em andamento, limite fugaz entre o passado imediato que não existe mais e o futuro imediato que não existe ainda, se reduziria a uma simples abstração se não fosse precisamente o espelho móvel que reflete incessantemente a percepção como lembrança. (BERGSON, 2009, p. 135)

Pontuemos que é esta contração incessante do passado operada por nossa memória que permite a constituição de nossa personalidade, na medida em que nosso caráter é, para Bergson, a “síntese atual” de todas as nossas vivências anteriores<sup>8</sup>. Nossa consciência seria neste caso uma espécie de “grande melodia”, na medida em que, nela, todas as nossas vivências anteriores

encontram-se contraídas ou retidas no presente, tal como as notas anteriores de uma melodia encontram-se retidas na nota que atualmente ouvimos. Como se sabe, uma das teses de peso propostas por Bergson em *Matéria e memória* é a de que nossa memória simplesmente retém tudo aquilo que vivemos, sentimos e pensamos, desde nossa geração até nossa morte. É por meio desta retenção da totalidade de nossas vivências anteriores que pode haver a constituição de um passado eminentemente espiritual, o qual em muito ultrapassa a retenção presente em nossas vivências corporais, atuais. É exatamente este processo de cisão de nossa vida subjetiva que permite a constituição daquilo que Deleuze chamará, em sua filosofia, pura e simplesmente de “virtual”.

Toda nossa vida pretérita está assim retida atualmente em nossa consciência, mas isso não quer dizer, contudo, que possamos nos lembrar de tudo aquilo que já ocorreu conosco. O passado retido por nós encontra-se num estado inconsciente ou subconsciente, e nosso acesso a ele está condicionado basicamente a dois fatores: o primeiro deles é o contexto prático em que estamos inseridos (se buscamos lembrar o nome de alguém que vemos na rua, é uma lembrança que pode esclarecer a situação atual que será atualizada, e não uma lembrança completamente inútil neste contexto), o segundo reside basicamente no grau de tensão da consciência que nós conseguimos atingir nesta busca de uma determinada lembrança. Neste segundo caso, há para Bergson diversos graus possíveis de rememoração do passado, que vão desde um tipo de rememoração muito geral do passado (“vejo um homem”) até uma rememoração individualizada, em que nossas lembranças pretéritas são recuperadas na unicidade de sua experiência (“vejo João ou José”). Em todos estes casos, é a totalidade de nosso passado que está em jogo para Bergson, como

ele pontua em algumas passagens-chave de *Matéria e memória* (BERGSON, 1999, p. 119 e 190). A fim de ilustrar esta diversidade de graus ou níveis de acesso rememorativo ao passado, Bergson nos propõe um gráfico muito interessante no segundo capítulo de *Matéria e memória*, no contexto de sua discussão sobre o reconhecimento atento:



*Figura 3 - Gráfico do reconhecimento*

Sem entrar em maiores detalhes, podemos dizer que é ilustrado neste gráfico o desdobramento original do tempo em passado e futuro a que aludíamos anteriormente, a temporalização progressiva de nossa consciência a partir do presente concreto. Com efeito, no centro dele, temos um circuito mais estreito (OA), que corresponderia à esfera de nossa vida corporal, o qual constitui uma espécie de campo-temporal sensório-motor, como já salientamos. Os circuitos concêntricos B, C e D na parte de cima do gráfico corresponderiam, segundo Bergson, a “esforços

crescentes de expansão intelectual” (BERGSON, 1999, p. 119), os quais permitem que a consciência acesse um passado cada vez mais individualizado — é por meio deste esforço, desta intensificação de nossa consciência, que atingimos a esfera propriamente espiritual de nossa existência. Este passado lembrado por nós é, por sua vez, constantemente projetado sobre o objeto atualmente intencionado por nossa consciência, reconstruindo sua forma constantemente: num primeiro momento vemos um homem, depois um homem conhecido, depois José ou João, etc. Ou seja: a individuação progressiva do objeto apreendido por nós deriva em grande parte da possibilidade de acessarmos níveis mais profundos de nossa memória, compostos de lembranças mais individualizadas do passado, as quais são por sua vez projetadas em nosso campo perceptivo. A memória está assim verdadeiramente reconstruindo constantemente o objeto de nossa percepção consciente.

Mas isso não é tudo, está longe de ser. Para Bergson, ao mesmo tempo em que o nosso passado recria constantemente o objeto presente de nossa percepção, ele também recria “os sistemas cada vez mais vastos com os quais ele pode se associar” (BERGSON, 1999, p. 120), representado pelos círculos concêntricos B', C' e D' na parte de baixo do gráfico. Embora Bergson não o diga, ele está se referindo aqui ao espaço circundante ao objeto ou, se quisermos, ao mundo<sup>9</sup> de objetos dados simultaneamente com o objeto atualmente percebido por nós. Como ele deixa bem claro numa passagem mais adiante de *Matéria e memória* (BERGSON, 1999, p. 169), este mundo apreendido por nós junto do objeto presente está profundamente vinculado à capacidade de futurização de

nossa consciência: quanto maior for esta capacidade de futurização, maior o horizonte circundante ao objeto percebido por nós.

Ora, como o gráfico deixa bem claro, esta possibilidade de futurização está, por sua vez, claramente vinculada ao nosso esforço de rememoração do passado, de tal sorte que, “à medida em os círculos B, C e D representam uma expansão mais alta da memória, sua reflexão atinge em B’, C’ e D’ camadas mais profundas da realidade” (BERGSON, 1999, p. 120). Como dirá profundamente Deleuze a esse respeito, para Bergson, “le plus de passé = le plus d’avenir” (DELEUZE, 2004, p. 170), ou seja, há uma retroalimentação constante entre passado e futuro neste desdobramento da consciência, nesta eclosão de um campo temporal mais vasto, o qual marca o surgimento do próprio espírito. E, ao mesmo tempo, este mundo que se anuncia junto do objeto de nossa percepção traz consigo todo um campo de ações possíveis para nossa consciência, um horizonte de ações virtuais, o qual é o próprio índice de sua liberdade interna. Daí que Deleuze complemente sua passagem: “le plus de passé = le plus d’avenir, donc de liberté” (ibid.). Temporalização, mundanização e indeterminação são termos sempre correlatos para Bergson.

## O SURGIMENTO DA IMAGEM-TEMPO NO CINEMA

Vemos que o tempo não se opõe ao espírito, muito pelo contrário. É por meio da temporalização que o espírito pode surgir no mundo, é atingindo graus mais altos de duração que nossa própria consciência individual pode despontar no espetáculo do universo. Ora, ou estamos muito errados, ou há para Deleuze um processo análogo de intensificação da duração no cinema, um

processo análogo de temporalização em curso ao longo da história da imagem cinematográfica. Compreendamos, antes, porém, como se deu a passagem da imagem-movimento à imagem-tempo.

Até aqui nos detemos nas três grandes divisões da imagem-movimento no cinema clássico, as quais estão numa relação estrita com as três dimensões essenciais do ser vivo: a imagem-ação, a imagem-percepção e a imagem-afecção. Ora, uma das características básicas destas imagens é que elas se articulam, seja no cinema seja na vida, no interior do presente concreto, do presente vivo: para extrapolar esta limitação temporal flagrante das imagens-movimento, foi preciso recorrer a um expediente que pudesse trazer de forma indireta o tempo ao cinema – este expediente foi a montagem. Como vimos, a montagem age sobre a imagem, mas não está ela mesma no interior da imagem: ela é necessariamente exterior ao que vemos na tela do cinema. A pergunta que se põe agora é: será a montagem o único meio de se representar o tempo no cinema? Não haveria algum modo de se chegar a uma apresentação direta do tempo no interior da própria imagem-cinematográfica? Em suma, toda imagem estaria sujeita a esse presentismo característico da imagem-movimento?

Aquilo que está em questão, é a evidência segundo a qual a imagem está no presente, necessariamente no presente. Se fosse assim, o tempo não poderia ser representado senão indiretamente, a partir da imagem-movimento presente e por intermédio da montagem. Mas não é esta a mais falsa evidência [...]? De uma parte, não há presente que não seja assombrado por um passado e por um futuro, por um passado que não se reduz a um antigo presente, de um futuro que não consiste em um presente porvir. A simples sucessão afeta os presentes que passam, mas cada presente

coexiste com um passado e um futuro sem os quais ele mesmo não passaria. Pertence ao cinema alcançar este passado e este futuro que coexistem com a imagem presente. Filmar aquilo que vem *antes* e que vem *depois*... Pode ser que seja preciso fazer entrar no interior do filme aquilo que vem antes do filme e após filme, para sair da cadeia dos presentes. Por exemplo, os personagens: Godard diz que é preciso saber aquilo que eles eram antes de serem enquadrados, e após. “O cinema é isso, o presente não existe nele nunca, a não ser nos filmes ruins”. (DELEUZE, 1985, p. 54-55)

Esta foi, com efeito, a aposta dos grandes criadores do cinema moderno, o feito dos maiores autores do cinema a partir de Yazujiro Ozu: criar uma imagem cinematográfica liberta do presentismo das imagens-movimento, uma imagem que incorporasse em si o próprio tempo. Bem compreendida, esta aposta do cinema tem um quê de absolutamente paradoxal: como o cinema poderia, por exemplo, filmar o passado se este tem, para Bergson, uma existência necessariamente não imagética? Em última instância, filmar o tempo não seria filmar o próprio espírito, o próprio pensamento, e, nesse sentido, filmar o invisível?

Houve, evidentemente, todo um trabalho de tateamento por parte dos grandes diretores para se alcançar esta apresentação direta do tempo. No que tange ao acesso ao passado espiritual, poderíamos pensar em princípio que o *flash-back* seja um expediente válido para se chegar a esta apresentação direta do tempo. O próprio Deleuze, ao analisar o uso do *flash-back* por diretores tais como Marcel Carné e Mankiewicz, chega a dizer que ele anuncia aquela relação entre o presente e passado ilustrada por Bergson por meio do gráfico por nós anteriormente estudado:

“a relação entre a imagem atual e as imagens-lembrança aparece no *flash-back*. É precisamente um circuito fechado que vai do presente ao passado, e depois nos traz de volta ao presente.” (DELEUZE, 1985, p. 67). Poderia então parecer que, com o *flash-back*, o cinema teria atingido uma espécie de apresentação direta do tempo. Mas este, na verdade, está bem longe de ser o caso: o *flash-back* somente mostra um passado já atualizado em nossa consciência, mas nunca o passado em seu estado puro, inconsciente. Deleuze relembra a respeito uma passagem marcante de Bergson em *Matéria e memória*: “*imaginar não é lembrar-se*. Certamente uma lembrança, à medida em que se atualiza, tende a viver numa imagem; mas a recíproca não é verdadeira, e a imagem pura e simples não me reportará ao passado a menos que seja efetivamente no passado que eu vá buscá-la.” (BERGSON, 1999, p. 158) O que o *flash-back* nos dá, portanto, é um acesso a um passado presentificado, na terminologia bergsoniana, uma imagem-lembrança, mas não um acesso ao passado em si mesmo, à lembrança pura. Há ainda uma exterioridade do *flash-back* no que tange à apresentação do tempo, e será necessário um outro tipo de imagem cinematográfica para que o cinema possa realmente aceder ao estatuto da imagem-tempo.

Que outra imagem seria esta? Como o cinema poderia apresentar imgeticamente aquilo que tem uma natureza profundamente não-imagética? A saída de Deleuze a esse respeito é bastante engenhosa. Como vimos um pouco mais atrás, Bergson concebe a vida subjetiva como uma *cisão* constante entre presente e passado, entre o atual e o virtual. Esta *cisão* constante indica, por sua vez, que há *no próprio presente* uma zona de indiscernibilidade entre o atual e o virtual, entre a percepção e a lembrança — era a isto que Bergson aludia quando ele dizia que o

presente é uma espécie de “espelho móvel que reflete sem cessar a percepção em lembrança”. É inclusive esta zona de indiscernibilidade entre presente e passado que torna possível para Bergson o fenômeno do *déjà vu*, onde não sabemos ao certo se estamos lidando atualmente com uma percepção ou uma lembrança. Trata-se aí ainda de imagens, mas de imagens que nos revelam um passado muito mais profundo do que qualquer conteúdo imagético poderia representar. A este tipo específico de imagem, Deleuze denomina “imagem-cristal”, que será de fundamental importância na consolidação da imagem-tempo. Em princípio, a imagem-cristal parece se confundir com a imagem-movimento: ela está no presente tal como aquela, mas ela também aponta para uma zona de indiscernibilidade entre o presente e o passado, entre o real e o imaginário, entre o atual e o virtual. O que a imagem-cristal revela, em última instância, é a coexistência do presente com um passado que jamais foi presente: “o passado não sucede ao presente que ele não é mais, ele coexiste com o presente que ele foi. O presente, é a imagem atual, e seu passado contemporâneo, é a imagem virtual, a imagem no espelho.” (DELEUZE, 1985, p. 106) <sup>10</sup> Deleuze não se cansa de salientar a importância genética do conceito de cristal de tempo (que ele retoma de Guattari) — para ele, a imagem-cristal está na origem do próprio tempo, ela representa no cinema a cisão do tempo indicada por Bergson:

O que constitui a imagem-cristal é a operação mais fundamental do tempo: já que o passado não se constitui após o presente que ele foi, mas ao mesmo tempo que este, é preciso que o tempo se desdobre a cada instante em presente e passado, os quais diferem um do outro segundo a natureza, ou, o que vem ser o mesmo, desdobram o

presente em duas dimensões heterogêneas, em que uma se lança em direção ao futuro e a outra recai no passado. É preciso que o tempo se cinda ao mesmo tempo em que se põe ou se desenrola: ele se cinde em dois jatos dissimétricos<sup>11</sup> em que um faz passar todo presente, e o outro conserva todo passado. O tempo consiste nessa cisão, e é ela, é ele, que se vê no cristal. A imagem-cristal não era o tempo, mas vê-se o tempo no cristal. Vê-se no cristal a perpétua fundação do tempo, o tempo não-cronológico, Cronos e não Chronos. É a potente vida não orgânica que engloba o mundo. O visionário, o vidente, é aquele que vê no cristal, e, aquilo que ele vê, é a irrupção do tempo como desdobramento, como cisão. (DELEUZE, 1985, p. 109)

Deleuze vê exemplos de imagem-cristal na obra de diversos diretores, tais como Max Ophüls e Jean Renoir. Mas o autor e a obra em que talvez vejamos a imagem-cristal em sua mais clara manifestação seja *A dama de Shanghai*, de Orson Welles. Com efeito, na célebre sequência do tiroteio na casa de espelhos, no fim deste filme, vemos um exemplar prototípico da imagem-cristal, não somente pela multiplicidade de perspectivas que surgem em tela, anunciando um reino de cristalino de puras multiplicidades, mas também pela completa impossibilidade que temos ali de distinguir o real do aparente, o atual do virtual. Ao contrário do *flash-back*, que nos anuncia “veja, isto é passado, não é o real”, neste mundo especular criado por Welles é completamente impossível distinguir a realidade da aparência, encontrar o exemplar original do qual as demais imagens seriam cópias: o que temos são espelhos que refletem espelhos, e nada mais. Ora, esta é exatamente esta ausência de fundamento que Deleuze detecta na relação entre o atual e o virtual, tal como ela se anuncia na

imagem-cristal: nela, reconhecemos que o atual não precede o virtual, assim como a percepção não antecede a lembrança — os dois domínios coexistem plenamente, e por vezes se fundem quando, por assim dizer, algo dá errado em nosso mecanismo de reconhecimento. Em nossa vida cotidiana, o *déjà vu* é a cifra desta falha, ao passo que no cinema esta fusão dá origem à imagem-cristal.



*Figura 4 - A Dama de Shanghai*

É importante compreender que a imagem-cristal não é ainda a imagem-tempo plenamente desenvolvida, mas sim o germe da imagem-tempo, o expediente que o cinema inventou para se colocar neste lugar privilegiado do real em que vemos o nascimento do tempo, a origem do próprio acontecimento. Com ela, situamo-nos pela primeira vez para além da imagem-movimento: adentramos o reino singular do espírito, cuja riqueza ultrapassa em muito o automatismo das ações e reações quase-maquinais do organismo que ainda regem o domínio da imagem-movimento. A imagem-cristal aponta claramente para uma temporalização da imagem cinematográfica em curso, a qual nos levará a ultrapassar definitivamente a imagem-movimento. Na medida em que ele nos coloca na origem do próprio tempo, “o

crystal revela uma imagem-tempo direta” (DELEUZE, 1985, p. 129), uma representação do tempo que dispensa o uso da montagem.<sup>12</sup> Mas a imagem-crystal, por sua vez, será suplantada por uma série de outras técnicas que permitirão o estabelecimento definitivo da imagem-tempo. Uma das mais famosas delas — e para a qual já chamara a atenção André Bazin, do qual Deleuze tanto gostava — é o genial uso da profundidade de campo por Orson Welles em filmes como *Cidadão Kane*. Deleuze, por sinal, simplesmente chamava *Cidadão Kane* de “o primeiro grande filme de um cinema do tempo”, o que talvez seja um dos elogios mais precisos que já lhe foram feitos.

Terminaremos nosso artigo com uma breve análise de uma cena emblemática do filme, na qual cremos encontrar um exemplar de uma imagem-tempo claramente desenvolvida. Referimo-nos à cena em que Thatcher chega à casa dos pais de Kane no Colorado. Como se sabe, estes viviam em certa pobreza, até a descoberta de uma monumental mina de ouro em sua propriedade. Por motivos não muito claros no filme, Thatcher leva um contrato para os pais de Kane assinarem, o qual concede a guarda de Kane até os vinte e cinco anos ao banco do qual Thatcher é o representante. Na cena emblemática a qual nos referimos, Kane, ainda criança, brinca na neve com seu trenó de infância (no qual, como sabemos, está inscrito o famoso “Rosebud”). Da janela de casa, sua mãe observa ele brincar na neve, gritando para ele se agasalhar. Um *travelling* nos afasta da janela, revelando o interior da sala onde estão, além da mãe de Kane, seu pai e Thatcher. Este último explica os termos do contrato a mãe de Kane, enquanto o pai de Kane esboça uma reação ao absurdo da situação. O *travelling* prossegue, revelando uma mesa, onde a mãe de Kane se senta para assinar o contrato que afastará definitivamente seu filho deles. O banqueiro explica

a mãe e ao pai de Kane que eles receberão anualmente a quantia de cinquenta mil dólares, o que é mais do que suficiente para anular qualquer esboço de reação pelo pai de Kane. Ao fim da cena, a mãe de Kane assina o contrato, enquanto o pai de Kane se dirige à janela de onde se vê o jovem Kane e a fecha.



Figura 5- Cidadão Kane

Não é difícil ver que a cena gira em torno de dois polos: a inocência da infância de Kane, com a qual a cena inicia, e que é paulatinamente contraposta à crueldade do mundo dos negócios, que faz com que dois pais, no final das contas, vendam seu próprio filho para um banco. A riqueza que a profundidade de plano possibilita, neste caso, é exatamente permitir que o olhar oscile entre estas duas dimensões, que aparecem simultaneamente para nós em cena, tal como vemos no terceiro quadro da figura 5. Mas há bem mais nesta cena: se seguirmos o *travelling* da cena desde seu começo, veremos que ele tem como função essencial permitir que o olhar do espectador retenha o começo da cena enquanto assiste a assinatura do contrato pela mãe de Kane: é esta retenção que torna a cena, em aparência um pouco burocrática, tão impactante para o espectador. De fato, mais do que a composição excepcional da cena, o que importa nela é seu desenrolar temporal: na medida em que ela ocorre, verificamos uma fusão paulatina entre o passado recente e o presente, que atinge seu ápice na assinatura do contrato. Neste momento, a imagem do jovem Charles Foster Kane brincando na neve já se apresenta como a

aparição de um passado progressivamente perdido, sendo suplantada definitivamente pela realidade dos negócios representada por Thatcher. A ida do pai de Kane até a janela se assemelha então a uma marcha de um enterro: a descida da janela em guilhotina anuncia o sepultamento deste raro momento de felicidade, o qual descerá às profundezas do passado para permanecer num estado tão-somente virtual, obsedando a mente de Kane até o fim dos seus dias, como nos é revelado na célebre cena inicial do filme, com o globo de cristal e o “Rosebud”. Como não é difícil ver, observamos nesta cena emblemática de Cidadão Kane um exemplo de uma imagem-tempo plenamente desenvolvida, onde o tempo pode irromper plenamente sem a necessidade do recurso exterior da montagem.

## CONCLUSÃO

Evidentemente, qualquer análise geral dos dois tomos de *Cinema* permanecerá necessariamente incompleta, dada a diversidade de filmes, diretores e temas estudados por Deleuze. No que tange à imagem-tempo, diversos tipos de imagem-tempo teriam de ser distinguidos (optisignos, sonsignos, lectosignos, noosignos, etc.) para que nossa análise tivesse um aprofundamento mínimo. Também teríamos de mostrar que Deleuze reserva um lugar positivo à montagem no regime das imagens-tempo, o que nós não pudemos explorar. De qualquer modo, ficaremos satisfeitos se nosso leitor compreender que nosso intento nesta análise era muito geral, e que ele se reduz a demonstrar (ou pelo menos mostrar) uma tese precisa, a saber, que há um paralelo marcante entre a individuação progressiva de nossa subjetividade

(tal como uma leitura genética de *Matéria e memória* poderia defender) e a temporalização progressiva da imagem cinematográfica, tal como ela é exposta por Deleuze. É neste ponto preciso, cremos, que o recurso de Deleuze à obra maior bergsoniana se torna completamente justificado: com efeito, muito mais do que nas críticas bergsonianas ao “mecanismo cinematográfico do pensamento” no quarto capítulo de *A Evolução Criadora*, é em *Matéria e memória* que encontramos a possibilidade de uma interlocução profícua entre a filosofia bergsoniana e a teoria cinematográfica. Se estivermos certos em nossas análises, não teremos de modo nenhum exagerado ao dizer que o cinema se mostra então para Deleuze como uma espécie de monumental laboratório filosófico, na medida em que podemos nele ver como que *in vitro* a emergência gradual do próprio tempo, o que é outro modo de dizer: o surgimento gradual de nós mesmos.

---

---

## NOTAS

<sup>1</sup> Professor do curso de Filosofia da UFAL (Universidade Federal de Alagoas) e doutorando na UFSCAR (Universidade Federal de São Carlos).

<sup>2</sup> Usamos o termo entre aspas e com muitas reservas, já que não há, para Deleuze, propriamente falando, um progresso quando passamos do domínio da imagem-movimento para o da imagem-tempo, mas somente uma diferenciação. Tampouco deve-se achar que seguiremos alguma cronologia estrita neste trabalho: como o leitor poderá observar, a obra da qual extrairemos alguns exemplares de imagens-movimentos (*Film*, de 1966) é posterior às obras de Welles sobre as quais nos deteremos quando tivermos de tratar da imagem-tempo.

<sup>3</sup> Bento Prado Jr. falava neste caso de um “espetáculo sem espectador” (PRADO JR, B., 1989, p. 146).

<sup>4</sup> A expressão “Aparecer em si” foi cunhada e empregada por Pierre Montebello em um capítulo de seu livro recente *Deleuze, la passion de la pensée* (MONTEBELLO, 2008). A nosso ver, ela capta muito bem este estatuto paradoxal do campo de imagens bergsoniano, tal como ele é filtrado pela obra de Deleuze.

<sup>5</sup> No caso do cinema, é questionável se poderíamos chegar a uma apresentação direta deste mundo frenético, marcado pelo mais absoluto devir — seria a mesma coisa que chegarmos a uma representação direta da *percepção pura* bergsoniana. O máximo que encontramos no cinema, de fato, são representações *indiretas* deste cosmos anônimo, tal como aquela fornecida por Dziga Vertov no seu clássico filme *Um homem com sua câmera*, onde a aceleração e repetição incessante das imagens parecem apontar no limite para regime material inumano, marcado pela alteração constante. Mas mesmo neste caso não devemos nos enganar: estamos ainda instalados na percepção cinematográfica: assim como ocorre em nossa percepção, é somente por meio de uma desaceleração do caos material que a imagem cinematográfica pode surgir.

<sup>6</sup> Bergson inclusive chega a erigir esta correlação percepção/ação sob a forma de uma *lei* precisa: “Pode-se afirmar que a amplitude da percepção mede exatamente a indeterminação da ação consecutiva e conseqüentemente enunciar esta lei: *a percepção dispõe do espaço na exata medida em que a ação dispõe de tempo.*” (BERGSON, 1999, p. 29)

<sup>7</sup> “Meu presente é, por essência, sensório-motor. Equivale a dizer que meu presente consiste na consciência que tenho de meu corpo. Estendido no espaço, meu corpo experimenta sensações e ao mesmo tempo executa movimentos.” (BERGSON, 1999, p. 162).

<sup>8</sup> A importância da noção de caráter em Bergson foi um ponto bem desenvolvido por Frédéric Worms em *Introduction à Matière et mémoire* (WORMS, 1997)

<sup>9</sup> Usamos o termo “mundo” aqui num sentido mais fenomenológico, diferenciando-o do universo material ao qual nos referimos no começo do artigo.

<sup>10</sup> A expressão “imagem-virtual” não deixa de ser paradoxal, já que ele parece implicar a mais completa contradição em termos bergsonianos, já que o virtual

é para Bergson aquilo que necessariamente não tem existência imagética (como lembra Pierre Montebello em seu livro *Deleuze, philosophie et cinéma*). É preciso contudo compreender que, com o conceito de imagem-cristal, Deleuze tem um caso bastante específico em mente, que é aquele em que ocorre um fenômeno de confusão total entre o atual e o virtual.

<sup>11</sup>É curioso que Deleuze leia “dissimétricos” onde Bergson claramente escreve “simétricos”. Trata-se na verdade de uma intervenção pontual de Deleuze no próprio texto bergsoniano, que está profundamente atrelada à crítica de Bergson feita por Deleuze no segundo capítulo de *Diferença e repetição*. Com efeito, se houvesse uma simetria plena entre passado e futuro, cairíamos numa circularidade onde o futuro seria somente a repetição do passado, onde nada de novo se produziria no cosmos. É a fim de salvaguardar a possibilidade da criação efetiva que Deleuze defende essa assimetria fundamental do tempo.

<sup>12</sup>Evidentemente, ninguém está afirmando que um autor como Welles tenha dispensado o uso da montagem, na qual ele era um virtuose, mas sim que a própria imagem cinematográfica tenha incorporado o tempo em seu interior por meio da imagem cristalina.

## REFERÊNCIAS

A DAMA DE SHANGHAI. Direção: Orson Welles. Columbia Classics, 2005. 1 DVD (92 min). Título original: The lady from Shanghai.

BERGSON, H. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERGSON, H. *A Evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERGSON, H. *A energia espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CIDADÃO KANE. Direção: Orson Welles. Warner Home Video, 2009. 2 DVDs (119 min). Título original: Citizen Kane.

DELEUZE, G. *Cinema 1. L'image-mouvement*. Paris: Les éditions de minuit, 1983.

DELEUZE, G. *Cinema 2. L'image-temps*. Paris: Les éditions de minuit, 1985.

DELEUZE, G. *Cours sur le chapitre III de L'évolution créatrice in Annales Bergsoniennes II*. Paris : PUF, 2004.

DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 2011.

DELEUZE, G. *Pourparlers*. Paris: Les éditions de minuit, 1990.

DESCARTES, R. *Meditações metafísicas* in *Obra escolhida*. São Paulo: Difusão européia do livro, 1962.

FILM. Roteirista: Samuel Beckett. Direção: Alan Schneider. Amazon digital, 2013. 1 DVD (42 min). Título original: Film.

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: Ideias e letras, 2006.

MONTEBELLO, P. *Deleuze, philosophie et Cinema*. Paris: Vrin, 2008.

MONTEBELLO, P. *Deleuze, la passion de la pensée*. Paris: Vrin, 2008.

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.



# ESTAÇÃO HISTÉRICA, GODDARD E A ANTROPOLOGIA DA SUBJETIVIDADE CONTEMPORÂNEA

Cleber Daniel Lambert da Silva<sup>1</sup>

**RESUMO:** Em seu livro *Violence et subjectivité* (2009), o filósofo J.-Ch. Goddard lança mão do pensamento de J. G. Fichte para *colocar o problema* de uma “figura da subjetividade contemporânea” que ele chama de “estação histórica”, na esteira de Deleuze (*Logique de la sensation*), que via nessa noção o fundo obscuro compreendido no fenômeno da “psicose”, da “crise existencial”, mas também da gênese do pensar no pensamento, do acolhimento do acontecimento. Essa figura caracteriza-se por uma “tensão” que deve ser compreendida como *coexistência* entre duas dinâmicas inversas: contração extrema de *si* em uma consciência “demasiado subjetiva” e dissipação da consciência num movimento “demasiado objetivo”, singularização absoluta e desindividuação completa. Goddard, lançando mão de Hölderlin e Nietzsche, reconhece tal tensão na “figura sacrificial de Dionísio Zagreus”, “vítima sagrada” da multidão que o devora em ritual antropofágico. Numa leitura estimulante de textos fichteanos, visitados por Maldiney, Goddard encontrará essa mesma estação entre dois movimentos inversos e complementares na ideia de “pulsão” (*Trieb*) ou tensão. Propomos reconstituir alguns aspectos dessa leitura que permitem a Goddard lançar as linhas de uma “antropologia do pensamento contemporâneo” através de um de seus aspectos: a figura estacionária da subjetividade histórica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Tensão; Estação Histérica; Figura; Filosofia Transcendental; Esforço/Esgotamento.

**ABSTRACT:** In his book *Violence et Subjectivity* (2009), the philosopher J.-Ch. Goddard makes use of the thought of J. G. Fichte to put the problem of one “figure of contemporary subjectivity” that he calls “hysterical season” in the terms of the author *Francis Bacon: Logique de la sensation* that saw in this notion the obscure background understood in the phenomenon of “psychosis”, the “existential crisis”, but also the engendering of thinking in thought, the host of the event. This figure is characterized by an “*tension*” that should be understood as a coexistence between two inverse dynamics: extreme contraction of itself in a consciousness “overly subjective” and dissipation of consciousness in motion “overly objective”, absolute singling and complete deindividuation. Goddard, resorting to Hölderlin and Nietzsche recognizes this tension in a “sacrificial figure of Dionysus Zagreus”, “sacred victim” of the crowd that devours it in an anthropophagic ritual. A stimulating reading of Fichte’s texts visited by Maldiney, Goddard will find this same station between two complementary and reverse movements on the idea of “pulsion” (*Trieb*) or “*tension*”. We propose to reconstruct some aspects of reading that allow Goddard to revisit the issue Deleuzian of the “hysterical station” to describe a figure of contemporary subjectivity and thus lay the lines of an “anthropology of contemporary thought.”

**KEYWORDS:** Tension; Hysterical Station; Figure; Transcendental Philosophy; Effort/Exhaustion.

## CRÍTICA DO DELEUZISMO MESSIÂNICO

Diante das ameaças decorrentes dos modos de vida frívolos da “sociedade afrodisíaca”, o filósofo Henri Bergson constatou, na véspera da Segunda Guerra Mundial, em *Deux sources de la Morale et de la Religion* (BERGSON, 1963), que era chegada a hora da humanidade decidir se queria continuar a viver. Essa decisão, apenas protelada, arrasta-se até os nossos dias, como J.-Ch. Goddard aponta em seu *Mysticisme et folie: Essai sur la simplicité*, publicado em 2002. No entanto, seria preciso acrescentar que essa ameaça, atualmente, tornou-se efetiva num outro sentido que aquele de uma possível tragédia causada pela bomba, pois enquanto esta dependia de uma decisão, a série de transformações do meio no qual a vida é tornada possível na terra pode fugir do controle de qualquer decisão, individual ou coletiva, embarcando o conjunto da vida terrestre numa catástrofe ecológica.

Em sua época, diante das cruezas da guerra passada e daquela que se anunciava, Bergson vislumbrava uma saída através do *salut* espiritual, de um misticismo redentor que pudesse propagar no mundo uma *intuição* difusa capaz de religar a humanidade ao *elã criador de vida*. Goddard lembra que o bergsonismo de V. Jankélévitch partilhava dessa mesma esperança, com a seguinte diferença: ao invés do êxtase de intuição mística produzido em seres excepcionais entrevisto por Bergson, o renascimento viria de um *êxtase de decisão ou de ação* produzido por atos isolados, formando um “realismo revolucionário” (GODDARD, 2002, p. 14), e não uma divinização de uma humanidade capaz de se tornar

uma nova espécie através de um gênio místico. Obviamente, não crendo muito na possibilidade de aparição de individualidades excepcionais tais quais os grandes místicos do cristianismo, Bergson entende que a “ciência psíquica” poderia abrir a via para uma verdadeira “regeneração espiritual” (GODDARD, 2002, p. 15). Mas de quê modo essa ciência psíquica é incorporada no próprio dispositivo filosófico bergsoniano?

Em primeiro lugar, afirma Goddard, é preciso retornar ao primeiro capítulo de *Matière et mémoire* (BERGSON, 1963) para resgatar a concepção de corpo como meio de ação e de impedimento da percepção ali desenhada. Com efeito, “para nos permitir efetuar a abordagem útil, ele afasta da consciência a percepção de objetos sobre os quais não teríamos alcance, ele mantém em estado virtual tudo aquilo que pudesse constranger a ação” (GODDARD, 2002, p. 15). Ou para usar o vocabulário tipicamente bergsoniano, o cérebro é “órgão de atenção à vida”. Em *Deux sources*, Bergson conclui disso que

deve haver aí, seja no corpo, seja na consciência que ele limita, dispositivos especiais cuja função é de distanciar da percepção humana os objetos subtraídos, pela sua natureza, à ação do homem. Quando esses mecanismos são perturbados, a porta que eles mantém fechada se entreabre: passa algo como um ‘fora’ que é, talvez, um ‘além’. É de tais percepções anormais que se ocupa a ‘ciência psíquica’ (BERGSON, 1963, p. 1243, apud. GODDARD, 2002, p. 15).

Também é possível depreender dessa orientação bergsoniana um outro espiritualismo. Não mais aquele calcado no êxtase

da ação, mas justamente recusando o que o filósofo Bento Prado Jr, autor do incontornável “Presença e campo transcendental: consciência e negatividade em Bergson”, chamou de “a miragem da práxis” (PRADO JR, 1989, p. 27), esse novo espiritualismo assenta-se sobre uma “experiência ideal e sobre-humana do ser em sua Presença total, como unidade absoluta do subjetivo e do objetivo” (GODDARD, 2002, p. 16). Em diversos momentos da interpretação do bergsonismo, essa experiência foi realçada, sobretudo tendo como pano de fundo o procedimento metodológico do primeiro capítulo do *Matière et mémoire* que consiste na redução do universo a um campo de imagens, anterior a qualquer partição entre o material e o ideal, entre o objetivo e o subjetivo. Bento Prado Jr. (1989, p. 132-33), ao referir-se a essa experiência ideal e ligá-la ao destino da fenomenologia, irá interpretá-la como uma recondução à totalidade do Ser virtual distanciada pela ação. Ela implicaria, pois, num relaxamento ou abolição daqueles dispositivos que mantinham fechada a porta do fora, da exterioridade radical, do sem-fundo impensável. Nesse caso, a intuição realizaria um contato com o Absoluto, ela se tornaria “co-extensiva à vida”. Já Deleuze vê nessa recondução ao campo transcendental das imagens a *instauração de uma experiência* que escapa aos clichês e aos modelos que comandam nossa ação habitual sobre as coisas. Tal experiência, que em Deleuze não é ideal, mas real, é definida como um processo de individuação, de criação de uma nova imagem do pensamento. Nesse caso, a intuição é método e coincide com a descoberta das condições da experiência real. O campo transcendental impessoal ou plano de imanência deleuziano não guarda, nesse sentido, nenhum parentesco

com a fenomenologia. Para Deleuze a descrição dessa experiência deve coincidir com sua gênese, operação que o empirismo transcendental quer nomear. Voltaremos a esse ponto.

Nesse sentido, é tanto mais curioso que tanto Prado Jr. quanto Deleuze tenham encontrado a noção de campo transcendental na mesma fonte, num artigo de Sartre, de 1936, intitulado *A transcendência do ego*. Em relação a isso, Goddard aponta uma diferença entre essa noção tal como ela aparece em Sartre e tal como ela aparece em Deleuze e em Prado Jr. Enquanto para esses últimos, segundo ele, a experiência do campo transcendental é acompanhada de um otimismo redentor, de uma esperança em um novo “além”, em Sartre ela era vista como “uma angústia que se impõe a nós e que podemos evitar” (SARTRE, 1936, p. 84, apud. GODDARD, 2002, p. 17), ou nas palavras de Goddard, “uma ameaça que pesa a todo instante sobre a consciência e que ela se esforça constantemente em anular adotando a ‘atitude natural’ na qual ela se projeta em um Eu” (2002, p. 17). Em outras palavras, a experiência do campo transcendental já aparecia para Sartre como “a chave da perturbação psicastênica”, justamente aquela que se caracteriza pela queda da tensão vital e pelo distanciamento da potência de agir. Há, pois, algo de decisivo nessa distância que se estende entre o mundo atual, de um lado, e a totalidade virtual, de outro. Trata-se de uma tensão em relação à qual não parece haver senão duas vias: ou a ela se resiste permanentemente, pela fixação, através da ação, na atitude natural e sua projeção no Eu (atenção à vida), numa série ininterrupta de esforços que nos destinam a uma *fadiga* progressiva, sob o risco de nos dissolvermos na movência do plano virtual; ou nela o

pensamento se instala e permanece no movimento à maneira de uma *estação rítmica e atlética entre o atual e o virtual*.

Se Sartre se engajava numa filosofia da liberdade que exigia um esforço contínuo para manter-se aquém da redução ao campo transcendental que envolve a consciência, Deleuze retoma a via do bergsonismo que aproxima a experiência mística das percepções anormais resultadas da diminuição da atenção à vida. “Ao bergsonismo de Deleuze coube, então”, continua Goddard, “integrar numa espécie de mística da doença mental a dupla exigência de uma experiência espiritual do ser como vida impessoal e pré-subjetiva e um ultrapassamento do humano na direção do sobre-humano” (2002, p. 20). Assim, certo deleuzismo deixa-se amparar por um novo espiritualismo, ou por um velho espiritualismo com uma derradeira esperança, qual seja, a de encontrar, em meio ao domínio da sociedade afrodisíaca, uma brecha para o além, ainda que este não seja mais vertical, mas horizontal, e cuja melhor imagem é a do fora rizomático que se exprime pela “loucura criadora dos grandes esquizofrênicos, tal como Antonin Artaud ou o pintor Francis Bacon” (GODDARD, 2002, p. 20): os artistas e esquizos como os novos santos do século XX. Assim, para Goddard, esse novo espiritualismo já se encontraria predisposto em *Deux sources* e a esquizoanálise outra coisa não teria feito senão estender uma concepção que alça a psicose em modelo de salvação para uma humanidade sem santos e místicos.

No entanto, erraríamos se víssemos as coisas somente como uma linha de continuidade que iria de Bergson a Deleuze. Nem é essa a perspectiva de Goddard, que indica um elemento decisivo que vem se acrescentar à promoção

filosófica e espiritual que Deleuze oferece à esquizofrenia. A leitura de Bergson, no início dos anos 60, diz ele, foi “fortemente condicionada pela descoberta de uma filosofia esquecida havia muito tempo”, mas que, não obstante isso, “não havia cessado, na verdade, de trabalhar subterraneamente através de outros focos de influência mais visíveis, tais como as obras de Schelling ou de Hegel: a filosofia de Fichte” (2002, p. 18). Nossa questão passar a ser, então, outra: de que maneira, para Goddard, Fichte interviria nessa apropriação do bergsonismo por Deleuze?

### A FILOSOFIA TRANSCENDENTAL ENQUANTO PRÁTICA

É verdade que Deleuze, em seu último texto, *Imanência: uma vida...*, para colocar o problema “o que é um campo transcendental?”, faz referência não somente a *Matière et mémoire* de Bergson e a *Transcendance de l’ego* de Sartre, mas também a *Initiation à la vie bienheureuse* de Fichte. É sob essa tripla referência que Deleuze parece construir seu objeto filosófico que, segundo Goddard, constitui a “obsessão do deleuzismo”:

O que é um campo transcendental? [...] ele não remete nem a um objeto nem pertence a um sujeito [Fichte] [...] ele se apresenta também como uma pura corrente de consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal [Sartre], duração qualitativa da consciência sem eu [Bergson] (2002, p. 19).

Vê-se que o “campo transcendental” funciona como um *operador conceitual* aonde os três filósofos vêm se articular.

Curioso que Prado Jr. (2000, p. 6-9) admitisse ter se voltado a estudar Bergson para escapar da influência exercida por Sartre, ao qual Deleuze, leitor de Bergson, chamou de “mestre” (DELEUZE, 2002, p. 107). É igualmente sabido que tanto Deleuze quanto Prado Jr. sofreram a influência de Victor Goldschmidt que, por sua vez, havia realizado seus trabalhos prolongando uma vizinhança mantida com Jean Hyppolite. A propósito disso, precisamente, Goddard lembra que, em 1959, Hyppolite havia aberto a via para uma interpretação da redução fenomenológica que a definia como “a *descoberta* e a *experiência* fundamental de um campo transcendental sem sujeito, de uma *imanência integral*, que Fichte havia sido (...) o primeiro a pensar” (HYPPOLITE, 1959, apud GODDARD, 2002, p. 19, grifo nosso). Ora, essa verdadeira e potente intrusão fichteana, sugerida por Hyppolite, é colocada em evidência por Bento Prado Jr em sua tese, num momento decisivo da interpretação do “campo de imagens” do primeiro capítulo de *Matière et mémoire*. Com efeito, “Hyppolite vai além da formulação husserliana”, diz Prado Jr., “e encontra em Fichte (...) a possibilidade de uma formulação dentro da qual o próprio ‘eu transcendental’ é gerado a partir de um *campo pré-objetivo e pré-subjetivo*” (1989, p. 132, grifo nosso).

No entanto, não observamos acima que Deleuze via a possibilidade de se viver o campo transcendental apenas nas experiências extremas da desindividuação do moribundo, na pré-individualidade dos bebês ou então na experiência igualmente extrema da psicose, que se traduziria pela mística da loucura envolta na esquizoanálise, ao passo que Fichte não vê possibilidade de acesso à pura atividade criadora a

não ser através da “execução de uma ação livre e determinada, de essência social e política, engajada no mundo comum” (GODDARD, 2002, p. 21)? Tudo não leva a crer que, com o campo neutro das singularidades impessoais e pré-individuais, tomamos um caminho que nos leva cada vez mais longe do “mundo comum” e, portanto, numa região distante daquela em que Fichte edifica sua filosofia?

É notável que, seis anos mais tarde, em *Violence et subjectivité: Derrida, Deleuze, Maldiney* (2008), trabalho que prolonga as análises iniciadas no *Mysticisme et folie*, Goddard pareça diluir essa clivagem entre, de um lado, o bergsonismo de Deleuze e sua mística da loucura e, de outro, a via fichteana que só admite a experiência do campo transcendental através de uma *ação prática no mundo*. Com efeito, de início, Goddard mostra como, em Deleuze, a esquizofrenia constitui um “método”, ou seja, a “formação de uma desorganização progressiva e criadora” (2008, p. 11) capaz de desfazer toda relação representacional com o real ao exigir do pensamento o mergulho no caos, para dele se proteger de outra maneira que não aquela que pressupõe a imagem regrada de um mundo bem partilhado entre o objetivo e o subjetivo. Ao desfazer a relação representacional, esse pensamento é capaz de retomar o “elã de vida”, o movimento de “criação de novidade”, a “natureza como processo de produção” (GODDARD, 2009, p. 12). Trata-se da experiência de um pensamento sem imagem representacional, de uma potência de afirmar a invenção incessante de novidade no mundo. “Entretanto, equivocar-nos-íamos em acreditar que, para pensar através de um tal pensamento sem imagem, de um pensamento a esse ponto vivo, não seja mais preciso

visar nenhuma ação” (GODDARD, 2008, p. 13). Em que pese o fato de que tal ação é distinguida daquela “ação ordinária e habitual submetida à exigência pragmática do presente, à ação repetitiva do *habitus*, ou da memória”, ainda assim, referida a uma “grande ação”, que é também um “acontecimento único e formidável” (GODDARD, 2008, p. 13), ela não deixa de surpreender pelo fato de, agora, aparecer como o próprio fato de uma filosofia deleuziana. Goddard insiste no fato de que essa ação formidável se refere ao ato de se dar à morte (conforme as imagens simbólicas da precipitação no vulcão, no *Empédocles* de Hölderlin, e do assassinato do pai, no *Édipo* de Sófocles). Contudo, ao contrário da crítica à morte como única experiência originária do Absoluto, em referência à qual Goddard encerra a introdução do *Mysticisme et folie*, ou seja, a experiência da morte como fato de um deleuzismo que, supostamente se colocando nos antípodas de uma filosofia da resistência, da decisão e da ação, vê na experiência extrema da dissolução esquizofrênica a única brecha de fuga da sociedade afrodisíaca, em *Violence et subjectivité*, a morte é distinguida do “retorno qualitativo e quantitativo do vivente à matéria indiferenciada e inanimada”, para não se referir senão a essa “experiência subjetiva e diferenciada presente no vivente”, de que nos fala Deleuze em *Différence et répétition* (1968, p. 148). Estranha experiência subjetiva posto que ela opera a dissolução do eu, a despersonalização completa, não sendo, portanto, “minha” morte, mas “a morte qualquer”, “o estado das diferenças livres quando elas não são mais submetidas à forma que lhes dava um Eu, um moi” (DELEUZE, 1968, p. 149). Goddard caracteriza-a como “uma morte interminável

e incessante, de que fazemos a experiência como a de uma ‘energia neutra’” (GODDARD, 2008, p. 15).

O que há de surpreendente nesse movimento de um trabalho ao outro? Poder-se-ia dizer, numa primeira leitura demasiado ligeira, que Goddard, no *Violence et subjectivité*, ao ver na própria esquizofrenia, na dissolução do “eu” que ela implica, na morte como experiência subjetiva que dela resulta, uma ação formidável, finalmente aderiu ao deleuzismo messiânico que ele criticava no *Mysticisme et folie*. No entanto, uma leitura mais atenta dos dois trabalhos pode encontrar um liame mais profundo entre eles. A nosso ver, o que parece ocorrer é que o deleuzismo criticado no primeiro trabalho aparece agora, por contraste, completamente distinto daquilo que Goddard entende como sendo o próprio princípio da filosofia de Deleuze, aquele pelo qual ela se constitui como *prática*. O que queremos dizer não é que ele se interesse por uma filosofia prática, mas que a filosofia só interessa, ou torna-se *interessante*, quando é uma prática, inclusive, ou tanto mais, quando é considerada uma prática em meio a outras, com as quais eventualmente pode travar relações de ressonância, de aliança, de cruzamento.

Com efeito, o deleuzismo recusado em *Mysticisme et folie* é aquele que se constitui em torno de uma filosofia que não foi capaz de fazer da imanência um objeto de afirmação prática, necessariamente anti-especulativa, uma *experiência singular ou experimentação*. A imanência deve ser feita, conquistada, melhor ainda, *instaurada*, a cada vez, através de uma ação, de uma experiência originária ou primitiva para além da representação<sup>2</sup>. É nesse sentido que dizemos que a instauração filosófica opõe-se à especulação. Ao invés

de instaurar, a mística deleuziana, especulativa até a medula, faz da imanência uma nova promessa de salvação, um novo modo de fazer transcendência, uma restauração ontológica, o que explica que seja tão difícil encontrar um deleuziano que tenha criado um conceito que seja, ao passo que o “fascínio lexical” exercido pelos conceitos do mestre, aquele “entusiasmo pelo jargão esotérico da última filosofia da moda” (PRADO JR, 2000, p. 153), continua sendo uma porteira sempre aberta para iniciados<sup>3</sup>. E engana-se quem a isso objeta que o *comentário*, supostamente fundador da experiência filosófica nacional, seja um adversário do clichê. Ao contrário, ele é o desdobramento completo da condição colonial do pensamento, a variação jesuítica e missionária daquele entusiasmo.

É justamente numa outra via que Goddard inscreve sua própria leitura do pensamento de Deleuze, para o qual a filosofia de Fichte é tão importante quanto ignorada pelos *slogans* do deleuzismo messiânico. Essa via de compreensão tem no *Mysticisme et folie* sua formulação mais geral e será estendida e desdobrada em *Violence et subjetivité*. Um espiritualismo como fé neste mundo, ou seja, na capacidade de fazer imanência, opõe-se ao deleuzismo messiânico que compreende a imanência como novo nome do Ser (também chamado de Fora, Virtual, Caos, etc.). “O espiritualismo”, diz Goddard, “que a esquizoanálise ou o diagramatismo deleuzianos definem é assim, talvez, menos uma filosofia do caos e de sua fecundidade estética e ética (como pode crer *certo deleuzismo*) do que um pensamento do domínio e do evitamento voluntários da catástrofe” (2002, p. 121, grifo nosso). Anti-especulativo, esse pensamento consiste

na re-instauração permanente de uma camada mínima que seja de significância, de subjetividade, de organicidade, de cosmicidade, uma questão de prática e nada mais, de fazer ou de não fazer e, fazendo, fazer bem, não grosseiramente<sup>4</sup>.

### A ESTAÇÃO ATLÉTICA DO PENSAMENTO

Ora, a noção de estação atlética constitui, em Goddard, o elemento fundamental dessa leitura, relevando do domínio e do evitamento da catástrofe, instaurando, através deles, uma figura atlética da subjetividade que exprime a capacidade própria do humano, uma figura propriamente primitiva. O deleuzismo atlético permite-lhe não somente distinguir a novidade do pensamento de Deleuze em relação ao deleuzismo messiânico, mas também de abrir uma via original de compreensão de certos movimentos no pensamento contemporâneo, inclusive o francês, na medida mesmo em que ele se abre não à alteridade, segundo um esquema demasiadamente centrado em si mesmo, propriamente narcísico, mas à alteração, ao devir-outro.

Com efeito, a estação histórica constitui uma experiência que se encontra na base de diversos conceitos e problemáticas que exprimem uma figura da subjetividade contemporânea: a “vítima sagrada [Dionísio Zagreus] no centro esvaziado da multidão assassina e primitiva”, no *Nascimento da tragédia* de Nietzsche, que realiza essa “estação na qual o sem-limite [multidão orgiaca, informal ilimitado] se imageia e se presentifica em uma distinção infinita [imagem central e única da vítima, separação ilimitada]”. (2008, p. 25 et seq.); a “experiência

da transgressão” em G. Bataille como “síntese” do “indeterminante e [do] determinante”, como “a unidade e o despedaçamento conjuntas do ilimitado e do limitado no sujeito do sacrifício” (2009, p. 39 et seq.); a “cena do teatro da crueldade” de Antonin Artaud e o conceito de “corpo sem órgãos” que ele cria enquanto unidade paradoxal do “fazer obra” e da “loucura” pela qual seria possível realizar a “destruição do Ocidente” enquanto civilização cuja “metafísica” se caracteriza pela procura de se “proteger” da “loucura” precisamente através do “fazer obra” (2008, p.42 et seq.)<sup>5</sup>; a “substância no sentido o mais espinosista do termo” tal como ela é retomada pela “esquizoanálise”, ou seja, enquanto “‘matéria que preenche o espaço a tal ou tal grau de intensidade’ “ segundo o jogo de “atração” e de “repulsão” das forças que agitam a vida inconsciente, produzindo o real à maneira de “ ‘uma série aberta de elementos intensivos, todos positivos, que não exprimem jamais o equilíbrio final de um sistema, mas um número ilimitado de estados estacionários metaestáveis pelos quais um sujeito passa’ “ (DELEUZE & GUATTARI, 1972, p. 25-26, apud. GODDARD, 2008, p. 84 et seq.)<sup>6</sup>; o “terceiro estilo do ser pictural” descrito por Henry Maldiney (que é “aquele das aquarelas de Cézanne”) que articula num só movimento rítmico, que é a própria essência da imagem, as “duas fases do sopro vital — a universalização e a singularização — no instante da aparição-desaparição de uma forma em metamorfose” (GODDARD, 2008, p. 96); a “subjatividade originária” ou “pré-egóica” que teria atingido Descartes, no início das *Meditations Métaphysiques*, segundo Derrida, que vê “no cogito cartesiano ‘uma audácia hiperbólica’”, ao realizar “um retorno na direção de um ponto originário

situado aquém do par que a razão e a desrazão determinadas formam”, fazendo emergir dessa estância atlética uma “extrema lucidez”, “a absoluta presença a si de uma consciência desperta no coração mesmo dessa indistinção do razoável e do louco” (GODDARD, 2008, p. 142).

Nesses diferentes conceitos e problemáticas, é encontrado um movimento singular que perpassa toda a obra de Deleuze, à maneira de uma “configuração lógica recorrente” (ZOURABICHVILI, 1994, p. 12). Não ignoramos que Goddard encontra a noção de estação histórica em *Logique de la sensation* (1981), obra por assim dizer tardia de Deleuze. Porém, enquanto noção, ela nada faz senão efetuar e exprimir um movimento que o pensamento deleuziano não cessou de operar na construção de sua filosofia. Com efeito, a Figura baconiana expressa a experiência da estação histórica ao manter num só movimento dois movimentos opostos e complementares, aos quais Goddard dá uma atenção especial:

a Figura de Bacon é, com efeito, ‘ora contraída e aspirada, ora esticada e dilatada’. Há aí para Deleuze um singular ‘atletismo’ que busca fazer coexistir dois movimentos exatamente inversos (...). O primeiro movimento vai da estrutura material, ou seja, da superfície, à Figura: a superfície é tomada num movimento pelo qual ela forma um cilindro, ‘enrola-se em torno do contorno, do lugar’, ‘envolve, aprisiona a Figura’, a fim de apontar seu isolamento e sua localização ao extremo [a sístole, ou movimento centrípeto]. O segundo movimento vai da Figura à superfície; ele é o movimento pelo qual, dessa vez, a Figura tende a se ilocalizar, a escapar dela própria por um ponto de abertura para se dissipar na superfície [a diástole, ou movimento

centrífugo] (DELEUZE, 1981, p. 33, apud. GODDARD, 2002, p. 127).

Porém, o que caracteriza a estação histórica é o fato de que nenhum desses movimentos vai até ao seu termo, pois se esse fosse o caso, a Figura desapareceria. Ao contrário, a Figura é *coexistência* dos dois movimentos, constituindo, como afirma Deleuze, o “sistema da mais alta precisão” (1981, p. 24), um único “movimento” que é, ele próprio, preciso, formando uma unidade rítmica pela qual “há uma diástole no primeiro movimento, quando o corpo distende para melhor se fechar” e “há uma sístole no segundo movimento, quando o corpo se trai para escapar” (1981, p. 26). Ora, essa experiência foi curiosamente apontada, por F. Zourabichvili, como o “problema maior” do pensamento deleuziano no que teria configurado um verdadeiro embate com a filosofia bergsoniana: “como, *para além de Bergson*, articular as duas dinâmicas inversas e, entretanto, complementares da existência, a atualização de formas, de um lado, a involução que destina o mundo a redistribuições incessantes, de outro lado?” (2003, p. 16, grifo nosso). Trata-se, evidentemente, do problema da experiência de engendramento do pensar no pensamento enquanto *tensão* entre atualização e virtualização. Ele está presente em cada momento da obra deleuziana como uma estranha unidade em temas como do CsO e sua oscilação entre “as superfícies que o estraficam e o plano [de consistência] que o libera” (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 168), o do acontecimento e suas duas dinâmicas inversas, de atualização e de contra-efetuação, o da terra e seu duplo movimento de desterritorialização e de reterritorialização, o da imagem

crystal e seu circuito, o do plano de imanência e seu movimento reversível entre a matéria do Ser e a imagem do pensamento num vai-e-vem incessante entre o pensamento e caos, o do signo proustiano ou da dobra barroca como duplo movimento de explicação e de implicação. Em cada um desses temas, trata-se de um mesmo movimento histórico e histericizante: do “nômade” em seu “deslocamento imóvel” ou em sua “viagem sem sair do lugar”, do “movimento infinito”, mas “sobre o mesmo lugar”, do “plano fixo” que é o “estado absoluto do movimento” ou um “processo estacionário”, de um “atletismo” que não é “muscular”, “nem orgânico”.

Somente um *esforço*, propriamente paradoxal, posto que é, ao mesmo tempo, atlético e estacionário, somente um esforço em manter-se nessa tensão permite traçar um plano e experimentar o caos, sem que nele o pensamento se dilua e sem que dele o pensamento se proteja pelos sucessivos esforços que o condenam à *fadiga*. O esforço paradoxal de que falamos é, ao mesmo tempo, ausência absoluta de esforço, no sentido que habitualmente lhe é dado, ou seja, no sentido de um trabalho, de um *elã*, de certa quantidade de energia dispendida. Esforço que, antes de ser dispendido, já fracassou<sup>7</sup>. Esforço que não resulta em fadiga, mas do qual apenas é capaz aquele que se esgotou. Tanto faz dizer esforço para nada ou nada de esforço. Bartleby é o exemplo desse esforço que é, ao mesmo tempo, esgotamento. Bartleby é o esgotado, não o fatigado. Da mesma maneira, a obra de Beckett é um grande elogio ao esgotamento contra toda forma de esforço e de fadiga. O fatigado sempre é capaz de mais um esforço em nome do possível. O esgotado não realiza nenhum esforço, pois esgotou o possível. Como diz Deleuze, um

“espinosismo obstinado” (DELEUZE, 1992, p. 63), ou seja, o espinosismo de Bento de Espinosa<sup>8</sup>.

Não saímos do problema da instauração filosófica, ou seja, da filosofia como prática, tal como vimos acima, do *fazimento* incessante da imanência no seio da estação histórica, a qual realiza uma “posição da subjetividade que podemos apreender como uma certa sensibilidade ou afetabilidade excessiva” (GODDARD, 2008, p. 104). Tal afetabilidade consiste numa “certa abertura, numa certa receptividade ou sensibilidade ao imprevisto, ao acontecimento sem previsão”, ou seja, uma aptidão ao encontro, ao acontecimento, ao “*anstoss*”, tal como a “*Empfindung*” originária em Hölderlin, que é “recepção pelo poeta de todo seu universo como novo e desconhecido” (GODDARD, 2008, p. 114). Essa afetabilidade não é senão uma disposição compreendida na estação histórica, uma *estranha unidade* da “Figura” na qual “experimenta-se a capacidade do humano”, uma experiência originária na qual “a repulsão do singular pelo universal e a fusão do singular no universal formam uma única e mesma mobilidade”, “implicação mútua da singularização e da universalização, do envolvimento e do desapego, na unidade de uma mesma tensão” capaz de “realizar e de garantir a abertura ao mundo como abertura ao Aberto” (GODDARD, 2008, p. 123). Essa tensão é uma “pulsão” que não é “pulsada” (*poussée*), a qual “designa o movimento fundamentalmente genético, o automovimento de uma forma integralmente auto-engendrada” (GODDARD, p. 110).

É de tal capacidade<sup>9</sup> que Deleuze, leitor de Fichte, dirá que ela é “UMA VIDA, e nada além disso”.

É na medida em que ele ultrapassa as aporias do sujeito e do objeto que Fichte, em sua última filosofia, apresenta o campo transcendental como uma vida, que não depende de um Ser e nem é submetida a um Ato: consciência imediata absoluta, cuja própria atividade não remete mais a um ser, mas não cessa de se colocar numa vida (DELEUZE, 2003, p. 361).

Deleuze vê em tal imanência a condição de toda experiência real, não a maneira de um princípio lógico, idêntico e eterno, de um condicionamento em que a determinação se exerce sobre algo que lhe é exterior. Antes, é no sentido de um “princípio essencialmente plástico” que, constituindo aquilo que Deleuze chama de “empirismo transcendental” ou “superior”, não é mais “largo” do que o que ele condiciona, “que se metamorfoseia com o condicionado, que se determina em cada caso com aquilo que ela determina” (DELEUZE, 1963, pp. 56-57).

Ora, esse não era também o princípio do pensamento fichteano enquanto doutrina da ciência, ou seja, enquanto ciência da ciência, tal como Hyppolite, sempre citado por Goddard, sugere interpretá-lo, não como determinação meramente formal das condições da ciência, mas como determinação transcendental que remete à experiência originária do espírito humano? Possivelmente, nos momentos mais luminosos em que trata do plano de imanência, Deleuze parece entreter, por prolongamento, uma vizinha com a concepção fichteana posto que o que lhe interessa não é bem a criação enquanto tal, mas a descoberta das condições da criação enquanto é, ela mesma, uma experiência. As criações são sempre situadas no mundo, mas a descoberta das condições de toda criação

constituem uma experiência que não pode se situar em parte alguma, pois ela é condição de toda situação, de uma imagem do pensamento e de uma matéria do ser, ao mesmo tempo<sup>10</sup>. A epistemologia no sentido fichteano do termo, ou seja, não como reflexão *a posteriori* acerca das diversas ciências particulares, mas como “estudo da visada da ciência” é uma tal experiência, “reflexão total na imanência de todas as ciências da experiência e da própria experiência” (HYPPOLITE, 1971, p. 24). Por isso, lembra ainda Hyppolite, diferentemente do método apagógico de Kant que remonta às condições do conhecimento como à sua possibilidade, o método em Fichte é ostensivo, quer dizer, procura juntar ao conhecimento da verdade aquele de suas origens. Em outras palavras, “a busca do fundamento absoluto deve (...) ser acompanhada de uma descoberta desse fundamento assim colocado à luz”. Há, portanto, “perpetuamente” em Fichte, “um problema da relação entre a exposição desse sistema [em que consiste seu idealismo construtivo] (...) e a experiência originária do espírito humano” (HYPPOLITE, 1971, p. 24).

É notável que Bento Prado Jr. tenha igualmente caracterizado o plano de imanência em Deleuze como uma tal experiência, contrastando com Kant e sua pesquisa das condições de possibilidade do conhecimento a pesquisa das condições da experiência real do pensamento. Mais do que isso, ele afirma que a colocação da questão em torno da instauração do pensar já é pensamento em ato, ou em termos bergsonianos a colocação precisa do problema já envolve, por si só, a resposta. Igualmente, em Fichte, segundo Hyppolite, a descoberta do “próprio meio do saber fundamental que funda todo saber” é da ordem de uma reflexão, de um “retorno do saber

sobre si mesmo”. Esse saber já nada tem a ver com um conhecimento cujos limites poderiam ser demarcados. Ao contrário, como diz Hyppolite,

o saber absoluto, o saber na imanência, não se opõe à riqueza indefinida da experiência, ele mostra como essa riqueza é possível; o fechamento do saber absoluto não exclui a abertura da experiência. Essa concepção fichteana parece-nos admirável. Ela justifica aquilo que, precisamente, se espera da experiência, o *encontro*, sem cair num empirismo ou um ceticismo, ela funda na imanência a própria possibilidade desse encontro (HYPPOLITE, 1971, p. 25).

Conciliando o saber absoluto (fechamento) e a experiência (abertura) num só movimento atlético que é atividade formadora contínua, a filosofia fichteana realiza a estação histórica do pensamento. É, portanto, compreensível que Goddard encontre, à maneira de uma conquista atlética da imanência, de uma intuição que é instauração de um plano de imanência e experimentação de *uma vida*, o estranho “cogito hiperbólico-demoníaco” (GODDARD, 2008, pp. 142-143) de Fichte, na seguinte passagem da *Destinação do homem* (1995),

Não há ser. Eu mesmo, eu não sei absolutamente nada e não sou nada. As imagens são: elas são a única coisa que existe [...]; imagens sem que haja nada de figurado, imagens sem significação nem objetivo. Eu mesmo, eu sou uma dessas imagens [...]. Toda realidade se transforma em um sonho maravilhoso, sem uma vida que seria sonhada e sem um espírito que sonharia; em um sonho que remete a um sonho dele próprio (FICHTE, 1995, p. 147-148 apud GODDARD, 2008, p. 143).

## CONCLUSÃO: NOVA TERRA, POVO PORVIR E A EXOTIZAÇÃO DA FILOSOFIA

Hyppolite ressalta que a exposição de cada *Doutrina da Ciência* mostra que a “consciência, ao invés de se refletir sobre si mesmo, abre-se perpetuamente sobre o fora”. Certamente, continua ele, a direção do “*moi*”, enquanto consciência de si absoluta, “deveria ser centrípeta, deveria ser somente saber de si; por que sua direção é *também* centrífuga?” (HYPPOLITE, 1971, p. 26). Não é uma direção ao invés da outra. É uma direção e também a outra, simultaneamente. Esse é um problema que Fichte teria colocado de maneira tão precisa, como vimos a propósito da estação histórica, que a resposta não poderia se apresentar senão no ato mesmo de sua posição, pois “a experiência inteira é esse encontro do Outro que é, ao mesmo tempo, descoberta de si” (HYPPOLITE, 1971, p. 26). Experiência do encontro e da descoberta que é, pois, pura invenção, como se a estância interminável da consciência constituísse uma deformação progressiva. Ora, se a definição de canibalismo como devoração do ponto de vista do outro, não como interiorização de alteridades por uma identidade inflacionária, mas como movimento de devir-outro, se ela estiver correta<sup>11</sup>, o “eu absoluto”, enquanto espaço da contração extrema e da dissipação completa, em sua estância histórica e histerizante, não teria algo a ver com o “cógito canibal” próprio àquilo que a antropologia contemporânea, sobretudo aquela de Eduardo Viveiros de Castro (2009), chama de “metafísicas canibais”<sup>12</sup>? Não é, nesse sentido, natural que Goddard, seguindo a via desse transcendentalismo histórico, num artigo recente (2011), tenha se esforçado justamente em apresentar um “Fichte

aborígene” ou “indígena” que escapa da história universal da filosofia, uma *Wissenschaftslehre* cujos enunciados não se deixam de forma alguma reduzir a uma “axiomática” ou “aparelho categórico de tipo acadêmico a partir dos quais eles poderiam ser reiterados independentemente dos problemas singulares aos quais eles respondem e que surgem ao longo da experimentação” (GODDARD, 2011, p. 5)? As múltiplas *Wissenschaftslehre* constituem uma “prática incessantemente retomada”, a partir de problemas que suscitam “experimentações ativas, dinâmicas e coletivas”, o que a torna “embaraçosa para a historiografia universitária da filosofia” (GODDARD, 2011, p. 5).

Ela atesta a presença, no momento fundador da história intelectual da Europa contemporânea (no momento de um de seus mais potentes movimentos de universalização), de uma forma de pensamento híbrido, que, no quadro de uma produção universitária e no contexto de um amplo programa de remanejamento de formas da racionalidade ocidental, realiza os caracteres de um pensamento primitivo ou selvagem (GODDARD, 2011, p. 6).

Ora, tais caracteres são os mesmos que a etnologia contemporânea coloca em evidência a partir do pensamento dos povos indígenas, tais como as nações ameríndias, a propósito das quais Pierre Clastres afirmou que elas são contra o Estado e contra o que Deleuze e Guattari (1980, p. 360) chamam de “forma-Estado do pensamento”. Bento Prado Jr, que estava longe de ser indiferente ao problema do pensamento canibal<sup>13</sup>, ao evocar o pensamento do amigo

Clastres, dirá que ele viu “o horror dos dois ‘mundos’ que dividem o nosso Planeta” (PRADO JR, 2001, p. 227).

É essa mesma divisão que Goddard encontra na antropologia do sétimo discurso à nação alemã de Fichte. Com efeito, a questão que se colocava Fichte era a da polaridade entre as duas humanidades manifesta na própria filosofia: a filosofia transcendental, ou forma-*Urvolk* do pensamento, e a filosofia dogmática ou forma-*Ausland* do pensamento. A filosofia do *Ausland* (do “invasor”) constitui-se em torno do problema de conduzir o múltiplo ao Uno, o movente ao Fixo, o temporal ao Eterno de tal maneira que esses últimos termos não possam ser pensados a não ser a partir de uma *fronteira ontológica* que os separa irremediavelmente do “livre jogo fluente da vida” (GODDARD, 2011, p. 7). Goddard lembra que é essa fronteira que a violência napoleônica reivindica quando assujeita a “socialidade imanente dos povos” em nome dos “princípios universais e imutáveis da Revolução” (2011, p. 7), fazendo seguir ao movimento de colonização aquele de dissimetração entre a Universalidade redutora dos colonizadores e as particularidades redutíveis dos colonizados. Já a filosofia do *Urvolk* (do “nativo”) procede da “simples vida (*als Lebens schlechtweg*), que permanece sempre uma, quer dizer, ‘uma vida’”, segundo o “movimento de uma formação continuada” (2011, p. 8). Aqui ainda, a “obra-Fichte”, em sua estação atlética, para além dos “falsos problemas artificialmente construídos pela crítica douta”, “consiste no batimento rítmico constante de uma abertura e de um fechamento, de uma *arsis* e de uma *thesis*, de uma determinação e de uma indeterminação, pelo que a atividade formadora contínua se exerce, o *sich bilden* infinito do povo aborígene” (2011, p. 7).

Dito isso, Fichte questionava como a filosofia transcendental poderia constituir uma prática de iniciação a uma nova vida, “sua promessa de tornar possível ver coisas jamais vistas”, lembra Goddard (2011, p. 3), portanto, de *passagem* de uma visão a outra, de um ser a outro, de uma humanidade a outra: “Para que você visse de outra maneira, seria preciso, primeiramente, que você se tornasse outro” (FICHTE, 2008, p. 109). O problema prático da filosofia transcendental é, portanto, aquele de “despolarizar praticamente” a “polaridade ontológica” (GODDARD, 2011, p. 1) dissimetrizante entre as duas humanidades, tornando real a passagem de uma a outra. Passagem que se diz de um devir-outro, que não tem outro suporte a não ser aquele da estação histórica, ou seja, um suporte que nada suporta, que não é *sub-stância*, mas estância sem sustentáculo e que caracteriza, precisamente, a “interioridade do povo aborígene” enquanto “auto-formação contínua de si”, ao mesmo tempo “genética” e “primitiva”, indissociável da atividade prática, não se confundindo com qualquer “interioridade espiritual” ou “ultrapassamento da existência mundana”, mas como “afirmação do primado da existência prática nesse mundo” (ibid., p. 3).

Essa passagem ou devir, em jogo na estação histórica, pode esclarecer algo a respeito da obscura (e distinta?) ideia deleuzo-guattariana de um “povo porvir” e de uma “nova terra” que eles colocam sob a égide de uma “reterritorialização da filosofia sobre o conceito” em sua “forma futura” (sendo que a “forma presente” é a do “Estado democrático”, do “mercado”, seu “cógito de comunicação” e os “Direitos do Homem”, enquanto a “forma passada” é a “Grécia”), mas também do possível vetor para onde o trabalho de Goddard

parece avançar. “A europeização não constitui um devir, ela constitui somente a história do capitalismo que impede o devir dos povos assujeitados. A arte e a filosofia juntam-se neste ponto, a constituição de uma terra e de um povo que faltam” (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 110). Ora, a “raça” chamada pela filosofia e pela arte, prosseguem os autores, “não é aquela que se pretende pura, mas uma raça oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nômade, irremediavelmente menor — aquelas que Kant excluía das vias da nova Crítica...” (1991, p. 110). Eles se perguntam o que significa “para” quando A. Artaud afirma que é necessário escrever para os analfabetos, falar para os afásicos, pensar para os acéfalos.

Não é ‘com vista a...’, nem mesmo ‘no lugar de...’. É diante. É uma questão de devir. O pensador não é acefálo, afásico ou analfabeto, mas se torna. Torna-se Índio, não acaba de se tornar, talvez ‘para que’ o Índio que é Índio torne-se, ele mesmo, outra coisa e escape de sua agonia (1991, p. 111).

É necessário dizer o mesmo para a relação entre o homem e o animal. De qualquer modo, trata-se de uma “zona de troca” onde “alguma coisa de um passa no outro”. É o lugar da “relação constitutiva” da “filosofia” com a “não-filosofia”. “O filósofo deve se tornar não-filósofo, para que a não-filosofia se torne a terra e o povo da filosofia” (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p.111). Com a ruína da “Constituição Moderna” (LATOURE, 1994) que tornou efetivo o movimento de universalização europeu, o que parece

interessar Goddard (informação verbal<sup>14</sup>) não é um movimento de “simetrização” entre as diferentes culturas, que consistiria em torná-las igualmente interessantes umas aos olhos das outras. Afinal qual cultura desejaria a honra de mostrar-se interessante aos olhos do europeu simetrizante, desejoso de fazer-se, ele mesmo, interessante e, assim, apresentar-se, desta vez, o mais convenientemente possível, aos outros? A essa diplomacia jesuítica e a esse perspectivismo federalizante<sup>15</sup>, medularmente fatigados, Goddard opõe a *exotização*<sup>16</sup>. É que o devir é sempre duplo. Nem inata, nem adquirida, a interioridade, em sua dimensão exotizante, é genética e nativa. Nesse sentido, *somos todos genético-nativos*<sup>17</sup>, desde o momento que deformamos o rosto, esgotamos todo o possível, atingimos por regressão (“*working regress*” beckettiano) ou por “involução criadora” (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 203) o plano neutro da vida primária divina, de que fala Clarice Lispector<sup>18</sup>, o “plano luminoso da imanência, plano de matéria e seu marulho cósmico” de que fala Deleuze (1983, p. 160), a partir de *Film* (1964), experiência cinematográfica de Beckett<sup>19</sup>. *Deformismo* histericizante da figura baconiana cuja potência anarcônica seria necessário problematizar, levando-se em contas suas implicações políticas<sup>20</sup>. “Enfim, a filosofia se reterritorializa três vezes, uma vez no passado sobre os Gregos, uma vez no presente sobre o Estado democrático, uma vez no futuro sobre o novo povo e a nova terra. Os gregos e os democratas deformam-se singularmente nesse espelho do porvir” (DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 112).

## NOTAS

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (bolsista Fapesp) e pela Université de Toulouse 2 Le Mirail.

<sup>2</sup> Philippe Jaworski, em seu prefácio ao volume 1 das obras completas de H. Melville (2004), vê em jogo na experiência de leitura da obra do autor de *Moby Dick*, ou seja, “uma experiência que começa com a perda, ou simplesmente o distanciamento, das verdades anteriores e dos dados exteriores” (MELVILLE, 2004, p.XI). Ele cita uma passagem precisa, a esse propósito, de Philippe Lacoue-Labarthe: “ ‘Isso de que [o poema] é a tradução, eu proponho chamá-lo de experiência, sob a condição de entender estritamente a palavra — o *ex-periri* latino, a travessia de um perigo — e de evitar, sobretudo, de referi-la a um ‘vividido’ ou à anedota. *Erfahrung*, e não *Erlebnis*’ ” (LACOUÉ-LABARTHE, 1986, nota 1, p. 30, apud. MELVILLE, 2004, p.XI).

<sup>3</sup> A necessidade de se distinguir esse deleuzismo é importante, pois entre muitos leitores de Deleuze, tenta-se apagar a novidade da filosofia deleuziana através dessa compreensão equivocada do autor de *Différence et répétition*. O essencial dessa leitura é o de se apostar num certo bergsonismo de Deleuze cujos traços Goddard desenha com precisão em *Mysticisme et folie*: “Observar-se-á (...) que é essa mesma definição do *elâ vital* — como processo simples, como unidade, como rebentação de uma só e mesma onda através da matéria — que Deleuze privilegiará em ‘*Le bergsonisme*’, retendo primeiramente de ‘*L’évolution créatrice*’ esta filosofia do Simples ou do Uno como totalidade das multiplicidades virtuais atualizadas segundo linhas de diferenciações criadoras dos diversos planos de natureza. Conhecemos, além disso, a crítica feita por Alain Badiou, em seu *Deleuze*, a essa filosofia da repetição: a de dissolver a independência do múltiplo na soberania do Uno oceânico, e de não deixar subsistir do múltiplo senão uma multiplicidade de casos que são os diversos perfis expressivos da potente vida não orgânica que envolve o mundo” (2009, p.150). O problema desse deleuzismo, desdobrando um bergsonismo que Deleuze crê justamente ultrapassar, é o de encerrar a filosofia no problema de um contato com o Absoluto, de uma nova ou outra Ontologia, constituindo no seio da filosofia da diferença uma nova imagem dogmática, não criticada.

<sup>4</sup> Cf. o importante tema da prudência, em *Mille Plateaux*, tão obscurecido pelos cantos fascinados em louvor ao Corpo-sem-Órgãos, às linhas de fuga, às

intensidades que nada mais são senão maneiras de tentar atingir esses conceitos “grosseiramente”, próprios aos “corpos lúgubres e esvaziados”. Com efeito, há muitas “maneiras de perder seu CsO, seja por não se chegar a produzi-lo, seja produzindo mais ou menos” (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 188).

<sup>5</sup> “A unidade da obra e da loucura, que nós compreendemos como autoengendramento do corpo próprio e disseminação transcendental, é também retenção da obra na sua destruição, construção: produção de uma obra mantida no próprio movimento de destruí-la” (GODDARD, 2008, p. 57).

<sup>6</sup> Experimentar essas “quantidades intensivas” é o mesmo que “viver o transcendental” (GODDARD, 2008, p. 84), enquanto “emoção primária” ou “quantidade intensiva” de que nos falam Deleuze e Guattari através de Nijinski (“eu sinto que eu de venho Deus”), de Schreber (“eu sinto que eu de venho mulher”), de Artaud (“eu era Joana d’Arc” e “eu sou Heliogábalos”), de Nietzsche (“todos os nomes da historia”). Experiência transcendental da esquizofrenia como processo, ou seja, como “comunismo” que a substância espinosista, o “infinito intensivo”, torna possível através da “comunicação transversal” dos “modos” ou “essências finitas” (GODDARD, p. 2008, p. 72 et seq.). E, por fim, através de Moses Hess, Marx remeterá a Espinosa e à sua “ordem da produção das essências de modos finitos em Deus” — que é também o espinosismo de *L’Anti-Ædipe* — a sua própria ideia de uma “ordem da atividade vital produtora” que permitirá estabelecer a diferença entre o “comunismo real” e o “comunismo abstrato” (GODDARD, 2008, p. 72 et seq.).

<sup>7</sup> Cf. o tema do fracasso em *Mille Plateaux* (1980, p. 225 et seq.): “Até os fracassos fazem parte do plano”.

<sup>8</sup> Curiosamente, como se estivéssemos diante de uma linhagem *bendida*, o filósofo paraense Benedito Nunes encontra na obra de Clarice Lispector um movimento semelhante ao dessa figura atlética e esgotada, seja, por exemplo, no personagem “dilacerado” de Martin, em *A maçã no escuro* (1961) pleno de “interrogações, de “hesitações”, ao mesmo tempo “dubitativo e perplexo”, em sua fuga seguindo a dupla linha da transgressão (romântica) e a da renúncia (mística), cuja origem foi justamente uma ação demasiado grande (a crença de que havia assassinado sua esposa), seja na figura da personagem de G.H., em *A paixão segundo G.H.* (1964), em sua “metamorfose”, na “desposseção de sua alma”, na “experiência mística de despersonalização” absoluta, em sua “loucura

promissora”, que a conduz a um plano neutro, pré-subjetivo e pré-objetivo. Sabemos o quanto a fadiga está presente na obra de Clarice, mas justamente enquanto aquilo que deve ser evitado com precisão pela incessante experiência de esgotamento do possível com a qual coincide a instalação numa zona de indiscernibilidade entre o humano e o animal, entre a vida e a matéria, “primária vida divina”, “eu chegara ao nada, e o nada era vivo e úmido” (2004, pp. 294-296).

<sup>9</sup> Maldiney, retomado por Goddard, chama a essa capacidade de “transpassibilidade”, ou seja, a “capacidade de compadecer com o imprevisível”, “com o acontecimento inesperado”, lugar do esgotamento que é aquele de Nietzsche em Sils Maria que está “esperando, nada esperando” (GODDARD, 2008, p. 111).

<sup>10</sup> Conforme Zourabichvili (2003, pp. 35-36), “a descoberta das condições da experiência supõe, ela própria, uma experiência”.

<sup>11</sup> “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago” (ANDRADE, 2011, p. 6 e o prefácio de Benedito Nunes a essa obra).

<sup>12</sup> Não por acaso, Eduardo Viveiros de Castro define o “perspectivismo ameríndio” como uma “retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos”, pois é o pensamento canibal que se interessa pelo que “não é meu” precisamente enquanto “não é meu”, enquanto diferença que introduz um vetor de diferenciação, abertura e alteração no próprio eu (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 129).

<sup>13</sup> Num belo artigo que toca a questão dos cruzamentos entre a experiência literária e a experiência filosófica em Rubens Rodrigues Torres Filho, Prado Jr. (2000, p. 8-9) lembra o quanto “alguma coisa da filosofia parece impregnar sua poesia”, alguma coisa da ordem de uma “reflexão interminável” que não atinge jamais sua “*Befriedigung*” e que pode ser atribuída à influência recebida do idealismo e romantismo alemão. Porém, em sua obra poética, não se alcança a metafísica somente através de uma “ironia romântica que, na Alemanha, acabou pela pacificação do misticismo e do catolicismo nas mãos de Deus”, mas também através do “modernismo brasileiro”, que alcança a metafísica “de maneira mais terrestre [...] (o bom canibalismo!)”. Numa nota acrescentada à tese de Torres Filho sobre Fichte — onde “a conotação astronômica [do deslocamento dos pontos de vistas na *Doutrina da Ciência*]” permitiria “compreender a singular

soberania com a qual Machado de Assis pode se deslocar de um provincial Rio de Janeiro ao ‘ponto de vista de Sirius’” (TORRES FILHO, 1975, p. 64-5) em sua literatura — Prado Jr. vê em ação uma “tensão interna” (“entre o Brasil e a Alemanha”, “o Eu e o mundo”, “a ironia e o humor”, o “nacionalismo e cosmopolitismo”). Ora, sobre essa tensão repousa justamente um princípio histerizante e antropófago, simultaneamente, desenraizante e terrestre, que explica essa experiência de “errância universal” do pensamento, entre filosofia e literatura, situada, por assim dizer, na “terceira margem do rio”, num “inquieta e contínuo movimento de balsa” (PRADO JR, p. 9).

<sup>14</sup> Curso ministrado no inverno do ano escolar 2012/2013 na *Université de Toulouse 2 Le Mirail*.

<sup>15</sup> Deleuze prevenia, ao propor pensar a diferença em si, contra o perigo da “bela-alma”, aquela que propõe uma “federalização das diferenças” (1968, Introdução).

<sup>16</sup> Cf. nota 13.

<sup>17</sup> Já não era esse o sentido da destruição da metafísica do Ocidente empreendida por A. Artaud e da emergência do comunismo anarcôntico de Espinosa envolvido na estação histórica? Não é essa “maneira de ser sujeito”, própria ao histórico, um modo de ser genético, um modo de ser nativo, ou mais propriamente, um “modo de devir” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 137), que encaminhará Goddard na direção das “metafísicas canibais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009)?

<sup>18</sup> Cf. Infra nota 7.

<sup>19</sup> Com efeito, na descrição deleuziana da imagem-afecção, “a mais aterrorizante”, em jogo no momento do filme em que O (o personagem) visto de frente por OE (a câmera), estamos diante de uma estação histórica em que OE revela-se o duplo de O. O “fim”, a “imobilidade”, o “o negro” sugerem que o duplo rosto desliza “no nada”, extingüindo-se. No entanto, para Beckett, lembra Deleuze, isso não significa senão a abolição de uma “finalidade subjetiva”, um esgotamento completo, para além da fadiga, que permite “voltar a encontrar o mundo de antes do homem”, o “plano de matéria”, “das imagens”, o “regime da variação universal” (DELEUZE, 1983, p.160).

<sup>20</sup> É o que tentamos fazer em nossa pesquisa de doutorado, *O bergsonismo de Deleuze: tensão, esforço e fadiga na instauração filosófica*, desenvolvida na Universidade Federal de São Carlos, em cotutela com a Université de Toulouse 2 Le Mirail (previsão de término, setembro de 2013).

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, O.. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Editora Globo, 2011.

BERGSON, H.. *Œuvres. Edition du centenaire*. Paris: PUF, 1963.

DELEUZE, G.. *Différence et répétition*. Paris : PUF, 1968.

DELEUZE, G.. *Francis Bacon. Logique de la sensation*. Paris : Editions du Seuil, 1981.

DELEUZE, G.. *Cinéma 1 – L'image-mouvement*. Paris : Minuit, 1983.

DELEUZE, G.. *L'île déserte et autres textes (textes 1953-1974)*. Paris: Minuit, 2002.

DELEUZE, G.. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Minuit, 2003.

DELEUZE, G. & GUTTARI, F. *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.

DELEUZE, G. & GUTTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris : Ed. Minuit, 1991.

FICHTE, J. G.. *Discours à la nation allemande*. Paris: Edition Aubier-Montaigne, 1981.

FICHTE, J. G.. *La destination de l'homme*. Paris: GF-Flammarion, 1995.

GODDARD, J-Ch.. *Mysticisme et folie, essai sur la simplicité*. Paris: Desclée de Brouwer, 2002.

GODDARD, J-Ch.. *Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*. Paris : Vrin, 2008.

GODDARD, J-Ch.. *Fichte, ou la révolution aborigène permanente*. 2009. Disponível em: [http://www.europhilosophie.eu/mundus/IMG/pdf/Fichte.\\_Revolution\\_aborigene.pdf](http://www.europhilosophie.eu/mundus/IMG/pdf/Fichte._Revolution_aborigene.pdf) (Acesso em: 12 nov. 2011).

HYPPOLITE, J.. *Figures de la pensée philosophique : écrits de Jean Hyppolite, 1931-1968, vol.2*. Paris: PUF, 1971.

LATOURET, B.. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LACOUÉ-LABARTHE, Ph.. *La poésie comme expérience*. Christian Bourgois Editeur. Paris, 1986.

LISPECTOR, C.. *A maçã no escuro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1961.

LISPECTOR, C.. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 1964.

MELVILLE, H.. *Œuvres complètes tome I*. Paris, Gallimard, 2004.

NUNES, B.. A narração desarvorada. In: *Cadernos de Literatura Brasileira*, n. 17 /18. São Paulo: Instituto Moreira Sales, dez, 2004, pp. 292-301.

PRADO JR., B.. *Alguns ensaios: filosofia, literatura e psicanálise*. Editora Paz e Terra, 2000.

PRADO JR., B.. *Presença e campo transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.

PRADO JR., B.. Folha de S. Paulo. São Paulo. 25 jun. 2000. Mais!. p.6-9. Entrevista. TORRES FILHO, R.. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975.

VIVEIROS DE CASTRO, E.. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E.. *Métaphysiques cannibales*. Paris: Vrin, 2009. 206p.

VIVEIROS DE CASTRO, E.. O perspectivismo é a retomada da antropofagia em outros termos. In: SZTUTMAN, Renato. (Org.) *Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Azougue, 2007.

ZOURABICHVILI, F.. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris : Ellipses, 2003.



# **POR UMA NOVA IMAGEM DO PENSAMENTO - DELEUZE E OS SIGNOS PROUSTIANOS**

Leonardo Maia<sup>1</sup>

**RESUMO:** Deleuze encontra em Proust uma crítica à filosofia talvez ainda mais poderosa que aquela verificada em Nietzsche. A arte, ou de modo mais geral, a não-filosofia, passa desde então a ser o elemento que leva o pensamento ao seu limite, que exige dele uma redefinição transcendental.

**PALAVRAS-CHAVE:** Proust; Deleuze; Signo; Pensamento; Arte.

**ABSTRACT:** Deleuze finds in Proust's work a critic towards philosophy, and even more powerful than Nietzsche's one. Art, or non-philosophy, becomes the element that takes thought to its limit, that implicates it in a complete transcendental redefinition.

**KEYWORDS:** Proust; Deleuze; Signo; Thought; Art.

Que elementos compõem um pensamento da diferença? A essa questão, que engaja o pensamento deleuziano como um todo, e, talvez, de forma mais explícita nos anos iniciais de sua obra, pode-se dar, a partir de sua obra mesma, várias respostas. Mas há uma, em particular, que parece adquirir uma dimensão essencial. Para Deleuze, um pensamento da diferença tem ou terá como efeito maior a definição de uma nova imagem para o pensamento. É, inicialmente, a obra dedicada a Nietzsche que procura responder tal questão: como formar uma nova imagem do pensamento? Mas a resposta aí não parece de todo suficiente. Ou se trata de um problema grande demais... De todo modo, o desenvolvimento inicial da questão operado em relação ao pensamento nietzschiano encontra, sob muitos aspectos, uma continuidade na obra publicada anos depois, em torno do romance proustiano. *Proust e os signos*, diríamos, é já uma tradução mais puramente deleuziana dos problemas que a filosofia nietzschiana suscitara: uma radicalização da operação crítica filosófica, intensificando ainda mais as questões ligadas ao caráter involuntário e inconsciente do pensamento, a necessidade de forçar o pensamento a pensar, a relação da filosofia com a não filosofia...

Para Deleuze, o principal traço da formação de uma nova imagem do pensamento em Proust, assim como em Nietzsche, é o de que pensar não é um ato natural ao pensamento. Na verdade, sem que se exerça sobre o pensamento uma coação inicial, este não vence sua inércia natural, seu estado de torpor intrínseco (seu estado de *bêtise*). É sempre mais fácil não pensar, e não há então porque supor que o

pensamento se produza espontaneamente. O tema a definir a pesquisa transcendental deleuziana nesse momento é, com efeito, o de como pensar alcança e se impõe ao pensamento, “como pensar se engendra no pensamento”? E essa questão genética envolve a ideia de que o pensamento deve então “ser considerado do ponto de vista de uma gênese interna que o engendra através das forças que dele se apoderam e que o fazem pensar” (BOUANICHE, 2007, p. 68).

O desenho dessa nova imagem, a partir de Proust, parece coincidente ao de Nietzsche. Também para Proust, a atividade do pensamento não é voluntária, mas, ao contrário, o efeito de algum necessário constrangimento ou violência (as funções apenas voluntárias são, por isso mesmo, frouxas, artificiais, inverídicas). Mas, em Nietzsche, o que desencadeava e provocava o pensamento eram, sobretudo, as *forças* e a relação entre elas. Já agora, face ao romance proustiano, Deleuze desfaz essa centralidade das forças em prol de um novo elemento: o *signo*. São os signos e a pluralidade de seus tipos e mundos que constituem um novo forçamento a pensar. Deleuze insiste repetidas vezes a respeito desse modo de ativação e de funcionamento do pensar, presente na *Recherche*: “Em primeiro lugar, é preciso sentir o efeito violento de um signo, e que o pensamento seja como que forçado a procurar o sentido do signo” (2006, p. 22); ou ainda: “O que quer aquele que diz ‘eu quero a verdade’? Ele só a quer coagido e forçado. Só a quer sob o império de um encontro, em relação a determinado signo. [...] Procurar a verdade é interpretar decifrar, explicar, mas esta explicação se confunde com o desenvolvimento do signo em si mesmo” (ibid., p. 15-16).

Percebemos a grande importância da tematização do *signo*, da pluralidade dos signos como forma renovada de exposição do problema transcendental em Deleuze (enquanto problema genético do pensamento). Nesse caso, a *questão* fundamental da *Recherche*, e que lhe confere, justamente, o estatuto de uma verdadeira crítica colocada contra a filosofia, envolve o processo de definição do sentido dos signos e o seu funcionamento em relação ao pensamento (“Em Proust não é a memória que é explorada, são todas as espécies de signos, dos quais é preciso descobrir a natureza de acordo com os meios, o modo de emissão, a matéria, o regime. *Em busca do tempo perdido* é uma semiologia geral, uma sintomatologia dos mundos”, DELEUZE, 1990, p. 195). Caberá aos signos o papel de “ativar” o pensamento, são eles os elementos da experiência real que, afetando diretamente o pensamento, tiram-no de seu torpor, forçam a sua atividade. Mas, com isso, uma primeira pergunta diz respeito às razões da substituição das forças (nietzschianas) pelos signos (proustianos). Entendemos que essas duas noções não são inteiramente cambiáveis, e que a opção por esse novo termo, que vai inclusive se fixar mais na obra posterior de Deleuze, parece indicar alguma evolução.

O signo, em larga medida, parece estar ainda essencialmente ligado à noção nietzschiana de “força”. Aliás, Deleuze claramente acentua tal proximidade. Para ele, a questão principal da obra de Proust é, ainda, a das forças, dos vários forçamentos: “O *leitmotiv* do Tempo redescoberto é a palavra *forçar*: impressões que nos forçam a olhar, encontros que nos forçam a interpretar, expressões que nos forçam a pensar”

(DELEUZE, 2006, p. 89). Desse modo, signo e força, funcionalmente, desempenham um mesmo papel. Mas a função transcendental de “princípio” do pensamento claramente irá tender em favor do primeiro. Trata-se de uma simples substituição? Ou é preciso considerar algum tipo de superioridade dos signos sobre as forças? Essa questão define não apenas o sentido mais geral dessa obra sobre Proust, mas também, possivelmente, a própria evolução da formulação do tema da imagem do pensamento em Deleuze. Uma razão, talvez, deva ser destacada e envolve a reconfiguração transcendental exigida particularmente pela pesquisa dos signos: se é possível definir certo privilégio do signo em relação às forças, este parece se ligar ao fato dos signos forçarem o pensamento a uma nova condição de *aprendizado*: o signo força o pensamento não apenas a pensar, mas também a *aprender*. Ou a pensar *enquanto aprender* (em lugar de apenas refletir, representar, comunicar). O signo engaja ou mobiliza diferentemente o pensamento e parece lançá-lo em um regime transcendental inteiramente novo, exigindo, na verdade, já toda a elaboração de uma nova doutrina das faculdades<sup>2</sup>. Se, em Nietzsche, a redefinição de nossa imagem do pensamento apontava, em especial, na direção da vontade e da sua ressignificação transcendental, na direção, em todo caso, de uma centralidade da vontade entendida como o núcleo efetivo a conduzir o processo do pensamento, a complexificação ainda maior desse tema, em *Proust e os signos*, prepara e antecipa os desenvolvimentos bem mais consolidados de *Diferença e Repetição*. Através da longa série do romance, a pesquisa dos signos proustianos enseja, então, a Deleuze todo um

desenvolvimento fundamental que implica, agora ainda mais definitivamente, a orientação de sua própria filosofia. Como observa Bouaniche,

é a partir dessa matéria literária que Deleuze vai construir uma concepção do signo, cuja importância vai muito além de uma interpretação de Proust e concerne toda a sua obra, a ponto que ele chegará a declarar, em 1988, que de uma certa maneira, tudo o que ele escreveu constitui “uma teoria dos signos” (BOUANICHE, 2007, p. 68)<sup>3</sup>.

Com efeito, como o próprio Deleuze o reconhece mais de uma vez, a teoria dos signos é, em boa medida, uma das vias pela qual se define seu pensamento, o índice do seu próprio pluralismo, enfim, um dos elementos de montagem da sua própria *imagem do pensamento*. Ao definir sua filosofia, em uma entrevista sobre o primeiro de seus livros sobre cinema, ele indica essa importância dos signos de forma muito explícita:

Não se trata de imaginário. É um regime de signos, eu espero, em favor de outros mais. A classificação dos signos é infinita, antes de mais nada porque há uma infinidade de classificações. *O que me interessa é uma disciplina um pouco particular, a taxonomia, uma classificação de classificações, que, contrariamente à linguística, não pode prescindir da noção de signo* (DELEUZE, 1990, p. 95-96, grifo nosso).

Portanto, a teoria dos signos proustiana tem, acima de tudo, um evidente valor constitutivo para o próprio pensamento deleuziano, articulando elementos já presentes ou não na reflexão anterior sobre Nietzsche, mas indo além, sem dúvida,

da simples operação de identificação da atividade dos signos e da sua elucidação ou decifração. Esse, com efeito, será o primeiro passo para o reconhecimento do funcionamento de uma nova imagem do pensamento também em Proust, e na qual estarão envolvidos, ainda, o Tempo e a Arte.

Identificamos, em Proust, a concepção e o funcionamento de um *pluralismo* no pensamento, marcado por duas grandes características: a tentativa de se estabelecer as condições de ligação do pensamento a uma *experiência real*, e não apenas possível, abstrata, entendida como algo que provoca e arrebatava o pensamento, através de um constrangimento no qual o pensamento encontrará sua gênese verdadeira e necessária, ainda que involuntária; e, a partir disso, *uma condição aberta*, ou *experimental*, do pensamento, que, a rigor, não é antecedido, lógica ou psicologicamente, por nenhuma categorização preliminar, por um conjunto de categorias que, de fato e de direito, realmente presidiriam o seu curso, nem tampouco por uma teleologia qualquer, por aspirações finalistas, definindo antecipadamente o seu desenvolvimento. É esse, precisamente, o sentido transcendental da “experimentação” a que nos força a experiência dos signos. Como ressalta Deleuze, a experiência dos signos é intempestiva, abrupta, surpreendente: “No início, nem mesmo podemos dizer de que lado vem o signo”. E assim, sem saber de início a que faculdade ele solicita — “A qualidade se dirige à imaginação ou, simplesmente à memória? —, “é preciso tudo experimentar para descobrir a faculdade que nos dará o sentido adequado; e, quando fracassamos, não podemos saber se o sentido que nos ficou velado era uma figura de sonho ou uma lembrança dissimulada na memória involuntária” (DELEUZE, 2006,

p. 50-51). Trata-se, em todo caso, como afirma Deleuze, sempre de um encontro: encontramos-nos com signos que nos desconcertam, que nos invadem e nos colocam no trabalho da interpretação; por essa razão mesma, tampouco se poderia controlar esse desenvolvimento por um método. Ao contrário, a experiência violenta dos signos não requer um método, mas sim um *aprendizado*, que levará, enfim, ao reconhecimento, a partir da interpretação artística final, do funcionamento de uma nova *imagem do pensamento*.

Mas, ainda que dê inclusive título à obra sobre Proust, não há, da parte de Deleuze, uma exposição mais desenvolvida sobre os signos ao longo do livro. Ou ao menos uma definição, um desenvolvimento que esclareça por completo o seu sentido. Na verdade, preocupado em definir os seus conceitos antes por seu “funcionamento”, Deleuze privilegia em geral uma exposição que leva em conta a forma de atividade e os efeitos de determinada coisa. Em *Proust e os signos*, não é diferente. Entendemos perfeitamente como os signos *funcionam* sobre o pensamento; mas talvez não consigamos entender tão claramente o que eles são.

A concepção deleuziana de signo desenvolvida em *Proust e os signos*, na verdade, parece pouco dever às teorias correntes do signo e da significação. Ela não se apresenta, nem se confunde com nossas concepções habituais da semiótica ou da semiologia, não provém da linguística ou da comunicação. Ao contrário, na breve referência que faz às concepções linguísticas em *Proust e os signos*, Deleuze lamenta o equívoco fundamental destas. Equívoco que está em tomar-se como algo diferente de uma física, em entender a linguagem como algo diferente do corpo. O signo é sempre o sinal de um corpo; na verdade, mais do que isso, é ele mesmo um corpo, uma força ou uma potência de afetar. Nesse caso, para

Deleuze, as palavras, os signos, na condição de corpos, agem sobre nós de forma diversa da de uma relação apenas linguageira. Não se trata, em relação aos signos, de compreender simplesmente o processo da sua emissão e recepção mas, acima de tudo, de determinar a sua condição intensiva de afecção, segundo um processo de interpretação e elucidação. Em Deleuze, e isso já desde *Nietzsche e a filosofia*, a interpretação é entendida em um sentido complexo, que a define em especial como uma *sintomatologia*. Assim, diz ele, criticando a concepção semiótica ou semiológica linguística, “os lingüistas teriam razão se soubessem que a linguagem é sempre a dos corpos. Todo sintoma é uma palavra, mas, antes de tudo, todas as palavras são sintomas” (DELEUZE, 2006, p. 86). Os signos evocarão, antes, um tempo primitivo, pré-linguístico, em que “os hieróglifos substituíam as letras” (Ibid., p. 20).

Por outro lado, tampouco os signos parecem ser, simplesmente, da ordem dos processos comunicacionais. Por definição, os signos não se “comunicam” (àquele que os recebe), nem “comunicam” nada. Deleuze dá como exemplo uma mulher que se ama: mesmo que de condição muito simples, e por isso mesmo não nos “comunicando” nada, ainda assim ela “não deixa de produzir signos que devem ser decifrados” (Ibid., p. 20).

A definição deleuziana dos signos parece ser, nesse sentido, estritamente hermenêutica, interpretativa; sem partir das concepções correntes, ela se constrói, em linhas gerais, a partir da obra mesma de Proust. Deleuze investiga e apresenta o sentido do signo a partir de seu sentido interno ou imanente à própria *Recherche*, a nosso ver, porque justamente o signo não se liga nem simplesmente à linguagem, nem propriamente à comunicação, mas diretamente ao pensamento: sua função (e o seu sentido) se

reportam e se referem, a rigor, ao *funcionamento do pensamento*, à sensação que produzem no pensamento. O que parece impressionar Deleuze na forma como Proust apresenta a noção de signo é precisamente essa formulação inovadora da *Recherche*, que busca caracterizar e explicar a relação direta signo-pensamento (a solicitação intempestiva, involuntária do pensamento pelos signos é o traço profundamente singular da obra).

O signo, em Proust, não indica, portanto, simplesmente uma “substituição”, uma “sinalização”, ou, de forma mais geral, não é uma forma de representação, sem ser, antes, algo até mesmo contrário a essas concepções semiológicas habituais, uma vez que, em lugar de “apresentar” ou “sinalizar” algo, ele indica uma situação de *estranhamento*, de *não reconhecimento*. Ele parece ser, em Proust, o verdadeiro “objeto da experiência”, aquilo de que, estritamente falando, fazemos uma *experiência real*; ou seja, o elemento de uma experiência especial, incomum, que nos solicita diferentemente e que exige uma sensibilidade igualmente diferenciada. Como observa Bouaniche, “o signo compromete aqui mais profundamente uma verdadeira estética como teoria do sensível: sentimos sempre apenas signos, compreendidos como singularidades que se impõem à nossa sensibilidade. Pois o próprio do signo é que ele nos solicita *apesar de nós*” (2007, p. 68).

Diremos que o signo envolve, assim, não apenas um componente indicativo ou representativo: ele envolve uma *sensação*; pois, com efeito, inicialmente ele nos afeta e nos atinge com a sua intensidade, com a violência de uma sensação inesperada. Nesse caso, as concepções linguísticas ou comunicacionais são impotentes para alcançar algo que deverá ser pensado, na verdade, por uma *lógica das sensações*. Como aponta Micolet, “É graças a uma lógica da sensação que sucede a

uma lógica do sentido que se compreende melhor uma semiótica generalizada (para toda emissão de signo), excedente em relação à semiologia (para *logos*). É uma crítica das semiologias de inspiração linguística [...]; o primado da sensação antes que dos efeitos de sentido e de significação” (2007, p. 11). Em todo caso, se o signo envolve a concepção de uma *sensação*, ele deve ser entendido, à semelhança desta, como algo “que se transmite diretamente” (DELEUZE, 1981, p. 28): é essa condição de uma transmissão direta, com a força de um arrebatamento ou uma surpresa inicial, essa “força” que ele exerce sobre aquele que afeta o que mais profundamente marca a atividade do signo, (e mesmo a força já apareceria então, como um efeito sentido do signo...).

A partir de Proust, o signo, para Deleuze, parece ser por definição aquilo que *não reconhecemos*. Como aponta Zourabichvili, o signo tem “o estatuto de um objeto não reconhecido e, no entanto, encontrado”; “o que escapa à representação é o *signo*” (2004, p. 40). E, de imediato, insiste ele, o processo do pensamento, a condição do pensador, se vê fundamentalmente alterada pelo modo de relação do pensamento com os signos: “O pensador é de início um paciente, ele sofre a efração de um signo que coloca em perigo a coerência ou o horizonte relativo do pensamento no qual, até o momento, ele se movia” (2004, p. 28). Ou ainda, segundo Bouaniche, os signos impõem “uma nova matéria ao pensamento, e uma nova maneira de entrar em relação com a verdade. O elemento da verdade não é mais a interioridade de uma ideia produzida pela inteligência, mas a *exterioridade* de um constrangimento exercido sobre nossas faculdades por um signo” (2007, p. 69).

Devemos ver aí, ainda, uma outra distinção importante. Se o signo afeta diretamente o pensamento, seu sentido de signo talvez

deva ser dito, na contramão da concepção semiológica ou semiótica usual, não propriamente em referência ao objeto, ou a um significante linguístico qualquer. Deleuze distingue duas metades presentes no signo: de um lado, ele efetivamente *designa* um objeto. Mas por outro, ele “*significa* alguma coisa diferente” (2006, p. 26). E é esse “significado diferente”, esse sentido desconstruído, disjunto em relação ao objeto de onde ele provém, esse sentido que claramente já não se confunde mais com o objeto “representado”, aquilo que verdadeiramente nos afeta. O sentido do signo não se confunde com o objeto onde ele se origina ou de onde provém; o objeto não detém o “segredo do signo que ele emite” (Ibid., p. 26).

Dissociando fortemente a referencialidade (do objeto sinalizado, do significante) e o sentido, Deleuze entende que é da natureza do signo descolar-se e dissociar-se do objeto do qual emana e, com isso, o sentido, em princípio, nada deve a esse objeto, não pode ser confundido com ele e deverá ser achado em outro lugar (na verdade, enrolado no próprio signo). Mais uma vez, vemos que o modo de exposição deleuziano diz respeito aos efeitos que certa atividade provoca (no caso, o sentido diferencial que o signo porta consigo); e os efeitos do signo sobre nós se ligam certamente muito mais à metade livre e aberta da experiência de seu sentido não identificado do que à sua relação com o objeto que o emite (Deleuze ressalta, inclusive, interditando ironicamente todo objetivismo interpretativo, que não podemos “dar mais ao objeto” do que ele verdadeiramente possui, sem com isso “perdermos nossa liberdade”). O signo é, então, inicialmente, como que um “dispositivo intensivo” (a expressão é de Véronique Bergen), signo sobretudo de seu próprio estranhamento e da

violência que ele causa ao pensamento. Diremos: signo, antes de tudo, de uma intensidade essencial ou original.

A concepção de Deleuze de nossa experiência dos signos repousa fundamentalmente sobre esse caráter de não reconhecimento inicial o que, por outro lado, deve orientar diversamente também a nossa forma de pensá-lo. O que caracteriza a experiência do signo é a possibilidade casual do encontro, e por isso mesmo, ao contrário da representação, não se prevê a sua antecipação possível por quaisquer categorias pré-definidas. Como observa Zourabichvili,

Encontrar não é reconhecer: é a prova mesmo do não-reconhecível, de colocar em xeque o mecanismo de reconhecimento (não mais um simples elemento perdido, como no caso do erro). O signo é essa instância positiva que não remete o pensamento apenas à sua ignorância, mas o orienta, o conduz, o engaja; o pensamento tem então um guia, mas um guia estranho, fugidio e fugaz, e que vem sempre de fora. Nem objeto desdobrado na representação, significação clara ou explícita, nem simples nada, tal é o signo, ou o que força a pensar. *Recairíamos na armadilha da reconhecimento supondo um conteúdo por trás do signo, ainda escondido mas indicado, como se o pensamento se precedesse a si mesmo e imaginasse o conteúdo por vir oferecido de direito a um outro pensamento.* (2004, p. 41, grifo nosso)

Mas esse “modo de funcionamento” da nossa experiência dos signos indica, então, ao menos dois movimentos. Por um lado, ele traz implicações sobre a própria forma da sensibilidade, senão sobre a própria configuração transcendental das faculdades. Se o signo não se apresenta segundo as formas da reconhecimento, sob as categorias da representação, ou seja “se o que é encontrado não é

simplesmente diferente do pensamento (como por exemplo uma imagem, um fato, etc), mas exterior a ele, enquanto pensamento: ele é o que o pensamento não pensa, não sabe pensar, não pensa ainda” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 40), é difícil supor que a experiência dos signos se resolva segundo a simples receptividade da sensibilidade, ou segundo algum possível acordo entre as faculdades, que ele não implique, em sua experiência diferencial, conflitiva, todo um necessário movimento ou deslocamento transcendental das nossas faculdades. E, com efeito, esse será o resultado vislumbrado por Deleuze como conclusão de toda essa questão (ou, por outro lado, a confirmação de sua hipótese inicial: *é possível um funcionamento diferencial do pensamento?* Sim, e isso envolve, já agora, toda a equação que marcará o pensamento deleuziano desde então: uma nova imagem do pensamento supõe o funcionamento diferencial do pensamento, movido pela atividade experimental das faculdades. E essa, por sua vez, se definirá pela condição de ultrapassamento da situação de simples reconhecimento ou representação, em razão da sua afecção por determinados elementos inesperados, “thaumásicos”. Em Nietzsche, isso se dá pela ação das forças; agora, em Proust, por efeito da veiculação dos signos).

A teoria dos signos que emerge da *Recherche* proustiana envolve, portanto, não apenas a “transformação estética” do sujeito, mas toda uma nova doutrina das faculdades. Pois afinal, por efeito de seu encontro com os signos, o narrador deve ser compreendido como efetivamente “privado de todo uso voluntário e organizado de suas faculdades”, uma vez que estas constantemente se revelam aquém das suas experiências reais. A organização habitual das faculdades gera, decerto, uma expectativa, faz-nos aguardar certas experiências, decanta os sentidos que esperamos. Mas tudo isso é

constantemente traído pela irrupção do Inesperado. A anteposição das experiências e a expectativa de repetição e reapresentação, fruto do funcionamento organizado de nossas faculdades, se esvaem nas situações em que estas se veem atordoadas e embaraçadas, ora pela mundanidade, ora pelo amor, ora pelos efeitos do tempo... Com isso, toda a atividade do pensamento passa a depender, de fato, da violência dos signos, e deverá se reformular inteiramente a partir dela:

O narrador [da *Recherche*] [...] é privado de todo uso voluntário e organizado de suas faculdades. Em contrapartida, uma faculdade se exerce nele quando é coagida e forçada a fazê-lo; e o órgão correspondente vem situar-se nele, mas como um esboço intensivo despertado pelas ondas que lhe provocam o uso involuntário. Sensibilidade involuntária, memória involuntária, pensamento involuntário são como que reações globais intensas [...] a signos de diversas naturezas (DELEUZE, 2006, p. 173).

## SIGNO E SENTIDO

Por outro lado, vemos que a relação privilegiada do signo se dá na verdade com o seu sentido. Para Deleuze, essa relação não é imediatamente identificada: “o signo tem um sentido sempre equívoco, implícito e implicado”. Mas a relação entre um e outro, entre signo e sentido, depende, na verdade, de toda uma visão de mundo proustiana que, como aponta Deleuze, “se define, em princípio, por aquilo que ela exclui: nem matéria bruta, nem espírito voluntário; nem física, nem filosofia” (2006, p. 86). Pois,

por um lado, a filosofia ainda suporá “enunciados diretos e significações explícitas saídos de um espírito que quer a verdade”. Por outro, “a física supõe uma matéria objetiva e não ambígua, sujeita às condições do real” (DELEUZE, 2006, p. 86). A falência de todo objetivismo (mas, pelas razões inversas, também de todo subjetivismo) repousa aí, não exatamente em uma problematização da realidade objetiva por Deleuze (isso parece jamais ser um tema relevante para ele)<sup>4</sup>, mas porque a matéria inevitavelmente “ultrapassa” a si mesma, produzindo signos incessantemente. É um mundo vertiginoso, o nosso, ao menos para quem sabe lê-lo: “o perfume de uma flor, quando esta emite um signo, ultrapassa ao mesmo tempo as leis da matéria e as categorias do espírito”. O equívoco fundamental de nossas interpretações filosóficas ou científicas é o de fundar-se em relações que explicam, decerto, o real, mas que não fazem jus a ele...

O signo, e sobretudo o encontro com um signo é, então, sempre um verdadeiro *acontecimento*, lugar de uma verdadeira proliferação do real, de seu eterno nascimento (sempre um “mundo original”, um “começo da natureza”). Como afirma Deleuze, não podemos dizer que “há leis mecânicas entre as coisas, nem comunicações voluntárias entre os espíritos: tudo é implicado, complicado, tudo é signo, sentido, essência. Tudo existe nessas zonas obscuras em que penetramos como em criptas, para aí decifrar hieróglifos e linguagens secretas” (2006, p. 86). O regime do verdadeiro e do falso, o regime da objetividade enquanto tal é por natureza redutor, intrinsecamente mal direcionado: “Erramos quando acreditamos nos fatos: só há signos. Erramos quando acreditamos na verdade: só há interpretações”. Mesmo que à revelia, incontornavelmente, como diz Deleuze, “não somos físicos nem metafísicos, devemos ser egiptólogos” (2006, p. 86). O signo

se liga, então, ao sentido segundo um duplo processo de *explicação* e *implicação*: “Implicação e explicação, envolvimento e desenvolvimento, tais são as categorias da *Recherche*. Por um lado, o sentido é implicado no signo; é como que uma coisa enrolada em outra” (2006, p. 84). Implicar quer dizer estar envolvido, estar enrolado. O sentido encontra-se enrolado no signo e, caracteristicamente, os signos indicam que há sempre “um encaixamento, um enrolamento do diverso”.

A condição de implicação, nesse caso, lê-se como a qualidade primeira ou própria da relação entre signo e sentido: o sentido encontra-se implícito e implicado no signo, e não explícito. Por outro lado, correspondem a tais relações de implicação, as “imagens de explicação”, o desenvolvimento, a decifração e a explicação do sentido no signo. É uma relação recíproca, coetânea, de duplo desenvolvimento: “o signo se desenvolve, se desenrola no mesmo tempo em que é interpretado” mas, então, “o próprio sentido se confunde com esse desenvolvimento do signo, como o signo se confundia com o enrolamento do sentido” (DELEUZE, 2006, p. 84-85).

Ao final, constatamos toda a importância da Essência. A Essência “resolve” o problema da relação signo-sentido considerando-os de um ponto de vista fundamentalmente expressivo (a influência em Deleuze nesse ponto é assumidamente neo-platônica). Nesse caso, a essência, em si, determina ou se identifica com um “estado originário que precede todo desenvolvimento, todo desdobramento, toda ‘explicação’” (DELEUZE, 2006b, p. 43). Sua lógica é a da *complicação*, pela qual envolve-se o múltiplo no Uno, afirma-se o Uno do múltiplo. Ao apontar que a essência “complica o signo e o sentido, [que] ela os mantém complicados, [que] põe um no outro”, quer-se dizer, com

isso, que somente a essência pode ser a *razão suficiente* de sua relação, ou seja, apenas a Essência pode liberar inteiramente o signo de sua dependência material do objeto, apenas a Essência pode liberar o sentido de sua dependência do ponto de vista de um sujeito, e de uma interpretação subjetivista, fundada em associações e circunstâncias subjetivas que particularizam sua compreensão.

Como um terceiro termo já a complicar signo e sentido, a essência domina e “dirige seu movimento [...]. Ela mede, em cada caso, a relação entre o signo e o sentido, seu grau de afastamento ou de proximidade, seu grau de unidade” (DELEUZE, 2006, p. 85). Para além das metáforas (de implicação) e das imagens (de explicação), tem-se verdadeiramente as essências como princípio de razão suficiente da sua relação.

## PRESENÇA E FUNCIONAMENTO DOS SIGNOS NA *RECHERCHE* PROUSTIANA

A importância dos signos parece ser, então, incontestável para a própria montagem da *Recherche*. Ela mesma, em seu desenvolvimento, depende desses constantes forçamentos: é do constrangimento experimentado diante dos códigos desconhecidos da mundanidade, das diferentes receptividades ou rejeições nos diversos salões, e por espíritos diversos, e de variados estratos sociais, é diante do ciúme experimentado no amor, e da dolorosa repetição das mentiras do ser amado, das mentiras contidas nos signos veiculados por ele, ou ainda, dos constantes “sucedâneos” do desgosto, em relação aos signos sensíveis, em suma, é dessa repetida experiência dos signos, em seus diferentes mundos, e das decepções que

eles forçosamente nos impõem, que decorre a própria obra, que se faz, progressivamente, a montagem do romance (“A *Recherche* é ritmada não apenas pelos depósitos ou sedimentos da memória, mas pelas séries de decepções descontínuas e pelos meios postos em prática para superá-las em cada série”; DELEUZE, 2006, p. 25). Assim, diz-nos Deleuze, sobre a condição poética de produção da *Recherche* e sua ligação com os signos:

A obra de Proust é baseada não na exposição da memória, mas no aprendizado dos signos. Dos signos ela extrai sua unidade e seu surpreendente pluralismo. A palavra “signo” é uma das palavras mais freqüentes da *Recherche*, principalmente na sistematização final, que constitui o Tempo redescoberto. A *Recherche* se apresenta como a exploração dos diferentes mundos de signos, que se organizam em círculos e se cruzam em certos pontos. Os signos são específicos e constituem a matéria desse ou daquele mundo. [...] A unidade de todos os mundos está em que eles formam sistemas de signos emitidos por pessoas, objetos, matérias; não se descobre nenhuma verdade, não se aprende nada, se não por decifração e interpretação. Mas a pluralidade dos mundos consiste no fato de que estes signos não são do mesmo tipo, não aprecem da mesma maneira, não podem ser decifrados do mesmo modo, não mantêm com o seu sentido uma relação idêntica (2006, p. 4-5).

Não resta dúvida, como já apontava Beckett nas primeiras linhas de seu ensaio dedicado a Proust, de que a *Recherche* proustiana não poderá ser entendida senão como uma “equação complexa”. É certamente difícil reagrupá-la segundo uma

unidade e, menos ainda, segundo uma linearidade que, de fato, está ausente dela. A lógica de repetições, de reminiscências, de retornos, a própria indefinição quanto ao “eu” narrador, empresta a toda a obra um caráter oblíquo de longa meditação, e muitas vezes até de um onirismo. Ou muito mais do que isso. Pois mesmo Proust tem uma grande dificuldade, ao menos de início, em definir exatamente que projeto está tocando, quando inicia a escrita da *Recherche*.

Em uma carta de 1913 ao amigo Léon Blum, ele confia-lhe não saber definir exatamente o que vem escrevendo, mas que de todo modo sua obra se aproximaria mais da estrutura do romance: “Não sei se lhe disse que o livro era um romance. Pelo menos é do romance que ele se distancia menos”<sup>5</sup>. Mas essa impossibilidade de definição não tem qualquer caráter negativo. Em si mesma, ela é fruto, assim como também o principal índice, dessa pluralidade dos signos a que a obra responde ao longo de todo o seu curso. O processo de decifração dos signos é o que, em especial, exige essa montagem multifacetada, maquinica.

Para Deleuze, em essência, é a necessidade de interpretação dos signos que vai provocar o funcionamento “filosófico” presente na *Recherche*, que vai forçar o herói-narrador a “escalar” e percorrer as diferentes ordens de signos até a Arte, que vai possibilitar, enfim, um “aprendizado” da parte desse herói, sobretudo em sua reflexão final sobre a incomparável fulgurância da arte, n’*O Tempo redescoberto*. A construção e a sistematização da *Recherche*, como dizíamos, se faz, então, em torno do processo de interpretação, e aponta, no seu transcurso, para esse aprendizado e para a revelação final (essencial) do sentido dos signos (inclusive do próprio Tempo enquanto signo maior ou sistema de signos — enquanto

‘tempo que se perde’, ‘tempo perdido’ e ‘tempo redescoberto’), através da Arte:

A *Recherche* do tempo perdido se apresenta como um sistema de signos. Mas esse sistema é pluralista, não apenas porque a classificação dos signos utiliza critérios múltiplos, mas também porque devemos sempre conjugar dois pontos de vista distintos no estabelecimento desses critérios. Por um lado, devemos considerar os signos do ponto de vista do processo de um aprendizado. Qual é a potência e a eficácia de cada tipo de signo? Isto é, em que medida ele nos prepara para a revelação final? Que nos faz compreender, por si mesmo e imediatamente, através de uma lei de progressão que difere segundo os tipos, e que se relaciona com outros tipos por regras variáveis? Por outro lado, devemos considerar os signos do ponto de vista da revelação final. Esta se confunde com a Arte, a mais alta espécie de signos. Mas, na obra de arte, todos os outros signos são retomados, ocupam um lugar correspondente à eficácia que apresentavam na evolução do aprendizado e recebem uma explicação final das características que então apresentavam, e que sentíamos sem poder compreendê-las totalmente (DELEUZE, 2006, p. 79).

Em relação a esta sistematização dos signos na obra proustiana, podemos dizer que Deleuze considera três aspectos principais em sua análise: a *tipologia* dos signos (de que tipo são e como se definem os signos); suas *características e mundos* próprios; e, enfim, o modo pelo qual são *interpretados* ou *decifrados* (por quais faculdades, com que resultados, etc).

São então quatro os tipos de signos: a) signos mundanos, da mundanidade; b) signos amorosos, provenientes do amor e da experiência amorosa; c) signos sensíveis, oriundos da experiência das coisas, da natureza; e d) os signos da Arte, signos essenciais. Cada um define um modo próprio de expressão, ou de *sentido*: a *vacuidade*, o *vazio*, dos signos mundanos; a *mentira*, dos signos do amor; o *desgosto*, ou ao contrário, a *grande alegria* contida nos signos sensíveis; e o caráter essencial contido nos signos da arte. Sua sistematização vai envolver, por sua vez, sete critérios: 1º) a matéria em que o signo é inscrito; 2º) a maneira como alguma coisa é emitida e apreendida como signo e os perigos (que disso decorrem) de uma interpretação ora objetivista, ora subjetivista; 3º) o efeito do signo sobre nós, o tipo de emoção que suscita; 4º) a natureza do sentido e a relação do signo com o sentido; 5º) a principal faculdade que explica ou interpreta o signo, que desenvolve seu sentido; 6º) as estruturas temporais ou as linhas de tempo implicadas no signo e o tipo correspondente de verdade; e 7º) a essência.

Não há, decerto, uma completa linearidade, ou uma descontinuidade absoluta entre um mundo e outro, como aliás o próprio Deleuze o aponta mais de uma vez. O que há, a partir dos signos, é uma convergência de todos esses diferentes mundos na direção de uma sistematização semelhante, de um mesmo problema que os atravessa a todos (“A unidade de todos os mundos está em que eles formam sistemas de signos emitidos por pessoas, objetos, matérias”; Deleuze, 2006, p. 5). Os mundos de signos se complementam, convergem, se interpenetram, como também se excluem. O que se busca é ressaltar o traço mais marcante a presidir o regime dos

signos de cada um desses mundos, “o fato de que os signos não são do mesmo tipo, não aparecem da mesma maneira, não podem ser decifrados do mesmo modo, não mantêm com o seu sentido uma relação idêntica” (Deleuze, 2006, p. 5).

Na especificidade de seus mundos e dos sentidos que portam, vemos como Proust ao mesmo tempo indica o que ossingulariza, o modo pelo qual os “recebemos” e os interpretamos, e o que podemos aprender de cada um deles, na direção de uma verdadeira redefinição de nossa imagem do pensamento.

Essa imagem articula, como sabemos, pelo menos dois outros elementos essenciais. Para além do signo, o tempo, ou antes, o próprio Tempo como signo. E, afinal, para além do Tempo, se conseguirmos, a Arte.

---

---

## NOTAS

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia. Professor de Filosofia da Educação no Departamento de Fundamentos da Educação (Faculdade de Educação / UFRJ).

<sup>2</sup> A esse respeito, conferir, em especial, DELEUZE, 2006, p. 92-93, além do verbete “*Empirisme transcendantal*”, em ZOURABICHVILI, 2004.

<sup>3</sup> Conferir, ainda, DELEUZE, 1990, p. 194-196.

<sup>4</sup> Conferir, a esse respeito, ZOURABICHVILI, 2004, p. 43.

<sup>5</sup> Jeanne-Marie Gagnebin caracteriza muito bem essa voluntária complexidade do romance proustiano, e a conseqüente impossibilidade de subsumi-lo em um único gênero literário, ou mesmo de defini-lo segundo a tipologia estreita demais da obra literária: “Trata-se de um texto que desafia as definições rígidas dos gêneros literários e os ultrapassa, criando uma nova unidade fundadora na escrita contemporânea: romance, autobiografia aparente que desmascara sua impossibilidade, ensaio

estético-filosófico, tratado de psicologia” (2008, p. 541). Antes dela, Deleuze também já insistira nessa mesma complexidade, ou seja, nessa convivência de diversos gêneros literários numa só obra, ou antes, no processo maquínico da sua concepção e construção, cujo traço principal é justamente a não submissão aos gêneros literários tradicionais. Em razão dessa característica aberta, plural, Proust é considerado por Deleuze um dos principais artífices da moderna poética da obra de arte. A *Recherche* apresenta-se, nesse caso, sobretudo como uma *máquina*, tem um funcionamento maquínico. Ou simplesmente, *funciona*, e é esse critério que a define: “[...] a *Recherche* é uma máquina. [...] Não há uma sonata ou um septeto na *Recherche*; é a própria *Recherche* que é uma sonata, um septeto ou uma ópera-bufo; e Proust acrescenta: uma catedral ou até mesmo um vestido. É uma profecia sobre os sexos, uma advertência política que chega até nós vinda do fundo do caso Dreyfus e da Guerra de 1914, um criptograma que decodifica e recodifica todas as nossas linguagens sociais, diplomáticas, estratégicas, eróticas, estéticas, um western ou um filme burlesco sobre a Prisioneira, um Mane-Tecel-Fares, um manual mundano, um tratado de metafísica, um delírio de signos ou de ciúmes, um exercício de adestramento das faculdades. Tudo o que se quiser, contanto que se faça funcionar o conjunto, e ‘isso funciona, estejam certos’” (DELEUZE, 2006, p. 137-138.).

## REFERÊNCIAS

BOUANICHE, Arnaud. *Gilles Deleuze — une introduction*. Paris: Pocket, 2007.

DELEUZE, Gilles. *Empirisme et subjectivité — Essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: PUF, 1953.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962. [Trad. bras. *Nietzsche a e filosofia*. Tradução de Ruth Joffily e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976].

DELEUZE, Gilles. *Proust et les signes*. Paris: PUF, 1964 [1970, ed. aumentada]. [Trad. bras. *Proust e os signos*. Tradução Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, ed. atualizada].

DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968. [Trad. bras. *Diferença e repetição*. Tradução Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006, 2ª ed. revista e atualizada].

DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon — Logique de la sensation*. Paris: Éditions de la Différence, 1981.

DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990. [Trad. bras. *Conversações*. Tradução Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992].

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Posfácio a “Em busca do tempo perdido”*. Trad bras. *Em busca do tempo perdido*. 6 vols. Tradução de Mario Quintana e outros. Editora Globo, 3<sup>a</sup>. ed. revista, 4<sup>a</sup>. reimpressão, 2008.

PROUST, Marcel. *A la recherche du temps perdu*. 3 vols. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1970. [Trad bras. *Em busca do tempo perdido*. 6 vols. Tradução de Mario Quintana e outros. Editora Globo, 3<sup>a</sup>. ed. re., 4<sup>a</sup>. reimpressão, 2008].

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze – Une philosophie de l'événement*. Paris: PUF, 1994.

ZOURABICHVILI, François. Deleuze e a questão da literalidade. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 26, n. 93, p. 1309-1321, dez. 2005.

ZOURABICHVILI, François. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses, 2004.

ZOURABICHVILI, François, SAUVAGNARGUES, Anne e MARRATI, Paola. *La philosophie de Deleuze*. Paris: PUF, 2004.

# **A FILOSOFIA REFLEXIVA<sup>1</sup>**

## **JEAN NABERT**

Tradução: Prof<sup>a</sup> Ms. Cristina Amaro Viana<sup>2</sup>  
Revisão: Prof<sup>a</sup> Dra. Jeanne Marie Gagnebin<sup>3</sup>

### **INSPIRAÇÃO COMUM ÀS FILOSOFIAS REFLEXIVAS**

Será que há filosofias reflexivas, certamente diferentes umas das outras — tanto que podem e devem se referir a experiências espirituais insubstituíveis —, entretanto tão próximas quanto a seu método e a seu desígnio, que tais afinidades justifiquem uma designação comum? Se citamos, por exemplo, os nomes de Maine de Biran (1766-1824), de Lachelier (1832-1918), de Lagneau (1851-1894), de Brunschvicg (1870-1944), e se logo fica evidente que não teríamos como ignorar, sem os trair, a singularidade e originalidade de cada uma das suas doutrinas — talvez até mesmo, sobre alguns pontos, sua oposição —, é difícil, por outro lado, negar que haja entre essas doutrinas certo parentesco. Caracterizar o método que serviu à instauração de tais doutrinas e que continua preservado em sua unidade — a despeito da diversidade de direções que ele autoriza — é, ao mesmo tempo, remontar à fonte de uma corrente bastante representativa do pensamento francês desde Maine de Biran: por vezes reduzida a um estreito fio, esta corrente jamais desapareceu. Ao escrever

no *Progresso da consciência no pensamento ocidental*<sup>4</sup> (p. 629) que “o acontecimento decisivo da época contemporânea é a constituição de uma filosofia da consciência pura”, Brunschvicg indicou perfeitamente a inspiração comum às filosofias reflexivas.

## DUAS ORIENTAÇÕES

Entretanto, dir-se-á que não existe uma filosofia que não seja ou que não tenha sido, no passado, pelo menos em algum grau, reflexiva? Ou que não tenha utilizado em sua busca pelo absoluto — a partir do relativo ou do condicionado — um método de análise regressiva, mesmo quando a apresentação do sistema dissimula o processo analítico que precedeu a dedução ou a dialética sintética? Isto é verdade, sem dúvida. É por esta razão que convém, antes de qualquer outra coisa, a fim de especificar as filosofias das quais trataremos aqui, distinguir entre uma reflexão em que é o absoluto que se reflete no movimento de uma consciência particular e uma reflexão que constitui, logo de início, o sujeito ele mesmo e recupera, depois disso, imanentes às suas operações, as leis e as normas da atividade espiritual em todos os domínios.

Estas são duas orientações profundamente diferentes do pensamento reflexivo. Na primeira, a regressão analítica coincide com o movimento pelo qual uma consciência finita descobre que ela tem todo o seu ser do Ser que se reflete nela e lhe dá também o elã necessário para se reunir a seu princípio. As ideias, as normas, as exigências e a ideia mesma do ser — graças aos quais, em sua marcha ascendente,

uma consciência particular se reaproxima daquilo que é sua finalidade mais íntima — são eles mesmos suscitados pelo Ser. Desde o primeiro momento, na aspiração por ela experimentada, a consciência pressente o fim ao qual ela tende. No aparente esquecimento do Ser, ela não deixa de ser advertida por sua inquietude, por seu desejo, pela experiência de uma privação, pela experiência da presença e da ação de uma transcendência. Assim como a *Cogitatio universa* — o pensamento infinito — está no cerne do “Eu penso” cartesiano, fundando-o em sua verdade, da mesma maneira — porém num tom mais emocionante — é o Ser que está imanente a uma posse e a uma imediação originárias que nós devemos apenas reconhecer quando admitimos a frivolidade de todos os desejos que não são o desejo profundo do Ser. Desde então, segundo esta perspectiva, a reflexão é exatamente o retorno de uma consciência finita a seu princípio. A regressão analítica descreve as etapas que é preciso percorrer e as ilusões que devem ser dissipadas para que se efetue o progresso rumo à consciência de si que é, identicamente, consciência que o Ser toma de si em um ser finito. Mais do que criar, a reflexão descobre. E, desde o início, ousamos dizer, fica estabelecida a presença do Ser ou absoluto no seio mesmo do relativo e dos seres particulares: a reflexão produz o dinamismo orientado e a finalidade que animam e atravessam por inteiro a análise regressiva.

Nas filosofias reflexivas sobre as quais iremos falar, ao contrário, a reflexão reconduz essencialmente ao sujeito, às operações pelas quais ele responde, em uma perspectiva de imanência, onde o que está em questão não é tanto a relação de um pensamento finito com um pensamento infinito, mas

sim a relação de uma consciência individual a esta consciência que, desde Kant, nós chamamos de consciência transcendental para indicar que ela é consciência constituinte, que ela funda a oposição entre ato e acontecimento e, igualmente, funda a oposição entre uma necessidade interna, completamente espiritual, e a necessidade observável no mundo dos fatos e no universo.

### REFLEXÃO SOBRE O ESPÍRITO EM SEUS ATOS

O próprio da reflexão assim compreendida é sempre considerar o espírito em seus atos e em suas produções, para se apropriar da sua significação, e, em primeiro lugar, essencialmente, no ato inicial pelo qual o sujeito se assegura de si, de seu poder, de sua verdade. Qual é o ato espiritual por excelência, isto é, aquele que melhor se presta à experiência reflexiva? Podemos hesitar em responder e, de fato, o que diferencia as filosofias reflexivas em seu ponto de partida é a escolha do ato ao qual se aplicará a reflexão primeira: ora é o ato de pensar, o juízo, a afirmação, ora é a criação ou intelecção do signo, ora é a apercepção imediata do eu no fato primitivo do esforço. Qualquer que ele seja, este ato apresenta dois traços essenciais: por um lado, é anulada a diferença entre a duplicação reflexiva pela qual ele se apropria de si e a intuição que o apreende em sua verdade; por outro lado, em todo tempo, em todo lugar e em toda circunstância ele é renovável por uma decisão que suspende o curso da vida espontânea e faz com que um traço de atemporalidade ou de eternidade passe pelo presente, pelo instante. A partir

de então, neste ato, por este ato, o sujeito pode se retomar, se assegurar de si, se recuperar, sem que nada de estrangeiro aí o solicite. E é preciso acrescentar que a possibilidade inicial desta renovação se comunica à necessidade interna das formas, dos esquemas, das regras imanentes às operações do sujeito. Elas [as operações do sujeito] são experimentadas dessa maneira, e a reflexão não pode tentar se desprender delas sem com isso descobrir que ela mesma as restabelece e lhes confere o valor no momento mesmo em que ela pretendia aboli-las.

Entretanto, se importa manter a iniciativa radical do ato que abre a reflexão e que não pode ser explicado por qualquer condição que seja, convém destacar que a consciência imediata e pré-reflexiva a prefigura e a anuncia. Embora livre, a reflexão não poderia surgir se a consciência humana não se prestasse a este advento, e esta é uma das consequências mais notáveis da análise reflexiva; ao invés de ter favorecido e justificado uma compreensão da consciência imediata segundo a qual ela não é mais do que o desencadeamento ou uma sequência de estados, a análise reflexiva descobre até nas suas formas mais humildes certa relação ativa da consciência consigo mesma. Antes que ela se interroge sobre si, sobre sua existência, sobre sua verdade, a consciência não se encontra aprisionada em uma natureza dada ou numa vida na qual o desejo e a coisa desejada constituem uma mesma coisa, não se distinguindo entre si; ela sustenta consigo mesma um comércio que é seu próprio ser; ela efetua, pela relação a si, um tipo de recuo que a distingue de todo o resto. Se nós não cedêssemos incessantemente à tendência que nos inclina a objetivar nossos atos e nossa

vida interior, nós perceberíamos, nas nossas crenças, nos nossos desejos, nas nossas volições nascentes, nos nossos projetos, uma hesitação, uma dúvida, e como que um impedimento ou um retardamento, tão furtivo quanto seja, do qual não há traço na natureza como tal. A consciência reage àquilo de que ela tem consciência por uma recusa, um consentimento, uma discussão, e de tal maneira que quando nós falamos de um conteúdo da consciência, nós objetivamos já uma tensão, uma relação de si a si que é o ser mesmo da consciência e promessa de liberdade.

### DIREÇÕES DIFERENTES DA ANÁLISE REFLEXIVA

Isto posto, é verdade que a análise reflexiva pode se engajar — e que ela efetivamente tem se engajado — em diferentes direções, se empenhando seja em aprofundar ou em liberar a intimidade do eu, seja em descobrir nas operações do sujeito do conhecimento as condições de possibilidade da experiência verdadeira. Sem dúvida, no *Cogito* cartesiano estas duas direções já são implicadas, já que se pode acentuar preferencialmente ou sua relação ao eu, à pessoa, ou sua relação ao pensamento universal que ele veicula. Mas essas direções só são nitidamente traçadas a partir de Kant e Maine de Biran, que se situam, cada um, numa intenção primeira bem diferente, as quais estão na origem das duas correntes entre as quais se dividem as filosofias reflexivas.

Entretanto, é preciso tomar o cuidado de não separá-las. É da solidariedade entre elas que depende uma justa concepção das relações entre a consciência e a razão. Ainda

que a análise biraniana tenha fracassado em fazer as formas e as categorias do conhecimento objetivo saírem da experiência do fato primitivo, e ainda que tenha falhado em garantir seu valor, ela no entanto favoreceu um estudo reflexivo da consciência sensível e da percepção, enquanto que, por outro lado, a consciência transcendental — com suas exigências de objetividade — impediu que os atos e os fins do eu concreto se furtassem aos imperativos e às normas do pensamento racional. Perseguir, antes de tudo, a análise reflexiva no nível do sujeito do conhecimento e de suas operações constituintes mostrou-se eficaz e benéfico para aprofundar o que nós poderíamos chamar de as categorias da personalidade. Desde que a razão não é mais considerada como transcendente à consciência, desde que ela se tornou solidária a um progresso da reflexão, não se teme mais o divórcio entre o pensamento racional e uma vida interior do eu que, sem seu contrapeso, facilmente escorregaria para o precipício do incomunicável e do irracional. O ofício da reflexão não consiste em traçar os limites externos entre ambas, a intimidade da consciência e a universalidade da razão.

Desde então, uma vez que a análise reflexiva deve — sem romper sua unidade — se revelar capaz tanto de constituir uma teoria do saber quanto de abrir ao eu o caminho da posse de si e do conhecimento, não há motivo para nos espantarmos que ela tenha sido desenvolvida em uma ou outra de suas intenções. Para a teoria do saber, seu programa poderia perfeitamente se encaixar na fórmula com a qual Alain resumiu a ambição de Jules Lagneau: “Encontrar no menor objeto pensado todo o Pensamento” (*Recordações de Jules Lagneau*, p. 136)<sup>5</sup>. Com efeito, Lagneau se aplicava

obstinadamente a tal propósito, pela análise da percepção, da lembrança ou do sentimento, sempre encontrando pela razão reflexiva as formas e as normas de um pensamento supra-empírico tanto quanto supra-pessoal, sempre denunciando a ilusão que nos incita a crer que haja fatos imediatamente percebidos em sua verdade e, particularmente, fatos psicológicos, já que o fato é, em alguma medida, construído e que “nós não observamos os supostos fatos psicológicos: nós os traçamos ao observá-los” (*Escritos de Jules Lagneau reunidos aos cuidados de seus discípulos*, p. 351)<sup>6</sup>. Igualmente, este programa tinha sido, antes de Lagneau, aquele de Lachelier, que considera simultaneamente Kant e Maine de Biran, e que demonstra pela análise da extensão e da percepção, a imanência à consciência sensível de uma consciência intelectual, a única qualificada para converter o fato em direito. Se nós não encontramos na consciência sensível a garantia ou a fonte desta ligação necessária entre os fenômenos, sem a qual o juízo de existência fica sem apoio, “é preciso então que haja em nós, antes de qualquer experiência, uma ideia daquilo que deve ser, um *esse*<sup>7</sup> ideal — como o queria Platão — que seja para nós o modelo e a medida do *esse* real” (*Do fundamento da indução. Seguido de: Psicologia e metafísica*, p. 157).<sup>8</sup> É ainda a este projeto que Brunschvicg permanece fiel, o ampliando, quando ele se dirige à história das ciências e de seus conceitos para entender a natureza de uma reflexão que deverá atestar ao mesmo tempo a permanência das exigências racionais e sua flexibilidade necessária para uma construção mais exata do universo; é assim que ele define, de acordo com esta perspectiva, o programa “de uma composição analítica em que o dinamismo constitutivo da inteligência

se verifica por aquilo mesmo que se exerce” (p. *O progresso da consciência na filosofia ocidental*, p. 620)<sup>9</sup>; é assim que ele segue a elaboração dos conceitos matemáticos e físicos a partir da experiência e das resistências que ela opõe às deduções do pensamento racional (conferir *Etapas da filosofia matemática* e também *Causalidade física e experiência humana*)<sup>10</sup>.

Assim, de diferentes maneiras, enquanto que o idealismo crítico de Kant — orientado para a justificação da ciência — tinha, em alguma medida, negligenciado a análise da percepção e da função espacializante — o que arriscaria romper a continuidade entre o exercício do pensamento no nível do conhecimento sensível e no nível do conhecimento científico — as filosofias reflexivas, no pensamento francês, não deixaram de situar a ação do sujeito nas formas elementares do saber.

Deseja-se, entretanto, compreender: por que o intelectualismo dessas filosofias não esgota as possibilidades da análise reflexiva? Basta nos perguntarmos o que vem a ser, para as filosofias reflexivas francesas, o sujeito. Lagneau fala de um “acerca-do-eu”<sup>11</sup> ou identifica o eu com o sistema dos princípios do saber; Lachelier declara: “Quanto a mim, eu só posso conceber um sujeito pensante como uma reflexão do pensamento objetivo ou da verdade sobre ela mesma” (*Cartas*, p. 81)<sup>12</sup>; ele atribui mais valor ao pensamento que à personalidade, a qual só pode conhecer a verdade do mundo de uma maneira fragmentada ou parcial. Para Brunschvicg, a inteligência, feita tanto para amar quanto para compreender, deve conquistar a consciência por inteiro e a espiritualizar; mas a inteligência faz prevalecer a unidade e o universal. Entre o sujeito do pensamento que é unidade pura e o indivíduo ligado a um

organismo e solidário do universo, que espaço há para um eu que poderia reivindicar um estatuto próprio? É preciso não confundir “vida interior” com “vida espiritual”. Do sujeito pensante de Lachelier, de Lagneau, de Brunschvicg, podemos dizer o mesmo que Lachièze-Rey — que tanto contribuiu na França para aprofundar a significação da análise reflexiva no criticismo — escreveu a respeito da consciência transcendental em Kant, que é “literalmente um puro nada enquanto consciência de si, isto é, enquanto que encerrando uma luz interior que a revelaria a ela mesma” (*O idealismo kantiano*, p. 26)<sup>13</sup>.

Nós devemos então nos perguntar se a análise reflexiva, sem nada renegar da consciência transcendental, está apta a se apropriar das experiências mais concretas às quais o destino do eu é solidário: é a linha especificamente biraniana da filosofia reflexiva.

É verdade que o sentimento do eu em Maine de Biran não exprime a verdade total de nosso ser e que o plano superior da vida do espírito comporta um apagamento do eu ou o seu abandono; apesar disso, só saberíamos contestar a análise do “fato primitivo” apoiados sobre a consciência imediata de uma ligação entre um ato do sujeito e a resistência por ele encontrada ao abrir o caminho — no começo do século XIX — às pesquisas e às doutrinas, cuja história pode-se acompanhar a partir de então: todas, de alguma maneira, tendem a promover uma consciência de si à qual não faz falta esta dimensão de intimidade que está ausente da consciência transcendental do criticismo. Da parte das filosofias contemporâneas da existência, haveria uma evidente

ingratidão em ignorar sua dívida para com aquele que Ravaisson chamava “o reformador da filosofia na França”.

Sem dúvida o impulso das experiências existenciais conduziu a uma depreciação da análise reflexiva como demasiadamente permeada pelo intelectualismo. Mas não caberia a esta análise fazer passar para o plano da consciência clara e [para o plano] do universal as experiências que se apresentam antes de tudo em sua singularidade e em sua irreduzível contingência? Ela desempenharia assim uma função que é aquela da própria filosofia: avançar tão longe quanto possível na análise da alma humana, não a ponto de conhecê-la ao modo de um objeto, mas para descobrir até no puro elemento passional algum consentimento da consciência e já uma causalidade anunciando a liberdade. O campo que se abre desta maneira diante do método reflexivo transborda o quadro que pareceria, de início, lhe ser reservado. À análise das normas reguladoras do conhecimento e da ciência se acrescentam a apropriação das experiências e dos dados que toda ética deve compreender sob pena [das acusações] de ineficiência e de irrealismo. Nessas regiões da alma e da sensibilidade que o intelectualismo negligenciava, na passividade da qual elas pareciam sofrer, a reflexão surpreende atos e operações que a consciência não pode rejeitar.

### FECUNDIDADE DO MÉTODO REFLEXIVO

É assim que a análise reflexiva tornou possíveis um deslocamento, um aprofundamento interno dos problemas permanentes do pensamento, o que é a marca própria do

progresso em filosofia. A oposição entre natureza e liberdade muda de sentido quando a liberdade não é mais procurada nem numa causalidade atemporal transcendente à causalidade no mundo dos fenômenos, nem nas lacunas do determinismo, nem na imitação de uma ordem inteligível oposta às vicissitudes do mundo sensível, mas sim no progresso de uma experiência interior que não é nada menos que um incessante retorno reflexivo do eu sobre seus atos para verificar os graus e a qualidade de uma causalidade espiritual da qual não se pode querer — sem cair num absurdo — que ela imediatamente se desembarace, em sua pureza, das paixões e do instinto. Um filósofo contemporâneo, Paul Ricoeur, que domina igualmente o método fenomenológico e o método reflexivo, conjuga-os demonstrando em sua *filosofia da vontade*<sup>14</sup>, por meio de análises pacientes e perspicazes, que aquilo que no homem é voluntário se enraíza no involuntário; ele desata um a um os laços de um e de outro; ele chega mesmo a provar, deste modo, que a investigação reflexiva pode arrancar seus segredos da psicologia que se tem denominado psicologia das profundezas e aí descobrir os primeiros indícios de uma causalidade que o eu não pode deixar de assumir. Por meio de tais trabalhos se torna manifesta a complementaridade da análise reflexiva aplicada à ordem do conhecer e da análise reflexiva aplicada ao domínio da ação. Seria necessário que uma teoria crítica do saber colocasse em primeiro plano no “Eu penso” sua função de objetividade e de verdade para evitar que pesquisas com a atenção imediatamente voltada para as formas concretas da experiência interior não fossem complacentes com um irracionalismo estéril.

Pelas mesmas razões, parece que o método reflexivo, não tendo mais a preocupação de reconciliar o mal ou a imperfeição com a ordem do mundo e de se colocar de acordo com os postulados de uma metafísica segura da unidade do todo e do Ser, se revela capaz de abordar diretamente o estudo dos sentimentos que são a matéria de uma filosofia moral. Ela substitui a ideia de uma responsabilidade sempre inteira, correlativa de uma liberdade sempre disponível, pela análise de uma experiência da culpa<sup>15</sup> ou da culpabilidade que não se detém nas fronteiras da consciência clara e não se fecha sobre a relação em torno de uma causalidade perfeitamente transparente a si. A experiência reflexiva substitui a ideia de um mal imputável unicamente à finitude das criaturas, à sua limitação, à privação da qual elas sofrem pela análise de um mal que tem suas raízes no coração humano, na solidão, na indiferença das consciências umas em relação às outras. A análise reflexiva substitui uma moral em que a ineficácia é tão visível que ela se limita a opor a dignidade do dever a tudo o que procede da natureza, pela veracidade de uma experiência que descobre, nas tendências e nos desejos, uma aspiração que uma ética concreta pode colocar a serviço da tendência pura.

Portanto é verdade que, em todos os domínios em que o espírito se revela como criador, a reflexão é chamada a encontrar os atos que são dissimulados e recobertos pelas obras desde o momento em que elas, vivendo sua própria vida, são como que destacadas das operações das quais elas são o produto: trata-se, para a reflexão, de colocar em evidência a relação íntima do ato e das significações nas

quais ele se objetiva. Longe de ignorar que o espírito deve, em todas as ordens, primeiramente produzir uma obra<sup>16</sup>, se produzir na história e numa experiência efetiva para apoderar-se de suas possibilidades mais profundas, a análise reflexiva revela toda sua fecundidade surpreendendo o momento em que o ato espiritual se investe no signo que, no mesmo instante, apresenta o risco de voltar-se contra ele. O pensamento simbólico não simboliza um pensamento já completo por si e certo de si: ele é, de preferência, em diferentes graus e de diversas maneiras, a forma do sulco no qual se inscreve, para se conhecer e se realizar, o ato espiritual. Ora, desde que se afrouxe o laço entre o ato e a significação que parece pertencer ao mesmo corpo que a obra, a função da subjetividade transcendental parece fiar-se inteiramente no olhar que lhe dá acesso aos valores, às essências, às significações objetivas. É neste ponto que conviria fixar a diferença entre os atos da subjetividade transcendental na análise fenomenológica e os atos da consciência constituinte na filosofia reflexiva. Quanto a isto, o importante seria perguntarmos se, mais do que à vida real dos atos apoderados em sua origem e em sua primeira aparição, a análise fenomenológica não estaria voltada, de preferência, para adiante ou para além da própria intenção, ou seja, à significação já destacada do ato originário; ao passo que a análise reflexiva, se apropriando dos atos da consciência criadora, não é a duplicação estéril desta, mas visa a uma conquista da interioridade espiritual a partir das significações efetuadas, sempre solidárias, em alguma medida, do tempo, do espaço, da linguagem, da história. Ora, estas significações objetivadas, prisioneiras de um contexto social

ou petrificadas nos cânones, solicitam adesão das consciências, mas suscitam ao mesmo tempo sua rivalidade, seu dilaceramento, sua incompreensão recíproca. É por isto que a reflexão não pode somente retornar à interioridade: ela é também progresso rumo à unidade, porque ela identifica como fonte de todos os símbolos um mesmo ato que parece se desmembrar em busca dos meios de expressão que ele não pode evitar se dar.

É de fato esta direção de pensamento que representa nos nossos dias Gabriel Madinier: em seu estudo sobre a história da filosofia francesa de Condillac a Bergson (este é o subtítulo de seu livro: *Consciência e movimento*<sup>17</sup>), ele se detém particularmente na análise da consciência reflexiva em sua ligação com o esforço, em Maine de Biran, em Lachelier, em Lagneau, com o desígnio de estabelecer suas conclusões pessoais e de provar que o espírito, tanto para se conhecer quanto para se produzir em significações, deve necessariamente se desdobrar, se deixar envolver pelos signos, aceitar uma certa exterioridade em relação a si, controlando-a, e “conhecer espacializando”. Retomadas e enriquecidas numa outra obra: *Consciência e significação*<sup>18</sup>; aprofundadas em um estudo perspicaz sobre as “implicações da reflexão”, estas conclusões devem todo seu alcance à análise reflexiva: ela se exerce graças a esta tensão, a esta dualidade que surge em um ato tênue de se investir nos símbolos, sem neles se perder, e de aceitar — espiritualizando-a — a colaboração dos signos ou do espaço. Assim a filosofia reflexiva se anexa ao pensamento simbólico e às relações múltiplas entre as intenções significadoras e os modos significantes. Ela define e justifica sua oposição a uma filosofia da intuição que se

esforça para renunciar a todos os símbolos na medida em que eles correspondem a uma intrusão do espaço em uma duração que, assim, fica destituída de sua pureza. Não que a análise reflexiva não tenha, ela também, a ambição de recuperar os atos puros, mas ela sabe que só pode fazê-lo por meio dos signos nos quais eles liberam sua significação.

### RESPOSTA A UMA OBJEÇÃO

No entanto, considerando-se que a filosofia reflexiva deve se limitar a recolher os atos da espontaneidade intelectual ou prática, que ela deve renunciar à incondicionalidade e ao absoluto, sustentar-se-á que ela não é e não pode ser uma filosofia estéril? Se ela só pode se apoiar sobre os atos do sujeito, ela não permanece afetada por uma relatividade invencível? Se ela permanece prisioneira da imanência que se inscreve em seu método, não lhe falta uma justificação suprema? Privados de toda garantia transcendente, o método reflexivo e as filosofias dele procedentes não permanecem, contra sua vontade, no nível de um humanismo que tem muita dificuldade em salvaguardar a autoridade da consciência transcendental? Não é preciso, em definitivo, apoiar o transcendental sobre o transcendente, e voltar deste modo a uma reflexão na qual é o Ser que se reflete nas aspirações e nas normas de uma consciência finita?

Por uma tendência invencível, o espírito humano se inclina a relacionar a uma fonte estrangeira toda ideia, toda invenção que lhe parece ultrapassar suas próprias forças, e

mais ainda quando esta ideia, esta invenção, o surpreendem ou se apresentam como um jorrar envolto em mistério. Naquilo de que a consciência individual se declara incapaz, naquilo que está além de seus desejos ou de seus interesses, naquilo que a eleva a um plano em que lhe é requerido que ela se renuncie, nisso tudo ela enxerga espontaneamente o indício de sua participação numa transcendência, ou um dom desta transcendência e como uma graça que lhe é concedida. Mas a reflexão aceita e endireita ao mesmo tempo esta perspectiva, conservando e ressaltando a distinção entre sujeito puro e eu individual.

Que dizem, então, cada um em sua linguagem, os mestres da filosofia reflexiva? Quando Lagneau declara (*Escritos de Jules Lagneau*<sup>19</sup>, p. 297) que “a filosofia é a reflexão que chega ao reconhecimento de sua própria insuficiência e da necessidade de uma ação absoluta a partir de dentro”, que quer ele dizer senão que a reflexão convoca e supõe uma decisão interior por meio da qual o eu individual abdica toda pretensão e se subordina a uma consciência intelectual que se faz juiz de si e de todo o resto? Quando Jules Lachelier (*Psychologie et métaphysique*<sup>20</sup>, p. 157) escreve que “a ideia que deve nos servir para julgar tudo o que nos é dado não pode ela mesma nos ser dada: que resta, senão que ela se produza ela mesma em nós, que ela seja e que nós mesmos sejamos, enquanto sujeito intelectual, uma dialética viva?”, não quer ele fazer recordar que na autoposição do ato em que o sujeito puro se constitui a reflexão está temporariamente interrompida? Quando Brunschvicg, no *Progresso da consciência na filosofia ocidental*<sup>21</sup> (p. 357), falando de Fichte, cita o

“texto capital na *Doutrina da ciência*<sup>22</sup> e na história do pensamento humano” onde Fichte define os juízos téticos; quando ele escreve (ibidem): “Tal é, portanto, o ponto onde a reflexão crítica chega com Fichte: em vez de constatar simplesmente uma síntese no conhecimento ou de traçar brutalmente no ser uma alternativa, ela penetra até a ação propriamente dita que é posição de uma tese”, que quer ele dizer, senão que a consciência reflexiva se coliga e se efetua pela posição do eu puro, e que sendo então, em sua totalidade, afirmação e certeza incondicional, ela não se encontra numa posição diminuída, numa situação de inferioridade, por ela não se fundar sobre um infinito em ato numericamente distinto da tese inteiramente espiritual que é seu princípio?

Certamente, esta afirmação originária não nos garante o triunfo do espírito no mundo. Ademais, é na recusa de esperar do mundo uma promessa de sucesso que reside a força e a autoridade da afirmação tética. Pois o que se exprime por ela, o que se diz por ela, e, portanto, por cada uma das consciências particulares em que ela encontra uma linguagem, é um ato que bem pode se traduzir por acontecimentos no universo, mas que só se compreende a si mesmo por sua oposição ao mundo, na inquietude — que renasce incessantemente — de uma diferença entre o eu puro e o ser empírico. Apoiada na afirmação originária, a duplicação reflexiva está sempre na origem de uma regeneração da consciência de si. Se todos os imperativos do pensamento e da ação procedem da afirmação tética, é porque ela mesma é o imperativo supremo e porque ela funda a unidade da relação que as consciências individuais mantêm com seu princípio. Além disso, depois que a reflexão relacionou a organização

do mundo e as determinações do ideal aos atos da consciência constituinte, como poderia o espírito, de outro modo que não em sonho, se ver como um momento da história e assistir, se ousarmos dizer, à sua própria evolução? Todavia, a eternidade imanente, a eternidade intrínseca solidária ao ato reflexivo não pode faltar àqueles que a questionam em nome do desinteresse por si e da busca da verdade.

### CONCLUSÃO

É, portanto, assim parece, que é permitido falar, de modo justo, de uma filosofia reflexiva, não para designar um sistema fechado, confrontado com sistemas rivais, mas para caracterizar a forma comum às análises destinadas a colocar em evidência os atos imanentes às significações e, por trás deles — em que predomina sua diversidade qualitativa e sua renovação histórica — o ato reflexivo pelo qual o espírito se assegura de sua incondicionalidade e de sua igualdade a si, ambas sustentadas e implicadas por toda afirmação que venha a subordiná-los a uma transcendência, de tal modo que, se nós afetamos o ato reflexivo originário com um caractere contingente, nós nos abtemos da possibilidade de afirmar o além do qual pretender-se-ia que este ato fosse, de alguma maneira, derivado. Daí vem a reserva que se impõe a filosofia reflexiva em relação a todas as asserções que transitam pela primeira certeza e, no entanto, somente têm seu crédito assegurado pela ação pura envolvida nesta certeza. Enquanto que as doutrinas de inspiração realista visam a uma adequação real da consciência e do Ser que é

seu princípio, uma filosofia da interioridade reflexiva só alcança a verdade que está no ápice da reflexão para imediatamente medir a distância que incessantemente renasce entre esta afirmação primeira e sua eficácia no mundo. Essencialmente ligada ao método reflexivo, a ascese racional que limita as ambições de uma filosofia especulativa se prolonga — ao encontro da natureza, da vida, da pluralidade das consciências — pela alternativa moral, pela ascese prática.

---

---

## NOTAS

<sup>1</sup> (N.T.) Este artigo foi publicado pela primeira vez no volume XIX da *Encyclopédie française*, em 1957. Posteriormente, ele foi incluído na obra *L'expérience intérieure de la liberté*, de Jean Nabert, publicada em 1994 pela Presses Universitaires de France (PUF). Esta tradução foi devidamente autorizada pela PUF no dia 26/03/2013.

<sup>2</sup> (N.T.) Professora Assistente na Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Doutoranda em História da Filosofia Contemporânea pela UNICAMP.

<sup>3</sup> (N.T.) Professora Titular da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) e Livre-docente da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Especialista na obra de Walter Benjamin, atua em temas como narração, constituição do sujeito e distância hermenêutica nas fronteiras entre filosofia, história e teoria literária.

<sup>4</sup> (N.T.) BRUNSCHVICG, Léon. *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, obra publicada pela Alcan (Paris) em 1927, ainda sem tradução para a língua portuguesa.

<sup>5</sup> (N.T.) ALAIN. *Souvenirs concernant Jules Lagneau*. Paris: Gallimard, 1925, obra ainda não traduzida para a língua portuguesa.

<sup>6</sup> (N.T.) COLLECTIF (auteur). *Écrits de Jules Lagneau réunis par les soins de ses disciples*. Paris: Union pour la vérité, 1925, obra ainda não traduzida para a língua portuguesa.

<sup>7</sup> (N.T.) Verbo ser/estar (latim).

<sup>8</sup> (N.T.) LACHELIER, Jules. *Du fondement de l'induction suivi de Psychologie et métaphysique (1898)*. Paris: Alcan, 1924, ainda não foi traduzido para a língua portuguesa.

<sup>9</sup> (N.T.) BRUNSCHVICG, Léon. *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Paris: Alcan, 1927, ainda sem tradução para a língua portuguesa.

<sup>10</sup> (N.T.) BRUNSCHVICG, Léon. *Les Étapes de la philosophie mathématique*. Paris: Alcan, 1912. BRUNSCHVICG, L. e também *Causalité physique et l'expérience humaine*. Paris: Alcan, 1922. Nenhuma das duas obras está disponível em língua portuguesa.

<sup>11</sup> (N.T.) A expressão em francês é “*sur-moi*”, que literalmente seria “sobre-mim”, expressão que em língua portuguesa pode soar ambígua. Optamos, assim, pela tradução menos literal “acerca-do-eu”.

<sup>12</sup> (N.T.) Cf. LACHELIER, Jules. *Oeuvres*. 2 vols. Paris: Alcan, 1933. Não há disponível tradução em português.

<sup>13</sup> (N.T.) LACHIÈZE-REY, Pierre. *L'idéalisme kantien*. Paris: Vrin, 1931, obra ainda não traduzida para a língua portuguesa.

<sup>14</sup> (N.T.) Obra de Paul Ricoeur em dois volumes, sendo o segundo composto de dois tomos. Certamente Nabert está fazendo alusão ao Volume I, intitulado *Le volontaire et l'involontaire*, publicado em 1950 pela Aubier (Paris). Não há tradução para o português até o momento. Em 1966 a Northwestern University Press publicou uma tradução em língua inglesa sob o título *Freedom and nature: the voluntary and the involuntary*.

<sup>15</sup> (N.T.) O termo em francês é *faute*, que significa culpa e responsabilidade.

<sup>16</sup> (N.T.) O termo em francês é *oeuvrer*, verbo difícilimo de traduzir para o português mantendo o sentido que ele possui em francês.

<sup>17</sup> (N.T.) MADINIER, Gabriel. *Conscience et mouvement: eitude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*. Paris: PUF, 1938. Obra não se encontra traduzida para o português.

<sup>18</sup> (N.T.) MADINIER, Gabriel. *Conscience et signification: essai sur la réflexion*. Paris: PUF, 1953. Obra não se encontra traduzida para o português.

<sup>19</sup> (N.T.) COLLECTIF (auteur). *Écrits de Jules Lagneau réunis par les soins de ses disciples*. Paris: Union pour la vérité, 1925, obra ainda não traduzida para a língua portuguesa.

<sup>20</sup> (N.T.) LACHELIER, Jules. *Du fondement de l'induction suivi de Psychologie et métaphysique* (1898). Paris: Alcan, 1924, ainda não foi traduzido para a língua portuguesa.

<sup>21</sup> (N.T.) BRUNSCHVICG, Léon. *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Paris: Alcan, 1927, ainda sem tradução para a língua portuguesa.

<sup>22</sup> (N.T.) Nesta passagem citada por Nabert, Brunschvicg provavelmente está se referindo ao livro *A doutrina-da-ciência de 1794*, que costuma ser considerada a obra máxima de Fichte. Cf. FICHTE. *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1992, (Coleção Os Pensadores).

# NORMAS EDITORIAIS

## POLÍTICA EDITORIAL

A Revista IDEIAÇÃO, do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia, é uma publicação semestral que, com o apoio da editora da Universidade Estadual de Feira de Santana, publica textos originais de Filosofia, ou de abordagem ou relevância filosófica, na forma de artigos, traduções, resenhas ou entrevistas. Além de seu formato impresso, a Revista também é publicada na versão on-line, permitindo o seu livre acesso imediato e gratuito.

## INFORMAÇÕES AOS AUTORES

Submissão dos trabalhos: São aceitos trabalhos redigidos em Português, Francês, Espanhol e Inglês. A extensão de traduções, resenhas e entrevistas pode variar conforme acordo prévio com a equipe editorial. Os artigos devem ter extensão máxima de 50.000 caracteres com espaço (extensão média de 18 páginas), contando com notas e referências. Todos os trabalhos devem ser encaminhados em versão Word 97-2003, editados com fonte Times New Roman, tamanho 12, espaçamento entre linhas 1.5, sem espaçamento entre parágrafos, sem paginação. Os trabalhos devem ser enviados para [nef@uefs.br](mailto:nef@uefs.br), acompanhados de ofício do autor no qual este solicita aos editores a publicação de seu texto na Revista. O artigo deve seguir a seguinte seqüência: título; nome, seguido de nota de rodapé com vínculo acadêmico/

profissional e endereço eletrônico; resumo, de no máximo 200 palavras; até 5 palavras-chave; abstract; até 5 keywords; texto; referências.

Formatação dos textos: As citações com mais de 3 linhas são destacadas do corpo do texto, com recuo esquerdo de 4.0 cm, espaçamento entre linhas simples, fonte: Times New Roman, tamanho 10. A primeira menção de uma obra no texto deve vir seguida do ano da edição utilizada, tal como constará nas referências. As referências de citações devem ser apresentadas no corpo do texto e seguir o modelo “AUTOR, data, página”. As notas de rodapé devem ser exclusivamente explicativas, e não de referências, e seu uso deve ser evitado ao máximo. Quando houver citação em nota de rodapé, ela também deve seguir o modelo “AUTOR, data, página”. O uso do itálico deve se restringir a nomes de obras e palavras estrangeiras e, muito excepcionalmente, ser usado para ênfase. As referências finais, dispostas em ordem alfabética pelo sobrenome do primeiro autor, editadas sem parágrafo, com espaçamento simples na mesma referência e duplo entre referências, devem obedecer à seqüência a seguir, conforme o caso:

— Livros

SOBRENOME, Iniciais dos primeiros nomes. *Título*. Cidade: Editora, Ano da edição utilizada.

— Artigos em Periódicos

SOBRENOME, Iniciais dos primeiros nomes. Título. In: *Título do Periódico*. Cidade, volume, número, período e ano, páginas.

— Coletâneas e capítulos de livros  
SOBRENOME, Iniciais dos primeiros nomes (do autor).  
Título. In: SOBRENOME(S) e NOME(S) ABREVIADO(S)  
DO(S) ORGANIZADOR(ES). *Título do Livro*. Cidade: Editora,  
Ano da edição utilizada, páginas.

Sistema “duplo-cego” de pareceristas: Assim que os trabalhos são recebidos pelos editores, são encaminhados ao Comitê executivo, responsável por avaliar se os textos se adequam ao escopo da Revista. Feita esta primeira avaliação, sendo deferidos os trabalhos, estes são encaminhados a dois pareceristas, conforme o sistema “duplo-cego”: nem os pareceristas são informados sobre os nomes dos autores, nem estes sobre os nomes daqueles. Os pareceres podem: aprovar o trabalho; não aprová-lo; aprová-lo com a condição de que modificações sejam nele realizadas. Neste último caso, o trabalho volta ao autor que, por sua vez, terá um pequeno prazo para proceder às correções.

Revisão: Após o envio da versão final do trabalho, este ainda passará pela equipe revisora da Revista, que indicará eventuais incorreções técnicas, gramaticais ou de conformidade às normas de formatação do texto.

Autoria: Todo o conteúdo dos trabalhos, incluindo referências, citações, imagens, gráficos e demais dados publicados, são de exclusiva responsabilidade dos autores e não refletem as opiniões da equipe editorial da Revista.