

ISSN 1982-7491

FILOSÓFICAS

BRILHANTES

Revista Acadêmica de Filosofia
Universidade do Estado
do Rio Grande do Norte
Campus do Sítio
Cassiporã - RN

Ano 3 • Nº 2 • Jul/Dez 2010

incumbem a pesquisa • análise acadêmica • desenvolvimento da cultura
dilemas • democratização do saber filosófico



TRILHAS FILOSÓFICAS

ANO III, NÚMERO 2, JUL.-DEZ. 2010

**Revista Acadêmica de Filosofia
Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó – RN**

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE - UERN

Reitor

Milton Marques de Medeiros

Vice-reitor

Aécio Cândido de Sousa

Pró-reitor de Administração

Lauro Gurgel de Brito

Pró-reitora de Recursos Humanos e Assuntos Estudantis

Joana D'arc Lacerda Alves Felipe

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-graduação

Pedro Fernandes Ribeiro Neto

Pró-reitor de Ensino de Graduação

João Batista Xavier

Pró-reitor de Extensão

Francisco Vanderlei de Lima

Diretora do Campus Caicó

Maria Reilta Dantas Cirino

Coordenador do Curso de Filosofia

José Francisco das Chagas Souza

Capa

Luli Esteves

Revisão

Dax Moraes

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus Caicó - UERN

Rua André Sales, nº. 667, Paulo VI - Caicó-RN - CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

Como citar este número

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. **Trilhas Filosóficas** – Revista Acadêmica de Filosofia, Caicó, ano III, n. 2, páginas do artigo, jul.-dez. 2010. ISSN 1984-5561.

Disponível em: < url completa >. Acesso em: dia mês ano

TRILHAS FILOSÓFICAS

Publicação do Curso de Filosofia do Campus Caicó/UERN (Caicó-RN)
e do Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação (UERN)

Editor responsável

Dax Moraes (UERN)

Conselho editorial

Dax Moraes (UERN)
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
Guilherme Paiva de Carvalho Martins (UERN)
João Batista Xavier (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)
Marcos de Camargo von Zuben (UERN)
Telmir de Souza Soares (UERN)

Conselho científico

Anadja Marilda Gomes Braz (UERN)
Antonio Jorge Soares (UFERSA)
Antonio Lisboa (UFRN)
Emmanuel Appel (UFPR)
Filipe Ceppas (UFRJ)
Gustavo Caponi (UFSC)
João Maria Pires (UERN)
José Gabriel Trindade Santos (UFPB)
Luis Benedicto Lacerda Orlandi (UNICAMP)
Maurício Rocha (UERJ, PUC-Rio)
Miroslav Milovic (UNB)
Nythamar de Oliveira (PUCRS)
Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)
Roberto Lima (UFRN)
Rossano Pecoraro (UFPI/CAPES)
Sílvio Gallo (UNICAMP)
Ulysses Pinheiro (UFRJ)

SUMÁRIO

Apresentação	7
ARTIGOS	
“Por que ser professor de filosofia?” – alguns desafios Roberto Rondon	11
Oficina de filosofia: sensibilização, reflexão e diálogo Luís Gustavo Guadalupe Silveira; Leonardo Lana de Carvalho	22
Deleuze, a imagem do pensamento e a literatura Caio Augusto Teixeira Souto	33
O engano de Swann: a relação entre amor e arte na <i>Recherche proustiana</i> Theo Machado Fellows	49
O “acontecimento” segundo a história Gustavo Chataignier Gadelha	65
Foucault, Agamben e Deleuze: relações entre vida e política Juliana Merçon	87
A crítica de MacIntyre à teoria da justiça de Rawls José João Neves Barbosa Vicente	102
Teorias objetivas e harmonia: a unidade e a forma do mundo Aimberê Quintiliano	113
TRADUÇÃO	
“Leis da natureza”, de Charles Sanders Peirce José Renato Salatiel	133

Apresentação

Apresentamos aos leitores da *Trilhas Filosóficas* o segundo número de 2010 que completa o terceiro ano de edição da revista que se consolida como importante veículo de difusão das pesquisas em filosofia, publicada sob a responsabilidade do curso de filosofia da UERN de Caicó (RN) e do Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação

Agradecemos o apoio institucional da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da UERN e a divulgação das chamadas à Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – ANPOF, bem como a todos os nossos conselheiros, pareceristas e, em especial, aos autores dos textos publicados nesta edição.

Como proposto em sua linha editorial, encontra-se nesta edição dois textos que tratam do ensino de filosofia. Um deles, a partir de uma abordagem crítica que tem como ponto de apoio o pensamento de Herbert Marcuse, Roberto Rondon discute o papel do professor de filosofia sob uma perspectiva que, se não restringe sua importância diante das dificuldades inerentes ao ensino de filosofia na atualidade, tampouco afirma a visão oposta que superestima os poderes do professor, mostrando que a docência em filosofia no ensino médio deve levar em conta a realidade vivida dos alunos em conjunto com as demandas mais gerais da sociedade atual, destacando um papel ativo do professor no processo de ensino. Em outro texto, com uma abordagem mais aplicada, Luís Gustavo Guadalupe Silveira e Leonardo Lana de Carvalho relatam uma experiência no ensino de filosofia para adolescentes e apresentam uma proposta metodológica que leva em conta a sensibilização, a reflexão e o diálogo crítico e participativo como elementos imprescindíveis para a qualidade do ensino de filosofia.

Outros dois artigos buscam aproximar a filosofia da literatura. O primeiro, de autoria de Caio Augusto Teixeira Souto, toma como referência o pensamento de Giles Deleuze para enfatizar a importância e o poder da literatura quanto a sua capacidade em produzir uma nova imagem do pensamento que supera um modo de pensar canônico presente na tradição ocidental que se baseia na recongnição, no pensar como busca do verdadeiro. Segundo o autor, de modo diferente, as análises que Deleuze faz da literatura de Proust, Sade, Masoch e de Kafka nos indicam uma nova imagem do pensamento como criação, como crítica e clínica ou ainda como agenciamento de poderes múltiplos. Theo Machado Fellows, em outro

artigo, analisa as relações entre amor e arte presente na obra maior de Proust *Em busca do tempo perdido*. Tomando como referência Schopenhauer, Beckett e Artaud, apresenta um olhar original sobre os impasses do amor presente na *Recherche* proustiana, destacando que não obstante o fato de o amor não encontrar a verdade, não atingir seus fins, ele, assim como a arte, é ainda o espaço de comunicação, mesmo que seja a comunicação de uma singularidade, de uma solidão.

Outro conjunto de artigos trata de pensar os campos da história, da política e da vida. Gustavo Chataignier Gadelha critica certa noção de acontecimento presente na filosofia francesa contemporânea, notadamente em Foucault e Deleuze. Com referência em uma tradição diversa procura conjugar continuidade e ruptura a partir da categoria de possibilidade. Juliana Merçon apresenta o fenômeno de apropriação política da vida a partir dos diferentes registros de Foucault e Agamben sob a luz do conceito de biopolítica e procura pensar como as noções deleuzianas de singularidade, imanência e devir-minoritário podem constituir um espaço para a criação de “novos possíveis”, ainda que mantenham presentes os paradoxos em torno da vida e da política contemporânea. José João Neves Barbosa Vicente nos apresenta a crítica de MacIntyre à teoria da justiça de Rawls em torno do debate entre liberalismo e comunitarismo no âmbito das discussões da democracia contemporânea. Aimberê Quintiliano discute o problema da unidade do objeto individual e do mundo percorrendo uma tradição diversa que tem na fenomenologia importante centro de reflexão. Partindo de questões de teoria do conhecimento conclui como alternativa à ontologia formal e material uma ontologia fundada na forma harmônica do mundo, unidade que possibilita a vida, tirando daí algumas consequências e implicações para o sentido da vida.

Por fim, José Renato Salatiel torna acessível a excelente tradução, com comentário inicial, da publicação póstuma do artigo “Leis da Natureza” de Charles Sanders Peirce, escrito em 1901, em que o filósofo reafirma sua concepção realista de lei em contraposição ao nominalismo.

Os Editores

“Por que ser professor de filosofia?”

Alguns desafios

Roberto Rondon*

Data de submissão: 27 out. 2010

Data de aprovação: 17 dez. 2010

Resumo

Com a regulamentação do retorno da filosofia ao ensino médio somos colocados diante dos desafios e perspectivas desse ensino nessa região do Nordeste. Além de defendermos uma formação filosófica sólida, apontamos a necessidade de dedicarmos uma atenção especial à formação do licenciado, com todas as contribuições das ciências da educação, que devem ser traduzidas em problemas para entendermos como ensinar e aprender, quais as relações sociais vividas cotidianamente por nós e por nossos alunos, tudo isso traduzido dentro de uma compreensão mais abrangente possível de nosso momento histórico com seus limites e possibilidades, buscando caminhos que possibilitem a nossa intervenção como professores e intelectuais.

Palavras-chave: Ensino de filosofia; Pedagogia Crítica.

Abstract

Concerning the rules of philosophy teaching in high school, we go beyond challenges and perspectives on philosophy teaching on Brazilian Northeast region. Hence, beyond the defense of a solid philosophy upgrading, it's also necessary an special attention focused on the individuals who are being graduated to teach philosophy at schools, including all indispensable know-how of educational sciences, which must be translated in real problems aiming the understanding on how and what must be learnt and taught, what are the social connections involved in relations between teachers and students: all this brought into an wider comprehension of our present time, beyond its limits and possibilities, searching ways which may turn possible our action as teachers and intellectuals.

Keywords: Teaching of Philosophy; Critical Pedagogy.

* Doutor em Fundamentos da Educação. Professor Adjunto na Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Após mais de duas décadas de lutas dos educadores, a Filosofia voltou oficialmente ao ensino médio brasileiro. Ainda que desde os anos 80 do século passado ela estivesse presente em alguns estados e municípios, ou ainda em algumas escolas particulares, não havia a garantia legal, fator fundamental na estrutura escolar brasileira, que garantisse a sua presença nesse nível de ensino.

Essa conquista que nasceu com os primeiros movimentos de professores no início da redemocratização do Brasil, na década citada acima, ganhou força a partir da LDB de 1996, com toda a mobilização dos professores em diversas regiões brasileiras desde então, sendo coroada com a aprovação da Resolução 04/2006 pelo Conselho Nacional de Educação em 16/08/2006 e na Paraíba, na Resolução do CEE 277/2007 de 18/10/2007.

Esse longo processo se iniciou em 1981, ainda na Ditadura Militar, quando a Secretaria de Ensino Superior reuniu vários especialistas em Filosofia para analisar a introdução da disciplina no antigo Segundo Grau.

A Lei 7044/82 permitia que a Filosofia – em conjunto com a Sociologia e a Psicologia – fizesse novamente parte da então chamada “grade curricular”.

A partir disso, vários estados começaram a, gradativamente, recolocar a disciplina em suas escolas, principalmente nos que eram governados pela oposição ao regime. Ao mesmo tempo, algumas instituições particulares a introduziram, principalmente a partir da chegada dos “pacotinhos” filosóficos do método de Matthew Lipman, mais palatáveis para suas diretrizes pedagógicas.

Porém, sem a obrigatoriedade legal, nunca se conseguiu uma permanência mais consistente, ficando sua presença sempre a mercê da “vontade política” dos governantes de plantão.

O fator positivo foi a introdução do problema e o início da discussão entre os estudantes e professores da necessidade da presença da Filosofia no ensino, o que levou a uma seqüência de lutas e movimentações para que isso acontecesse.

Em diversos estados foram fundadas associações de professores e estudantes que reuniam parte importante dos departamentos de Filosofia das principais universidades brasileiras. Além disso, o mercado editorial, mais livre com o final da ditadura e o abertura em relação à censura,

começou a lançar materiais didáticos da área, como as diversas edições da coleção “Os Pensadores”, vários títulos da coleção “Primeiros Passos” e algumas publicações específicas voltadas ao ensino de Filosofia, muitas delas produzidas por especialistas das universidades.

Essas discussões são levadas até a Constituinte, eleita em 1986, e se estenderam por mais dez anos, durante o processo de elaboração da nossa atual LDB, que modestamente aconselhava a presença de conteúdos de Filosofia e Sociologia no currículo do ensino médio nacional.

Ora, se nos primeiros momentos dessa nossa história foram os departamentos de Filosofia que participaram dessa mobilização, na segunda metade dos anos 90 e nos primeiros anos do século XXI, essa movimentação migrou para os departamentos de Educação, onde os professores de Filosofia ali instalados, geralmente responsáveis pelas disciplinas de Filosofia da Educação é que passaram a tratar da questão.

Os primeiros encontros dessa nova fase, realizados em Brasília e em Piracicaba-SP mostram justamente essa nova “cara” do movimento e das reflexões sobre o tema. De lá para cá esses professores e seus estudos ganharam força teórica, organização política e espaço social.

Hoje temos uma cultura filosófica se constituindo em nossa sociedade. Por mais contraditória que possa parecer essa afirmação numa sociedade dominada pela “profunda” sabedoria emanada dos versos do “beber, cair e levantar”, ou da “Dança do Créu”, temos a presença dos filósofos e filósofas em quadros fixos de programas televisivos como o “Fantástico”, o “Saia Justa”, o “Café Filosófico” e até na nova edição do telecurso da Fundação Roberto Marinho; nas revistas destinadas ao tema; edições de bolso de clássicos da Filosofia a preços módicos; uma linha editorial destinada à produção de obras sobre o ensino de filosofia; além de uma infinidade de sites e blogs na Internet, com produção de autores nacionais e estrangeiros, comunidades no Orkut, e a circulação de milhares de livros na forma de “*e-book*”.

Mas não foi só uma questão de mudança de grupos ou professores que aconteceu, houve também uma nova orientação nos referenciais teóricos quanto ao “se”, “onde”, “o que” e “como” deveria se desenvolver o ensino da disciplina, aliás, discutia-se até se era possível tratar um conhecimento como a Filosofia de maneira “disciplinar”.

Se nos anos 80, quando a grande inspiração pela inserção da Filosofia eram as lutas pela democracia e a transformação da sociedade brasileira, movidos pelo renascimento do sindicalismo, dos movimentos sociais de orientação marxista e católica e da voz da juventude expressa através das

bandas de rock das garagens das grandes cidades brasileiras, eco dos punks e anarquistas da Inglaterra dos anos 70, chegamos aos anos 90 com novas motivações que passam a fazer parte das reflexões dos envolvidos com o tema, que são a construção da cidadania e da inclusão nessa sociedade, dentro dos discursos étnicos, de gênero, entre outros.

Daquele primeiro momento em que se falava de “pensamento crítico”, “emancipação”, “alienação”, “opressão” e “expropriação”, passamos agora para os saberes que tratam da “violência simbólica”, “produção de conceitos”, “rizomas”, “multiculturalismo”, “consenso”, “comunidades de investigação”, entre outros.

Muitos autores chegam até a falar num novo anarquismo pedagógico, inspirados no pensamento de Foucault e Deleuze, mas um anarquismo sem classe social, sujeito ou revolução. Esses conceitos são tomados como meta narrativas vazias do século XX, portanto, obsoletos para a nova sociedade. Desenvolve-se então um anarquismo sem anarquismo, adequado aos novos tempos. Algo como café descafeinado ou cerveja sem álcool.

É claro que com essas provocações não queremos descaracterizar a importância política e histórica desses discursos e práticas, pois foi através deles que conquistamos o direito de entrar novamente nas escolas públicas e privadas desse país para ensinar Filosofia.

A questão que colocamos é se os problemas que nos deparamos nesse novo século são tão diferentes assim daqueles colocados aos “pioneiros” que justifique tamanha mudança na abordagem de nossos problemas e questões.

Afinal, se como afirma John Gray (2008, p. 5),

Estamos longe do mundo de fantasia de apenas uma década atrás, quando gurus da moda falavam sabiamente da economia do conhecimento. Na época, eles nos diziam que os recursos materiais não tinham mais importância – eram as idéias que impulsionavam o desenvolvimento econômico. O ciclo econômico fora deixado para trás, e uma era de crescimento inesgotável havia chegado. Na verdade, economia do conhecimento foi uma ilusão criada pelo petróleo barato e o dinheiro barato, e as expansões econômicas perpétuas sempre terminaram em lágrimas. Isso não é o fim do mundo ou do capitalismo global, apenas a história de sempre.

O que nos afirma então o filósofo inglês é que prosseguimos no capitalismo e na economia baseada nas relações materiais de produção. Ao mudarmos esse foco para um nível simbólico, corremos o risco de nos

esquecermos que as condições objetivas de nossa população, e principalmente nessa parte do Nordeste de onde escrevemos pouco mudaram.

Esta é uma característica forte nos discursos pós-modernos. Para Wood (1999, p. 11),

os pós-modernistas interessam-se por linguagem, cultura e “discurso”. Para alguns, isso parece significar, de forma bem literal, que os seres humanos e suas relações sociais são constituídos de linguagem, e nada mais, ou, no mínimo, que a linguagem é tudo o que podemos conhecer do mundo e que não temos acesso a qualquer outra realidade.

No entanto a vida segue e nós continuamos dentro de uma sociedade com uma organização política “coronelistas”, dominada por dois grupos políticos/familiares; grande parte de nossos trabalhadores desenvolvem jornadas acima do permitido pela legislação, ganhando menos de um salário mínimo por mês; o emprego público continua sendo a grande meta de toda uma geração cujo foco é apenas “prestar concursos” em áreas tão díspares que vão de carcereiro, coveiro, professor, bancário ou qualquer atividade que apareça como promessa de fuga da miséria e estabilidade – mesmo na pobreza – pelo resto da vida; jovens mulheres do interior que, apesar de todas as conquistas objetivas em relação à sua emancipação, continuam sendo vítimas e reprodutoras de uma cultura machista que se mostra no alto índice de gravidez e casamentos na adolescência, nos limitados sonhos de vida e na violência cotidiana por que passam; a intolerância cada vez mais crescente nas igrejas, que se manifesta pelo ódio e pela condenação ao “Outro”, negado como sujeito e tido como demoníaco ou herege e pelas novas formas de culto baseados no apelo à irracionalidade, sempre expressa em altos berros.

No meio disso tudo instalamos a questão primeira a ser respondida: “Por que ser professor de filosofia?”.

De um lado temos a circulação quase infinita de informações e materiais nos espaços que citamos acima, de outro a dura realidade reacionária de nossa sociedade. No meio disso tudo, somos lançados uma vez por semana, “sem eira nem beira”, na frente de classes com até 50 jovens, tendo que justificar, antes de qualquer coisa, o motivo de estarmos ali com um conhecimento que a primeira vista, não tem utilidade nenhuma, pois ainda não está nos vestibulares locais e nem cai nos concursos.

Essa é uma primeira peculiaridade de nossa condição, pois os professores de português e matemática, por exemplo, não passam por esse primeiro desafio de ter que justificar a sua própria presença e do seu conhecimento; nós, sim.

A primeira apresentação que podemos fazer é aquela clássica opção por afirmar “modestamente” que a Filosofia não serve para nada, para no fim de nossa exposição retórica, elevar nosso conhecimento ao “Olimpo” dos saberes.

Outra tentativa é acharmos que somos detentores dos segredos e mistérios do “pensamento crítico” num mundo de alienados. Isso nos dá certa popularidade, pois ao nos colocarmos como contestadores e rebeldes aparecemos como diferentes e “malucões” perante os jovens, mas por outro lado nos isola da tentativa de construirmos projetos comuns com os outros professores, muitos dos quais também compartilham nossas angústias e desejos de transformação, além de desenvolverem atividades e conhecimentos tão ou mais importantes na formação de nossos jovens.

Podemos ainda ser educadores preocupados com questões mais bem vistas como a ética, a cidadania, o meio ambiente ou o consumismo, transformando nossas aulas em defesa dos “Valores”, num exercício quase religioso de conversão de nossos alunos ao “bom” caminho.

Como afirma Grisotto (2002, p. 109): “Não seria de se admirar, que a ética, neste interior, nos trouxesse apenas o legado dos princípios e preceitos morais, que permitiriam às pessoas atitudes melhores e necessárias para a manutenção da ordem existente.”

Temos ainda a mais perversa das opções, que é a “qualificação para o trabalho”, reduzindo o papel da educação a uma simples reprodução das demandas estabelecidas pela burguesia e não um projeto autônomo de constituição de sujeitos livres.

Muitas vezes esses discursos caminham juntos, apregoando a “Ética” aliada ao “Profissionalismo”, tentando difundir, numa velocidade assustadora, a possibilidade de criação de novas formas de vida e sociabilidade até nos mais profundos rincões desse país. A propagação da ideologia do empreendedorismo e do desenvolvimento, gerados pelo trabalho e pela técnica a serviço do mercado – chamado de setor produtivo – vem acompanhada da exigência de que nos adaptemos a qualquer custo, através de “novas atitudes” e do desenvolvimento de nossas “habilidades e competências”, quase que atualizando nossos antepassados das cavernas que tiveram de se adaptar as intempéries naturais para sobreviver no mundo.

O que propomos aqui é uma outra opção. Proposição essa que não pretende em nenhum momento ter o caráter de uma receita ou via única, mas de fornecer questões para a reflexão dos professores e professoras e apontar desafios para os seus próprios projetos.

Isto significa que, apesar das críticas que fizemos acima, é totalmente possível a cada um de nós escolhermos um dos caminhos apresentados. Mas, devemos saber que o risco de neles cairmos numa simples reprodução do atual estado de coisas é grande. Porém, se partirmos do pressuposto da liberdade do professor em traçar sua história, temos que admitir a pluralidade de visões, práticas e discursos, dentro de cada contexto social e cultural.

Porém, se optarmos pelo caminho da crítica à sociedade vigente e a tentativa de transformá-la, poderemos perceber, num primeiro momento, que

a comunicação dos novos objetivos históricos, radicalmente não conformistas, exige uma linguagem que atinja uma população que introjetou as necessidades e valores de seus amos e gerentes e os tornou seus, assim reproduzindo o sistema estabelecido em seus espíritos, suas consciências, seus sentidos e instintos. (Marcuse, 1973, p. 81)

O primeiro desafio então é encontrar uma linguagem adequada à compreensão dos alunos, mas que não se limite ao medíocre universo de suas experiências lingüísticas e pessoais, ou seja, à reprodução do conhecido por eles. É preciso confrontá-los também com outros discursos – clássicos ou contemporâneos – que os levem a perceber novas possibilidades e questionamentos em relação ao estado atual das coisas.

Cabe uma digressão aqui. Não compartilhamos da visão de que os “conceitos” nascem da nossa vontade enquanto filósofos, ou dos consensos estabelecidos em nossas salas de aula. Acreditamos que eles são categorias econômicas e sociais, fruto de nossas relações na história, e “história é a esfera da possibilidade na esfera da necessidade” (Marcuse, 1982, p. 15). Ao mesmo tempo em que estamos socialmente limitados pelas condições estabelecidas pelo “reino da necessidade”, sabemos que o real e suas possibilidades não se esgotam simplesmente nessa condição, mas abrem as portas para novas expressões, pelas múltiplas possibilidades de interpretação e vivência numa mesma situação dada. Para aqueles que optam por uma abordagem crítica, “os conceitos teóricos terminam com a transformação social” (Marcuse, 1982, p. 15).

Um segundo ponto central é a liberdade nos processos educacionais, sem a qual a filosofia se transforma num exercício de transmissão de doutrinas. O que nos leva à constatação, parafraseando Marcuse (1969, p. 241), de que a liberdade individual pressupõe uma sociedade livre, e que, por conseguinte, a libertação autêntica do indivíduo exige a libertação da sociedade. Ocorre aqui uma ampliação do papel do professor que não é mais um simples cumpridor de uma jornada nas escolas. Ainda que ao fecharmos as portas da sala de aula possamos estabelecer um espaço de liberdade, esbarramos sempre nos limites impostos por uma sociedade não livre.

Somos desafiados a adotar a postura de intelectuais nas questões mais amplas da escola e do meio social em que estamos inseridos.

Isto significa ir além de um simples “profissionalismo” que, como afirma Edward Said, é a grande ameaça ao intelectual hoje.

Por profissionalismo eu entendo pensar no trabalho do intelectual como alguma coisa que você faz para ganhar a vida, entre nove da manhã e cinco da tarde, com um olho no relógio e outro no que é considerado um comportamento apropriado, profissional – não entornar o caldo, não sair dos paradigmas ou limites aceitos, tornando-se, assim comercializável e, acima de tudo, apresentável e, portanto, não controverso, apolítico e objetivo. (Said, 2005, p. 78)

Nessa atividade, cabe sempre a procura pela articulação com os outros professores, alunos, enfim, a comunidade escolar, não cabendo aqui os discursos resignados de que “os alunos não querem nada”, “os professores são alienados” ou “a direção é autoritária”, que podem satisfazer nossos egos de sermos os únicos sujeitos críticos no local, mas que objetivamente ajuda bem pouco na transformação dessa condição.

Concordamos ainda com Said quando ele afirma que:

O intelectual não sobe numa montanha ou num púlpito e declama das alturas. [...] Sim, a voz do intelectual é solitária, mas tem ressonância só porque ela se associa livremente à realidade de um movimento, às aspirações de um povo, à busca de um ideal comum partilhado. (Said, 2005, p. 103)

Claro que sabemos – e iniciamos nosso texto por elas – as dificuldades encontradas em nosso cotidiano, mas elas são apenas um dos modos possíveis de constituição das relações sociais, nem sempre o mais

correto, nem o único. Cabe explorar as outras possibilidades do real a cada dia, a cada relação.

Façamos um esclarecimento aqui, pois muitos podem estar estranhando chamarmos a nós, reles professores de filosofia de “intelectuais”. Pois se a “profissão filósofo” nos inflama uma dimensão narcisista, a condição histórica e objetiva de “professores” nos remete a uma imagem de autodepreciação, estimulada pelos dizeres populares: “pobre professor”, “professor sofre”, “professor é desvalorizado”. Esse imaginário leva muitos de nós a sonhar em saltar das salas de graduação para a carreira de pesquisadores nos mestrados e doutorados pelo Brasil e, quem sabe, pelo mundo afora, fugindo o máximo possível das míseras salas de aula do ensino básico. Resumindo, a alcunha de filósofos nos eleva a celeste condição de intelectuais, a de professores nos conduz ao inferno...

O que defendemos aqui é que, ao contrário do que essa mentalidade desenvolveu, se a formação filosófica tem um nível de dificuldade muito grande a de professores não é menor, mas pelo contrário, impõe desafios muito maiores, pois além dos estudos dos temas de nossa área de conhecimento, ainda temos que nos dedicar ao conhecimento das ciências da educação, com as colaborações vindas da psicologia, da sociologia, da biomedicina e da história que devem ser traduzidas em problemas para entendermos como ensinar e aprender, quais as relações sociais vividas cotidianamente por nós e por nossos alunos, quais os avanços das ciências do cérebro, tudo isso traduzido dentro de uma compreensão a mais abrangente possível de nosso momento histórico com seus limites e possibilidades, buscando caminhos que possibilitem a nossa intervenção.

Além disso, a ação do professor/intelectual/filósofo parte de certos desafios de julgamento no campo dos valores, que fundamentem em última instância a pergunta do “Por que queremos ser professores de filosofia?”.

É novamente Marcuse (1982, p. 14) que nos ajuda a apontar esses valores para o intelectual crítico. O primeiro deles é que “a vida humana vale a pena ser vivida, ou melhor, pode ser ou deve ser tornada digna de se viver. Este julgamento alicerça todo esforço intelectual; é apriorístico para a teoria social, e sua rejeição (que é perfeitamente lógica) rejeita a própria teoria”; o segundo é que “em determinada sociedade, existem possibilidades específicas de melhorar a vida humana e modos e meios específicos de realizar essas possibilidades. A análise crítica tem de demonstrar a validade objetiva desses julgamentos, tendo a demonstração de se processar em bases empíricas.”

Isso anuncia a impossibilidade de chegarmos a um final pleno e feliz, pois consiste conceitualmente num exercício de confrontar os princípios universais dos quais partimos, com nossas experiências localizadas e particulares.

Confrontando-nos com nossos contemporâneos, concordamos novamente com Ellen Wood, para quem “é difícil imaginar como qualquer uma das várias lutas que supostamente constituem a agenda pós-modernista da esquerda pode ser sustentada sem apelar para os temidos valores ‘modernistas’ e iluministas, como democracia, igualdade, justiça social, etc.” (Wood, 1999, p. 18).

Cabe a cada um de nós, como professores/intelectuais/filósofos, partindo desses princípios, dar conteúdo objetivo a eles, dentro de cada sala de aula, cada escola, cada bairro e cada cidade, procurando estabelecer os obstáculos que limitam a possibilidade de uma educação emancipatória. Perseguirão-nos sempre as perguntas do “por que”, “o que”, “como” e “onde” ensinar, sem uma resposta única possível, pois a cada desafio, a cada nova situação, as perguntas retornarão buscando novas respostas.

Não devemos crer tampouco que o triunfo consiste em alcançar tranquilamente um fim. Nossos fins não são jamais senão novos pontos de partida. Quando conduzimos a outro até esse fim é aí quando tudo começa. A partir daí, aonde irá? Não me contento com a idéia de que irá sempre a alguma parte: sem mim também iria a alguma parte. Quero que seja meu projeto o que ele prolongue. Cada um deve decidir até onde seu projeto se estende sem destruir-se. (Beauvoir, 1972, p. 91)

Referências

BEAUVOIR, Simone de. *Para qué la acción?* Trad. Juan José Sebreli. Buenos Aires: La Pléyade, 1972.

GRAY, John. O Grande Jogo nunca foi tão perigoso. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 4 maio 2008.

GRISOTTO, A. *Parâmetros curriculares nacionais: uma abordagem epistemológica das questões éticas*. 2002. xi, 129 p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução*. Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro: Saga, 1969.

MARCUSE, Herbert. Arte e revolução. In: MARCUSE, Herbert. *Contra-revolução e revolta*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1973.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. 6. ed. Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1982.

SAID, Edward W. *Representações do intelectual: as conferências Reith de 1993*. Trad. Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

WOOD, Ellen. O que é agenda “pós-moderna”? In: WOOD, Ellen Meiksins e FOSTER, John Bellamy. (Orgs.). *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Trad. de Ruy Jungman. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.

Bibliografia adicional

PEY, Maria Oly (Org.). *Pedagogia libertária: experiências hoje*. São Paulo: Imaginário, 2000.

SEBRELLI, Juan José. *El asedio a la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana, 1991.

Oficina de filosofia: sensibilização, reflexão e diálogo

Luís Gustavo Guadalupe Silveira
Leonardo Lana de Carvalho *
Data de submissão: 29 out. 2010
Data de aprovação: 17 dez. 2010

Resumo

Este artigo apresenta uma metodologia de trabalho com filosofia para adolescentes que não está vinculada ao ensino tradicional da História da Filosofia. A experiência relatada fundamenta-se no diálogo filosófico, caracterizado pelo confronto entre diferentes lógos, valorizando a construção coletiva de conceitos, o respeito, o direito à livre expressão e a não aceitação de pensamentos pela imposição. A metodologia de oficinas visa a uma reflexão filosófica do adolescente sobre seu papel social e sua condição de sujeito histórico, reflexão esta suscitada por atividades sensibilizadoras e materializadas em práticas de construção coletiva.

Palavras-chave: Filosofia; adolescentes; oficina pedagógica; metodologia de ensino.

Abstract

This article presents philosophical work methodology with teenagers disconnected of the History of Philosophy traditional teaching. The related experience it's well-founded on philosophical dialogue, characterized by the confront between different logos represents the philosophical dialog that valorizes the construction of knowledge in groups, the respect, the free speech right and not accepting ideas by imposition. The workshop methodology intents to philosophical reflections by adolescents about their social roles and about their historical subject condition, which is instigated by sensitizing activities and materialized through collective construction experiences.

Keywords: Philosophy; adolescents; pedagogic workshop; teaching methodology.

* Luís Gustavo Guadalupe Silveira é mestre em filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), onde é professor substituto do Departamento de Filosofia. Leonardo Lana de Carvalho, doutor em Psicologia pela Universidade Lumière Lyon II com pós-doutorado pela Universidade de Paris IV (Sorbonne, FMSH/CNRS), é atualmente bolsista FAPEMIG de Pós-Doutorado Júnior no Instituto de Psicologia da UFU.

Desde sua introdução na educação brasileira, o ensino da filosofia tem assumido preponderantemente um caráter de estudo histórico, tendência que parece cada vez mais inescapável à medida que a filosofia passa a fazer parte dos conteúdos exigidos em exames de ingresso nas universidades. É possível identificar as raízes dessa abordagem na perspectiva hegeliana do ensino da filosofia, o qual deveria fundar-se no estudo da História da Filosofia, já que os conteúdos filosóficos seriam inseparáveis do próprio filosofar. Para ele, “quando se conhece o conteúdo da filosofia, não só se aprende o filosofar, mas já se filosofa realmente” (Hegel *apud* Gelamo, 2008, p. 161). Hegel vinculava o filosofar ao seu conteúdo, contrapondo-se a um método, em voga na sua época, que desvinculava os dois elementos: segundo tal método, para ensinar filosofia bastaria ensinar o bom uso da razão e os conteúdos não seriam importantes, mas sim a forma do filosofar. Para o pensador alemão, esse método não levava ao pensamento filosófico, pois valorizava somente a formalidade do uso da razão, concentrava-se num questionar ilimitado, desenvolvendo um ciclo-vicioso entre questionamento e solução que produz um pensamento assistemático e vazio de conteúdos. Daí a necessidade de se criar uma base sólida para o pensamento, fundada no sistema filosófico, através de um ensino pleno de conteúdo. A proposta apresentada no presente artigo é, em parte, contrária a essas noções hegelianas. Além disso, o ensino da filosofia no Brasil deve sua forma a uma tradição francesa linear e enciclopédica, jesuítica, cujos representantes foram responsáveis pelo ingresso da filosofia no Brasil (Nobre; Terra, 2007). O caráter preponderantemente informativo do ensino da filosofia, que segue o modelo transmissivo das outras disciplinas escolares, deixa de lado o potencial criativo e transformador da filosofia e assume a forma de um amontoado de dados sobre ideias e personagens filosóficos, a ser cobrado posteriormente em exames.

Assim, o que se vê nas instituições que ensinam Filosofia no Brasil (em sua maioria, de nível superior) são as práticas da pedagogia tradicional que vigoram em todas as outras disciplinas acadêmicas: a transmissão de conteúdos curriculares aos estudantes. Entretanto, existem outras maneiras de se trabalhar a filosofia em sala de aula, que podem ser ilustradas pelo projeto Filosofia na Escola, na sua proposta de Filosofia para Crianças, e também pela metodologia de oficinas apresentada neste artigo. Devido à

natureza desse campo, o ensino da filosofia apresenta-se não somente como um problema didático-pedagógico (o que não seria pouco), mas também como um problema filosófico (Almeida Júnior, 2006). O que leva ao questionamento filosófico do próprio ato de ensinar e, mais especificamente, do ensino da filosofia na escola.

Qual o sentido de se trabalhar a filosofia na sala de aula? Acrescentar um novo conjunto de informações a serem assimiladas pelos alunos e testadas em provas? Colocar mais uma disciplina na grade curricular da escola? Justificar a formação e absorver a mão-de-obra docente que se gradua nas universidades anualmente? Essas questões levam à outra: para quê filosofia? Talvez uma reflexão na companhia daqueles que pensaram sobre diversos temas, educação inclusive, possa ajudar a elucidar a questão. Desde a antiguidade, a filosofia esteve associada ao desenvolvimento pleno do ser humano (guardadas as devidas diferenças, em Platão, Kant e Marx, por exemplo), e também à busca da felicidade (Aristóteles, Santo Agostinho). Noções como autonomia, ética, crítica, diálogo, entre outras, fazem parte da definição do campo filosófico, assim como a dúvida, o método, a insatisfação, o questionamento, a busca pelo sentido e pela verdade (Sócrates, Descartes, Heidegger etc.). Há espaço para isso tudo na sala de aula? Com que finalidade colocar crianças, adolescentes, jovens e adultos em contato com a filosofia? Reduzido à história do pensamento humano ocidental, talvez o ensino da filosofia tenha pouco a acrescentar à formação escolar dos estudantes. Mas a filosofia é mais que isso e seu ensino deve levar em conta a complexidade dessa esfera do saber humano.

Como se trata também de um problema pedagógico, surge a seguinte pergunta: o ensino da filosofia deve ser um só ou variar de acordo com o contexto educacional? A partir das noções de autonomia, diálogo e reflexão, fica patente a natureza participativa que um estudante de filosofia deve ter. Se esse protagonismo é fundamental, não é possível tratar todos os níveis de ensino, todas as idades e todos os indivíduos da mesma maneira. Sujeitos, objetivos e contextos diferentes vão demandar abordagens diferentes. A abordagem histórica, por exemplo, apesar de ser o pano de fundo de toda prática filosófica, deve ser trabalhada em primeiro plano e com profundidade em contextos bem específicos (no curso superior de Filosofia, em certas disciplinas acadêmicas), e não universalizada ou tratada como “único ensino legítimo”, sob o risco de empobrecimento da educação filosófica.

A proposta metodológica a ser apresentada aqui não é pioneira nem completamente original, contudo possui características próprias que a diferenciam de outras propostas semelhantes, mais centradas na transmissão

de conteúdos (ver, por exemplo, Silva *et al*, 2007). A presente proposta leva em conta toda a problematização exposta anteriormente e vincula-se a noções de ensino da filosofia como as de Platão e Heidegger, entre outros. Para o autor de *Ser e tempo*, o papel do professor é quase socrático: ele deve provocar o discente a conhecer a si mesmo, deve criar as oportunidades para isso, sendo menos um tutor que um companheiro do estudante nesse processo. Ensinar é “provocar o aluno a descobrir um sentido próprio a si e a própria necessidade do seu aprender” (Kahlmeyer-Mertens, 2008, p. 39). O sentido é aquilo que orienta a realização de um indivíduo e ensinar é uma tarefa heurística que revela sentido, que dá sentido ao aprender. Com tais noções sobre a educação, Heidegger parece se inserir na tradição (Platão, Quintiliano, Clemente de Alexandria e Agostinho), em que está presente o educar a partir do indivíduo, em que o ensinar é, sobretudo, deixar aprender, o que é uma tarefa de difícil execução. O mérito do professor não é possuir muitos conhecimentos e saber “transmiti-los” aos alunos, mas fazê-los encontrar seu próprio caminho ao aprender.

O ponto de encontro entre a educação e a filosofia, que é o ensino da filosofia, não envolveria a posse de conhecimentos da história da filosofia, que não são suficientes para se aprender a filosofar. Esse não é um assunto de habilidade técnica, ou um jogo de acontecimentos fortuitos: “Filosofia é filosofar e nada mais” (Heidegger *apud* Fleig; Santos, 2003, p. 4). O ser humano está dentro da filosofia, ela está nele, pertence a ele não como um conhecimento prévio, mas como uma necessidade íntima da própria existência. Filósofa-se sempre, constante e necessariamente porque existir como ser humano significa filosofar, buscar sentido para si e para o mundo. E esse filosofar não é único, já que o ser humano possui diversas possibilidades, múltiplos níveis e graus de lucidez e pode estar na filosofia nas mais diferentes formas. E é a partir da existência, aqui e agora, que se deve liberar a filosofia que há em si, que se pode obter certa compreensão do que significa filosofia: essa busca por entender a fundo, com instinto imediato, a questão mais importante, segundo Heidegger, a questão do ser.

A fim de proporcionar uma experiência filosófica centrada no estudante e que parta de suas vivências, a metodologia desenvolvida nesta proposta é a de oficina. A oficina pedagógica é um método educativo com enfoque afetivo, reflexivo, vivencial e centrado no educando. É uma proposta que valoriza a tríade sentir, pensar e agir, para além da educação meramente informativa. No Brasil, essa metodologia é utilizada em diferentes contextos, como por exemplo no trabalho realizado com adolescentes na prevenção de doenças sexualmente transmissíveis (a partir da constatação de que somente a informação não é suficiente para educá-los

em intervenções que buscam sua saúde sexual e reprodutiva) (Sironi, 1997), além do seu uso em sala de aula para o trabalho com disciplinas escolares regulares (Silveira; Carvalho, 2000). Sua estrutura tem raiz no psicodrama, porém a oficina pedagógica não tem finalidade terapêutica. Ela é dividida nos seguintes momentos: Apresentação, Aquecimento, Desenvolvimento, Socialização, Conclusão e Avaliação. Segundo Vieira, Rizotto, Carleto e Gonçalves (2002, p. 8), as oficinas pedagógicas são um “espaço de dialogicidade, de criticidade e de criatividade”. As autoras definem que o Aquecimento é o momento de despertar os participantes para a temática proposta, buscando um “sentimento de confiança e de mutualidade”, isto é, fortalecer as identidades individuais e coletivas com atividades lúdicas e corporais. O segundo momento, o Desenvolvimento, as autoras preferem chamar de Ação, pois desenvolve a temática dando vida ao assunto da oficina com uma ação do grupo. As criações artísticas (plástica, cênica, poética, musical, escrita, etc.) são exemplos de ações que fazem surgir novas ideias, recursos e ampliações de conceitos. O terceiro momento, a Socialização, diz respeito às trocas de percepções ocorridas durante os momentos anteriores, assim dando tempo para relatos, reflexões e novas informações. Neste momento, os contatos entre os participantes efetivam a aprendizagem em níveis como o cognitivo, afetivo e social, correlacionando o vivenciado na oficina com o cotidiano de vida. A Conclusão, ou como preferem as autoras, o Processamento, não é um momento obrigatório. Ele se realiza apenas quando o educador avalia que é necessário fazer as relações do conteúdo levantado no trabalho com os objetivos da oficina, ou quando há novos conteúdos a serem apresentados. O quinto e último momento é a Avaliação, sendo de total importância, pois revela o quanto do planejado foi alcançado, quais os pontos podem melhorar, o que pode ser acrescentado, o que está bom, etc. São avaliados o trabalho planejado e executado, o facilitador e o envolvimento dos participantes.

A oficina filosófica é uma oficina pedagógica com ênfase na reflexão e que, portanto, direciona as atividades desde o planejamento até a execução para o diálogo filosófico sobre as questões relacionadas à adolescência. O ponto alto dessa abordagem é a socialização, no qual ocorre o debate sobre as questões suscitadas nos momentos anteriores. Não é o objetivo da oficina ensinar História da Filosofia, mas sim estimular o pensamento analítico e crítico visando a consciência de si mesmo, de seu papel dentro de um contexto social. Todavia, isso não exclui o uso de recortes de textos de filósofos como recursos problematizadores. Esse método “socrático” da educação filosófica é discutido por Kohan, Leal e Ribeiro (2000), que

ressaltam a importância do diálogo filosófico protagonizado pelos estudantes no desenvolvimento de suas habilidades investigativas e criativas.

Para exemplificar a metodologia de oficina filosófica para adolescentes, será apresentado o relato da oficina realizada no IV Encontro Regional de Adolescentes (2001), ocorrido em Belo Horizonte, MG. Espera-se que, ao elucidar os princípios teóricos desse trabalho pedagógico com filosofia para adolescentes e exemplificá-los com esta rica experiência obtida no referido encontro, seja possível colaborar para o diálogo existente sobre a educação filosófica e a educação de adolescentes.

O relato de experiência diz respeito ao segundo dia do Grupo de Trabalho de Filosofia ocorrido no IV Encontro Regional de Adolescentes. Grupo de Trabalho (GT) é o nome dado às oficinas com programação superior a dois encontros de três horas cada um nos eventos do Movimento de Adolescentes Brasileiros (MAB). O trabalho teve como objetivo provocar a reflexão acerca dos diversos conceitos de adolescência apresentados pela mídia, expostos a partir de textos (textos escritos, vídeos, figuras, etc.) apresentados aos participantes. No primeiro dia, pensou-se em elaborar um conceito “perfeito” de adolescência para exercitar a dialética, já caracterizando o diálogo filosófico como via de investigação e problematização das questões correntes ao ser humano e, especificamente, das questões postas pelos sujeitos no GT. A proposta do segundo dia era pensar as diferenças entre diálogo e conversa e entre debate de opiniões e debate filosófico. A justificativa do tema (adolescência) decorre da concepção de adolescente como um membro social, cidadão, com direitos e deveres. Para que este participe mais em seu meio, aproveitando o máximo suas potencialidades, talvez seja necessário que as pessoas se preocupem com discussões sobre o que vem a ser a adolescência, quais seus limites, suas necessidades e qual sua relação com a sociedade. Devido ao amplo poder na formação de conceitos e atitudes, a mídia possui um papel fundamental na vida dos jovens visto que fornece diversas visões da adolescência. Discutindo as visões de adolescência contidas nos meios de comunicação, esperava-se contemplar seus diversos papéis na sociedade e avaliar qual o papel do adolescente apresentado na mídia, para que ao final surgissem questões dos adolescentes sobre que tipo de atuação eles têm perante a sua comunidade.

No segundo dia do Grupo de Trabalho de Filosofia, os participantes foram divididos em dois grupos e cada um recebeu um texto. Um leu o texto “Justiça seja feita” (uma conversa entre dois conhecidos), e o outro leu um recorte da *República* de Platão (um diálogo entre Sócrates e Trasímaco). Eles deveriam problematizar os textos. O primeiro grupo não teve

dificuldades nessa tarefa. Já o segundo precisou de ajuda para compreender o texto, pois a linguagem de Platão não era clara para os participantes. Debatedemos as questões e as respostas de cada grupo, comparando os textos. A contraposição de extremos (um texto com uma conversa superficial e o outro contendo um diálogo filosófico de Sócrates), tornou o debate ainda mais proveitoso, pois extrair e comparar características muito diferentes são bons pontos de partida para o debate. À medida que o debate transcorria e tentava-se conceituar “justiça”, o ministrante fez perguntas que estimularam a comparação entre os textos e os dois dias de GT. A conclusão do grupo foi que o GT se parecia mais com o texto de Platão, o que é bastante positivo visto que a oficina filosófica pretende ser um espaço de discussão filosófica e não de mero bate-papo. Ao final do debate, os participantes tentaram conceituar “diálogo” e diferenciá-lo de “conversa” e “monólogo”, o que foi difícil e inconclusivo. Foi também criado um cartaz com as dúvidas dos participantes que não haviam sido respondidas ao longo do GT, entre elas: “O que é diálogo?”, “Cor tem sexo?”, “O que é justo é certo?”, “O que é justiça?”.

Devido ao fato deste não ser um trabalho cotidiano e contínuo, é difícil vislumbrar com clareza o que foi desenvolvido nos participantes ou o que viria a se desenvolver a longo prazo. Todavia, nas avaliações escritas por eles é possível perceber os elementos mais marcantes do trabalho, o que mais agrada e o que mais desagrada, além das sugestões que fazem. Como se lê em algumas avaliações dos adolescentes participantes, muitos elogiaram a problematização e também a falta de conclusão definitiva nas atividades de debate: “A outra coisa que achei legal foram os debates que rolaram, e as conclusões que nunca se concretizavam em uma única solução”. Esta mesma característica do GT incomodou a outros: “Não chegamos em um ponto concreto, deixando no ar perguntas que talvez, (sic) jamais serão respondidas”. Ilustrando as diversas visões sobre a metodologia do facilitador, um participante chegou a relacionar o método do GT ao método socrático, enquanto outro afirmou que o ministrante conduzia os participantes a conclusões. Sobre o modo de condução das atividades houve maior unanimidade, constando mais elogios que reclamações nas avaliações. Pareceres assim favoráveis ao trabalho do ministrante só fazem crer ser este um método que proporciona bastante proximidade com os adolescentes.

Preocupados com a questão didática, os autores estabeleceram princípios de conduta, tais como: evitar a transmissão direta do ponto de vista sobre o assunto exposto; estimular a colocação e a contraposição dos diversos pontos de vista presentes no grupo; sempre que necessário,

realimentar a discussão com perguntas claras e na linguagem dos participantes; deslocar a discussão que geralmente fica entre ministrante e grupo para colocá-la principalmente entre os participantes; deixar claro que a resolução do tema está a cargo de todo o grupo e não do ministrante. Ao que parece, essa metodologia foi levada a efeito, como demonstram os seguintes relatos: “Refletir a respeito do assunto com várias pessoas é muito mais interessante do que alguém ficar falando, falando sem ninguém entender nada”, e “[o ministrante] nunca diz que isso é assim”.

“Afinal, o que é adolecer? O que é adolescência? O que é adolescente? O que sou?”, são algumas das questões que surgiram ao longo do GT e que, citadas por um adolescente, fazem crer que este fora provocado de alguma maneira por tais questionamentos – o que contempla um dos principais objetivos do trabalho. O interesse que os adolescentes, com conhecimentos prévios ou não, têm pela filosofia foi alimentado com o trabalho realizado, o que já é um resultado satisfatório das atividades. Esse interesse fez surgir uma pertinente sugestão de um participante: um trabalho de reflexão filosófica externo ao espaço do GT (a “lição de casa”).

Essa experiência com o GT de Filosofia atingiu todos os objetivos que os autores haviam planejado e desejado. A intenção de aproximar a reflexão e o questionamento filosóficos dos adolescentes participantes orientou todo o trabalho, desde os objetivos até as dinâmicas que seriam realizadas. Atraídos pelo desconhecido (“que será filosofia?”), pela oportunidade de conhecer melhor aquilo de que já ouviram falar (“adoro filosofia!”), pela provocação contida no resumo do GT (“Vale a pena pensar por nós mesmos ou é melhor deixar que os outros pensem por nós?”) ou por outros motivos (“falta de opção...”, “vou porque meu amigo também vai” etc.), todos os adolescentes e o adulto que participaram do GT saíram dos dois dias de trabalho com uma visão um pouco diferente do que pode ser filosofia.

Os autores foram influenciados na elaboração e execução do GT pelas leituras e participações em oficinas de filosofia para crianças, pela experiência ministrando oficinas sobre educação sexual e reprodutiva para adolescentes, pela paixão que têm por filosofia e por educação, além dos referências teóricos já citados. As avaliações positivas dos participantes só corroboram a certeza na possibilidade do pensamento elaborado e global, que raramente é estimulado nas tradicionais aulas de História de Filosofia. Talvez o que ainda escape a esta análise recente sejam os limites desse tipo de trabalho, de quanto ele realmente transforma o modo de ver e pensar o mundo daqueles que participam. É um trabalho que está no início, que precisa de mais fundamentação teórica e prática, mas que já vem dando

sinais de que está no caminho desejado, o caminho da educação como processo coletivo, e não de estudantes e professores isolados em seus papéis pouco humanos e pouco humanizadores, e também de uma filosofia que faça pensar e não somente memorizar nomes de filósofos e datas. Depois dessa experiência, foram realizadas oficinas e minicursos de filosofia (ministrados para estudantes de ensino superior e fundamental) baseados nos mesmos princípios, além de aulas de filosofia para crianças na rede municipal de ensino de Uberlândia. Entretanto, sua análise pormenorizada demandaria outro artigo.

Por trás deste relato pontual está a relação entre Filosofia e Educação, que é muito rica e oportuna. Rica, pois as questões em torno do ensino da filosofia se multiplicam à medida que se avança na reflexão e se experimentam novas práticas. Oportuna, pois leva ao questionamento das práticas educacionais arraigadas das instituições escolares, constantemente criticadas (mais pelos resultados quantitativos do que pelos princípios) e tão resistentes a mudanças. Nesse sentido, a filosofia na escola pode ser um sério “perigo” para a educação tradicional, por criar a oportunidade de criticar, questionar, refletir e transformar práticas cristalizadas de ensino (currículo, relação professor-estudante e estudante-estudante, avaliação etc.). Perigosa também, pois pode ajudar a desenvolver uma qualidade perniciosa para a escola e para a sociedade de hoje: a autonomia.

Referências

ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito. A aula como uma questão filosófica. *Cadernos de Estudos Filosóficos*, v. 2, p. 13-22, 2006. Disponível em: < <http://www.scribd.com/doc/6654969/> >. Acesso em: 20 abr. 2010.

FLEIG, Mario; SANTOS, Vanice dos. Pensando a Filosofia e seu ensino nas trilhas de Martin Heidegger. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE FILOSOFIA E EDUCAÇÃO, I., 2003, Santa Maria. *Anais*. Santa Maria: UFSM, 2003. Disponível em: < <http://www.ufsm.br/gpforma/1senafe/bibliocon/pensandoafil.rtf> >. Acesso em: 3 mar. 2010.

GELAMO, Rodrigo Pelloso. O Ensino da Filosofia e o Papel do Professor-Filósofo em Hegel. *Trans/Form/Ação*, v. 31, n. 2, p. 153-166. São Paulo, 2008. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/trans/v31n2/09.pdf> >. Acesso em: 19 fev. 2010.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. *Heidegger e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. (Pensadores e Educação).

KOHAN, Walter Omar; LEAL, Bernardina; RIBEIRO, Álvaro. (Orgs.). *Filosofia na Escola Pública*. Petrópolis: Vozes, 2000. v. 5. (Filosofia na Escola).

NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. *Ensinar filosofia: uma conversa sobre aprender a aprender*. São Paulo: Papirus, 2007.

SILVA, Allyne Thaís da *et al.* Prática de ensino: oficina pedagógica de filosofia para o ensino médio. In: SIMPÓSIO DE EDUCAÇÃO, 2007, Cascavel. *Trabalhos*. Cascavel: UNIOESTE, 2007. Disponível em: <<http://www.unioeste.br/cursos/cascavel/pedagogia/eventos/2007/Simp%C3%B3sio%20Academico%202007/Trabalhos%20Completo/Pratica/PDF/13%20Prat.%20Jocely.pdf>>. Acesso em: 17 set. 2009.

SILVEIRA, Maria Neusa G.; CARVALHO, Conceição A. de. *Oficinas de Redação Criativa*. Lavras, 2000. (Não Publicado).

SIRONI, C. L. R. *O movimento “ENA” sob o olhar de um de seus idealizadores*. Campinas: Unicamp-FE, GEISH; Lavras: UFLA, 1997.

VIEIRA, A. M.; RIZOTTO, D. C.; CARLETO, E. A.; GONÇALVES, S. A. S. Oficinas Pedagógicas: uma estratégia para o trabalho interdisciplinar. *Jornal do PROCAP – Fase Escola Sagarana*, ago. 2002. Belo Horizonte: Secretaria de Educação do Estado de Minas Gerais, 2002. Coluna de fundamentos, p. 8.

Bibliografia adicional

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 5. ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1995.

HEGEL, G. W. Friedrich. *Introdução à História da Filosofia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 387-400. (Coleção Os Pensadores).

KOHAN, Walter Omar; WALKSMAN, Vera. (Orgs.). *Filosofia para crianças na prática escolar*. Petrópolis: Vozes, 1998. v. 2. (Filosofia na Escola).

KOHAN, Walter Omar; KENNEDY, David. (Orgs.). *Filosofia e infância: possibilidades de um encontro*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. v. 3. (Filosofia na Escola).

KOHAN, Walter Omar. (Org.). *Políticas do ensino de filosofia*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

PAVIANI, Jayme. *Platão e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. (Pensadores e Educação).

PLATÃO. *A república*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 20-22. (Coleção Os Pensadores).

Deleuze, a imagem do pensamento e a literatura

Caio Augusto Teixeira Souto *

Data de submissão: 18 out. 2010

Data de aprovação: 19 fev. 2011

Resumo

Este trabalho abordará a importância da literatura na filosofia de Gilles Deleuze tendo como ponto de partida a crítica elaborada pelo autor a uma certa imagem do pensamento filosófico da qual a literatura constituiria uma subversão. Para tanto, traremos à análise o capítulo terceiro de *Diferença e repetição*, tencionando esclarecer quais os principais elementos dessa crítica. Após isso, pretendemos mostrar que a literatura desempenha um papel primordial na obra de Deleuze, porque seria, segundo ele, a mais apta a romper com essa imagem do pensamento e com o chamado modelo da reconhecimento que a embasa, abrindo o pensamento a experimentações que o libertam da clausura implicada por tal modelo.

Palavras-chave: Deleuze; imagem do pensamento; literatura.

Résumé

Ce travail discutera l'importance de la littérature dans la philosophie de Gilles Deleuze en prenant comme point de départ la critique établie par l'auteur à une certaine image de la pensée philosophique dont la littérature serait une subversion. À cette fin, on ira examiner le troisième chapitre de *Différence et répétition*, pour clarifier les principaux éléments de cette critique. Après, on a l'intention de montrer que la littérature joue un rôle essentiel dans l'œuvre de Deleuze, parce qu'elle serait, dit-il, laquelle que, de la plus cinglante façon, viole cette image de la pensée et le modèle de la reconnaissance qui lui soutient, en ouvrant la pensée à des expérimentations que la dégage de la clôture déchaînée par ce modèle.

Mots-clefs: Deleuze; image de la pensée; littérature.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e bolsista CAPES.

A imagem do pensamento

No terceiro capítulo de *Diferença e repetição*, Gilles Deleuze desenvolve o tema da imagem do pensamento em filosofia, por meio de postulados que buscaremos retomar como ponto de partida deste trabalho. Primeiramente, o autor demonstra que o real começo em Filosofia, somente possível no momento em que todos os pressupostos, objetivos e subjetivos, fossem eliminados, não foi de fato alcançado pelos filósofos que o intentaram, dando como exemplos os casos de Descartes, Hegel e Heidegger. Deleuze reivindica um começo em Filosofia que seja buscado numa violação ao modo do “todo mundo sabe”, e não que simplesmente o caucione ou o abençoe. Como disse com razão A. Bouaniche (2004), a ambição de Deleuze teria sido a de, enquanto filósofo, libertar o pensamento das potências que o impediriam de se exercer e de ser plenamente criador. É que um pensamento ancorado no que “todo mundo sabe”, age sob o mesmo mecanismo da *doxa*. Esse pressuposto implícito da filosofia, o qual Deleuze acusou e visou romper, remete, segundo ele, a uma certa “imagem do pensamento”. Seria necessário, contra essa imagem, que se erigisse um *ato de pensamento* sem imagem donde se originasse a verdadeira Filosofia, a romper com o modo de pensar da *doxa* e a buscar noutras sendas ainda não exploradas seu *começo*.

Se a Filosofia inescotavelmente criou múltiplos sistemas a partir desse modelo implícito subjetivo, a literatura outrossim sempre teve por empenho uma agressão ao modo de pensar da *doxa*, a qual impressionou Deleuze desde cedo. É verdade que o filósofo não buscou apenas na literatura esses pensamentos estranhos e inclassificáveis. Muitos filósofos, como Lucrécio, Chestov, Bergson, Nietzsche, e mesmo o Kant da Crítica do Juízo (para Deleuze um Kant que subverte a si próprio, como ainda veremos) teriam escapado a esse modelo, revelando uma força do pensamento que em muito se aproximaria àquela da literatura, da pintura, do cinema, enfim, da arte. Buscaremos demonstrar a relação da filosofia deleuzeana com esses autores e a importância especialmente concedida por ele à literatura como manifestação profícua de uma *ação*, e não uma representação, operada pelo pensamento, tão cara à sua própria filosofia. Deleuze mostrou que nos bastidores do pensamento filosófico conceitual havia uma Imagem do pensamento anterior, “pré-filosófica e natural, tirada do elemento puro do senso comum. Segundo essa imagem, o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o

verdadeiro” (Deleuze, 2009a, p. 192). É contra essa imagem que sua crítica irá lutar, encontrando na literatura insólitas armas.

Tal imagem estaria ancorada num princípio que chamou *cogitatio natura universalis*. Esse princípio, encontrado explícita ou implicitamente entre os mais diversos filósofos, quer dizer, simplificada, que há uma predisposição ao verdadeiro da qual é dotada naturalmente a razão. Ancorada nesse princípio que, por sua vez, tem total amparo no senso comum (pois “todo mundo sabe” ser essa a afinidade natural da razão) a Filosofia se dá como mera formalização dos elementos desse modo de pensar e se contenta com uma aptidão à verdade. Eis que tal princípio, para Deleuze, é quem possibilita a imagem do pensamento: “uma só Imagem em geral, que constitui o pressuposto subjetivo da Filosofia em seu conjunto” (Deleuze, 2009a, p. 192-193).

A esse princípio corresponderia um acordo entre as faculdades do pensar que formariam o *Eu* do eu penso, a funcionar conjugadas. Deleuze quer fazer da Filosofia, ao contrário, uma prática isenta de preconceitos e de pressupostos, estranha à *doxa* e ao senso comum, que obrigatoriamente deveria se erigir numa luta rigorosa contra uma tal Imagem. Os pressupostos subjetivos consoantes ao acordo entre as faculdades do pensar e ao senso comum remetem necessariamente à moral, que, numa referência ao trabalho de Nietzsche, deveriam ser fulminados para que uma nova Filosofia tenha lugar. Para tanto, seria necessário um ímpeto rompante e violento no ato de pensar que produzisse “as maiores destruições”, “as maiores desmoralizações”, contra a forma do senso comum e da representação. Necessário insistir sobre as ressonâncias nietzschianas dessa concepção de filosofia, uma filosofia desvencilhada dos modelos morais e, mais do que meramente descomprometida, uma máquina conceitual contrária a esse modelo, um instrumento eficaz de luta de combate. Uma filosofia assim só seria possível se proviesse igualmente de um ato violento, se aceitasse seu caráter *híbrido* e recalcitrante. Cabe lembrar que Nietzsche havia descrito, em aforismo intitulado *O que significa conhecer* (§333 de *A gaia ciência*), a origem do conhecimento de maneira correlata, alegando estar na luta e na guerra entre os instintos, e não num apaziguamento entre eles, seu aparecimento, qual uma centelha entre duas espadas.

Sem embargo, a preocupação de Deleuze é a de romper com essa Imagem rumo a uma libertação violenta dos postulados que a implicam. No aforismo supra-transcrito, Spinoza é criticado por ter supostamente atribuído ao pensamento e à natureza o caráter de algo repousando em si. Sabemos que Deleuze não compartilha dessa leitura de Spinoza, pois demonstrou em seu estudo sobre o filósofo que sua *Ética* constituiria, ao

contrário, um verdadeiro campo de batalha (o que revela em especial o livro V da *Ética* e uma leitura atenta dos escólios). Não é nosso objetivo, no entanto, discutir mais a fundo se assistiria razão a Nietzsche em sua crítica a Spinoza ou não. Apenas nos limitaremos a expor a importância da assertiva nietzschiana de que é da natureza do conhecer uma violência, uma luta, com o que concorda indubitavelmente Deleuze, para quem essa luta deveria ser travada justamente contra a Imagem do pensamento para que a verdadeira filosofia nascesse.

Para Deleuze, há um modelo específico a erigir a Imagem do pensamento filosófica, ao qual chamou o “modelo da reconhecimento”. Segundo esse modelo, as faculdades do pensamento agiriam em total concordância, numa colaboração mútua entre elas: “Quer se considere o *Teeteto* de Platão, as *Meditações* de Descartes, a *Crítica da razão pura* de Kant, é ainda este modelo que reina e que ‘orienta’ a análise filosófica do que significa pensar” (Deleuze, 2009a, p. 196). Trata-se, para Deleuze, do mesmo mecanismo formal de funcionamento da *doxa*. Para ele, se o objetivo da Filosofia era o de romper com a *doxa*, é evidente que, ao servir-se do mesmo mecanismo, fracassaria irremediavelmente. Deleuze espera da Filosofia uma incursão mais perigosa e menos desprezível. É que, sob o jugo da reconhecimento, ela se subjugaria a uma mera “concordância das faculdades, fundada no sujeito pensante tido como universal e se exercendo sobre o objeto qualquer” (Deleuze, 2009a, p. 196).

Uma vez abduzida por esse modelo, a Filosofia jamais atingiria seu fito de romper com a *doxa*, ao contrário, daria uma caução à forma de pensar do senso comum, elevando-o a um nível racional e puro. Deleuze elege aqui Kant como o filósofo que melhor teria descrito tal modelo de funcionamento da razão, o modelo da reconhecimento. Aparecem em *Diferença e repetição*, resumidamente, algumas das conclusões apresentadas em *A filosofia crítica de Kant*, escrita por Deleuze alguns anos antes. Retenhamos que Kant representa aqui, para Deleuze, o expoente do modelo da reconhecimento que a sua filosofia querera combater, por ser ela fiel a uma certa Imagem do pensamento que, juntamente com seu modelo, o da reconhecimento, deverão ser abolidos. Destarte, é, para Deleuze, na literatura, bem como noutras manifestações artísticas, que o pensamento se manifesta verdadeiramente revolucionário, pois a filosofia, enquanto atarefada em abençoar o modo de pensar da *doxa*, jamais lograria, em relação a esta, qualquer ruptura.

Deleuze, em sua dissertação sobre Kant, havia descrito como cada uma das faculdades (sensibilidade como faculdade de intuição, entendimento como faculdade de conceitos, imaginação, razão...) diferiria por natureza da outra. E como em cada crítica haveria a descrição de uma

certa relação entre as elas, não afastada pela diferença intrínseca a cada uma. Na *Crítica da razão pura*, por exemplo, haveria um acordo entre as faculdades, resultando num senso comum entre elas,

um acordo *a priori* das faculdades ou, mais precisamente, o “resultado” de um tal acordo [...]. Deste ponto de vista, o senso comum aparece, não como um dado psicológico, mas como a condição subjetiva de toda a “comunicabilidade”. O conhecimento implica um senso comum, sem o qual não seria comunicável e não poderia aspirar à universalidade. Nesta acepção, Kant nunca renunciará ao princípio subjetivo de um senso comum, ou seja, à ideia de uma boa natureza das faculdades, de uma natureza sã e reta que lhes permite conciliarem-se umas com as outras e formar proporções harmoniosas. [...] Todavia, abordemos com mais minúcia o senso comum sob a sua forma especulativa (*sensus communis logicus*). Ele exprime a harmonia das faculdades no interesse especulativo da razão, ou seja, sob a presidência do entendimento. O acordo das faculdades é aqui determinado pelo entendimento, ou, o que vem a dar no mesmo, faz-se *sob* conceitos determinados do entendimento. (Deleuze, 1987, p. 28-30)

É assim que, segundo Deleuze, Kant descreve o acordo entre as faculdades (senso comum) tal como se efetiva na *Crítica da razão pura*, em que o entendimento prevalece. Mas já insinua haver outras relações entre as faculdades, o que acontecerá nas outras duas críticas kantianas:

Devemos prever que, do ponto de vista de um outro interesse da razão, as faculdades entram numa outra relação, sob a determinação de outra faculdade, de maneira a formar outro senso comum: por exemplo, um senso comum moral, sob a presidência da própria razão. (Deleuze, 1987, p. 30)

Com efeito, prossegue Deleuze, na *Crítica da razão prática*, a faculdade que se sobressai é a razão, guardando os elementos de um mesmo e único senso comum entre as faculdades, assim definido por Deleuze em sua generalidade no projeto de Kant:

[...] definimos um senso comum como um acordo *a priori* das faculdades, acordo determinado por uma de entre elas enquanto faculdade legisladora. O senso comum moral é o acordo do entendimento com a razão, sob a legislação da própria razão. Reencontramos aqui a ideia de uma boa natureza das faculdades e de uma harmonia determinada em conformidade com tal interesse da razão. (Deleuze, 1987, p. 42)

Porém, dizia Deleuze, “no que diz respeito a um fundamento para a harmonia das faculdades, as suas primeiras Críticas só na última acham o

seu acabamento” (Deleuze, 1987, p. 31). Desse modo, esse senso comum teria de aguardar sua acabada formulação na última crítica. O que ocorreria na *Crítica da faculdade do juízo* a autorizar tal afirmação? Para Deleuze, ainda um senso comum, agora estético, se armaria numa estranha relação entre as faculdades quando defrontadas ao belo e ao sublime.

O senso comum estético não representa um acordo objetivo das faculdades (isto é: uma submissão de objetos a uma faculdade dominante, a qual determinaria ao mesmo tempo o papel das outras faculdades relativamente a estes objetos), mas uma pura harmonia subjetiva onde a imaginação e o entendimento se exercem espontaneamente, cada qual por sua conta. Por conseguinte, o senso comum estético não completa os outros dois; *funda-os ou torna-os possíveis*. Jamais uma faculdade assumiria um papel legislador e determinante se, porventura, todas as faculdades juntas não fossem primeiro capazes desta livre harmonia subjetiva. (Deleuze, 1987, p. 56-57)

Com isso, Deleuze mostrou como as duas primeiras críticas culminam na terceira e como só nela é que atingem seu pleno desenvolvimento, pois é lá que as faculdades revelam sua capacidade autônoma e afirmam sua diferença de natureza. Deleuze arguirá se o próprio Kant não teria ensejado, na última crítica, uma subversão ao modelo do senso comum, já que o acordo *a priori* entre as faculdades estaria ameaçado pela liberdade que cada uma poderia exercer. Se fosse assim, Kant haveria construído uma possível subversão à imagem do pensamento, pois que seus pressupostos subjetivos teriam sido demolidos uma vez demonstrado o livre agir das faculdades e sua não predisposição natural ao acordo harmônico do qual culmina o senso comum. No entanto, Deleuze expõe igualmente que Kant cuidou para estancar essa ferida por ele mesmo aberta em sua filosofia. Pois tudo não passaria de um mau momento em que as faculdades se estranhariam, que se resolveria uma vez que a razão voltasse a assumir o controle sobre elas, tal como descrito na *Crítica da razão prática*.

Para Deleuze, em contrapartida, o que força a pensar não é o acordo entre as faculdades, mas sim um encontro fortuito a golpear a sensibilidade à maneira de um choque: “Há no mundo alguma coisa que força a pensar. Este algo é o objeto de um *encontro* fundamental e não de uma *reconhecimento*” (Deleuze, 2009a, p. 203). Tal encontro produz como efeito uma desestabilização do acordo entre as faculdades, que destrói a forma do senso comum: “Discórdia das faculdades, cadeia de força e pavio de pólvora, em que cada uma enfrenta seu limite e só recebe da outra (ou só comunica à outra) uma violência que a coloca em face de seu elemento,

próprio, como de seu disparate ou de seu incomparável” (Deleuze, 2009a, p. 205).

Deleuze mostrou na terceira crítica kantiana uma força propulsora do pensar assemelhada à da literatura, comparando-a à seguinte afirmativa de Rimbaud (*apud* Deleuze, 1997, p. 42): “Chegar ao desconhecido pelo desregramento de todos os sentidos [...] um longo, imenso e raciocinado desregramento de todos os sentidos”. Qual seria a pretensão de uma associação dessa estranheza entre Kant e Rimbaud? Deleuze sugere haver uma fenda, um jorro, no pensamento kantiano em que uma possibilidade de subversão à imagem do pensamento se fez notar, a qual escapa, não obstante os esforços de Kant para fazê-la subsumir-se ao domínio da razão que logo a re-estabilizaria. As analíticas do Belo e do Sublime, expostas na primeira parte da *Crítica da faculdade do juízo*, denotam uma relação entre as faculdades sem regra, a provocar um fatal desregramento de todos os sentidos rimbaudiano, fundamental ao poeta para um encontro com o desconhecido. Deleuze assim expõe a empreitada kantiana na última crítica:

se as faculdades podem, assim, entrar em relações variáveis, mas regidas alternadamente por uma ou outra dentre elas, todas juntas forçosamente devem ser capazes de relações livres e sem regra nas quais cada uma vai até o extremo de si mesma e todavia mostre assim sua possibilidade de uma harmonia *qualquer* com as outras. [...] As diversas faculdades entram num acordo que já não é determinado por alguma delas, tanto mais profundo quanto já não tem regra [...]. O Sublime vai ainda mais longe nesse sentido: faz intervir as diversas faculdades de maneira tal que elas se opõem entre si como lutadores, uma impelindo a outra ao seu máximo ou ao seu limite, enquanto a outra reage impelindo a primeira a uma inspiração que sozinha ela não teria tido. Uma empurra a outra ao seu limite, mas cada qual faz com que uma ultrapasse o limite da outra. [...] Tempestade no interior de um abismo aberto no sujeito. [...] Um exercício desregrado de todas as faculdades que vai definir a filosofia futura, assim como para Rimbaud o desregramento de todos os sentidos devia definir a poesia do futuro. (Deleuze, 1997, p. 43-44)

Eis, para Deleuze, “um Kant profundamente romântico” (Deleuze, 1997, p. 42). Daí sua proximidade com a poesia, manifestação violenta de subversão à reconhecimento, ao acordo entre as faculdades, à *cogitatio natura universalis* e à imagem do pensamento.

A literatura

Com efeito, a literatura assumiu desde cedo um papel muito importante na obra de Deleuze. Aquela violência originária da qual deveria resultar a Filosofia sempre foi o que impulsionou, outrossim, as obras literárias. Foi por meio mais da pena dos poetas que pela dos filósofos que se viram travadas as maiores batalhas, as mais violentas, e que por isso melhor designaram a busca por uma verdadeira criação no ato de pensar, ou pela introdução de um “ato de pensar no pensamento”:

uma garra, que seria a da necessidade absoluta, isto é, de uma violência original feita ao pensamento, de uma estranheza, de uma inimizade, a única a tirá-lo de seu estupor natural ou de sua eterna possibilidade: tanto quanto só há pensamento involuntário, suscitado, coagido no pensamento, com mais forte razão é absolutamente necessário que ele nasça, por arrombamento, do fortuito no mundo. O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a Filosofia; tudo parte de uma misosofia. Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de erguer e estabelecer a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar. As condições de uma verdadeira crítica e de uma verdadeira criação são as mesmas: destruição da imagem de um pensamento que pressupõe a si próprio, gênese do ato de pensar no próprio pensamento. (Deleuze, 2009a, p. 202-203)

Somente por encontros violentos é que pode brotar um verdadeiro ato de pensamento, o que teria sido plenamente atingido, não pela filosofia, mas pela literatura: “A filosofia atinge apenas verdades abstratas que não comprometem, nem perturbam” (Deleuze, 2006, p. 15). Seria necessário, para alcançar um verdadeiro *começo* em filosofia, que a elevaria além da *doxa* e a perturbaria de fato, bem como incitaria frêmitos e verdadeiras transformações materiais, inserir no pensamento o fortuito, a *hybris*, o acaso: “O acaso do encontro é que garante a necessidade daquilo que é pensado” (Deleuze, 2006, p. 15). É mister insistir, no entanto, que um tal ato de pensar só se possibilita quando se desvencilha e escapa ao acordo entre as faculdades cognitivas e ao senso comum que constitui a Imagem do pensamento filosófica, para originar um pensamento sem imagem, enfim liberto da Moral e de todos os pressupostos, donde a possibilidade de engendramento de algo ainda não presente no mundo. Nesse sentido, diz

Deleuze (2009a, p. 213): “pensar é criar, não há outra criação, mas criar é, antes de tudo, engendrar ‘pensar’ no pensamento”.

Ao comentar a obra de Proust, por exemplo, Deleuze diz que o herói de *À la recherche du temps perdu* não quer mergulhar no tempo perdido para redescobrir algo já conhecido, mas ao contrário para conhecer, nas profundezas desse tempo, algo pelo qual teria passado ao largo (Deleuze, 2006, p. 26). Todo o projeto da obra proustiana, para Deleuze, consistiria num *aprendizado do novo* oculto no tempo perdido, uma apuração dos sentidos para apreender das experiências a sua diferença, ou seja, que elas significam alguma coisa diferente. E o único modo de entrar em contato com o tempo perdido e redescobri-lo seria pela obra de arte: “[a obra de arte] porta os signos mais importantes, cujo sentido está contido numa complicação primordial, verdadeira eternidade, tempo original absoluto” (Deleuze, 2006, p. 44). Muito distante de uma leitura interpretativa dos signos, trata-se de uma leitura sensorial que, em vez de buscar a verdade do objeto pelo signo representado, busca uma incursão corpórea na obra literária ou antes uma conexão com ela, à qual Deleuze chamará em seus livros posteriores *agenciamento*: “é pela obra de arte, pela pintura e pela música, e sobretudo pelo problema da literatura, que o herói da *Recherche* atinge essa revelação das essências” (Deleuze, 2006, p. 36).

Mas por que a arte? Por que seria a obra de arte que emitiria signos superiores a todos os outros e que melhor designariam tais experiências e que, portanto, possibilitariam aquele arrombamento essencial a toda criação no pensamento? Deleuze responde simplesmente que “*os signos da arte são os únicos imateriais*” (Deleuze, 2006, p. 37). Por serem imateriais, provocariam impressões igualmente “*sine materia*” e, assim, ainda nos termos do autor, refratariam finalmente a Ideia, sem necessariamente remeter, ou remetê-la, a um objeto material, condições indispensáveis ao ato de pensar que se proponha a afastar-se do modelo da reconhecimento. Quanto ao signo evocado pela obra de arte, e em particular na obra de Proust, não há remissão a algo anteriormente conhecido, e sim obstrução e perturbação à percepção pacífica e fleumática do mundo, que culmina numa espécie de explosão. Somente a arte guarda o primado da totalidade e unidade entre signo e sentido, o que sobremaneira não ocorre na vida real. Criando um espaço próprio, a arte não se reporta a nada que seja exterior a ela, mas tão somente a seu próprio ser, o único ser inteiramente espiritual: “Nisto consiste a superioridade da arte sobre a vida: todos os signos que encontramos na vida ainda são signos materiais e seu sentido, estando sempre em outra coisa, não é inteiramente espiritual” (Deleuze, 2006, p. 39). A arte é a única que

consegue espiritualizar a matéria, transmutá-la e, enfim, desmaterializá-la (Deleuze, 2006, p. 45).

Nada obstante, Deleuze não se furta a expor um lado filosófico da obra de Proust, aproximando-a, inclusive, à *Matéria e memória* de Bergson. Com efeito, Deleuze diz: “O passado [na obra proustina], tal como é em si, coexiste, não sucede ao presente que ele foi” (Deleuze, 2006, p. 54). Àquilo que Bergson chamara o virtual, a coexistência do passado que sobrevive ao presente e se conserva *em si*, correspondem, para Deleuze, os “estados induzidos pelos signos da memória” em Proust (Deleuze, 2006, p. 55). E o mecanismo complexo que iria redescobrir nesses signos o tempo perdido, que iria reunir, numa coexistência virtual, o passado tal como ele é e o presente seria na *Recherche*, segundo Deleuze, o da *reminiscência* (e não se trata propriamente de uma reminiscência no sentido platônico): um mecanismo hábil em “resgatar para nós o passado, tal como se conserva em si, tal como sobrevive em si” (Deleuze, 2006, p. 55). Eis que tal só seria possível por meio de uma memória não mais voluntária, aquela que se limitaria a manter o passado exterior ao presente, “como o contexto separável da antiga sensação”, mas de uma memória involuntária, aquela que “interioriza o contexto, torna o antigo contexto inseparável da sensação presente” (Deleuze, 2006, p. 56). A memória involuntária funde as duas sensações em jogo e cria uma nova interioridade, uma “*diferença interiorizada, tornada imanente*” (Deleuze, 2006, p. 57). Eis a prodigiosa dimensão filosófica da obra de Proust que Deleuze nos apresentou, uma obra que atingiu a essência do tempo. O passado, em suma, surge de maneira diferente,

surge como passado, mas esse passado não é mais relativo ao presente que ele foi, não é mais relativo ao presente em relação ao qual é agora passado. [...] Combray surge em um passado puro, coexistência com os dois presentes, mas fora de seu alcance, fora do alcance da memória voluntária atual e da percepção consciente antiga. [...] é muito mais o *ser-em-si* do passado, mais profundo que todo passado que fora, que todo o presente que foi. [...] a essência localizada do tempo. (Deleuze, 2006, p. 57)

Mas é necessário voltar a dizer que um tal envolvimento e espiritualidade entre o passado em si e o presente só encontra sua sublimidade, ou só é plenamente atingido, na obra de arte. Somente na arte, diz Deleuze, é que os signos sensíveis alcançam a “perfeita identidade do signo e da essência”, e mesmo a memória involuntária, ou seja, fortuita, casual, não é senão “uma etapa, e não a mais importante, do aprendizado da arte” (Deleuze, 2006, p. 61). Quem colhe todas as essências da memória involuntária e as dispõe num *continuum* corpóreo e imanente é a obra de arte,

e é somente nela e para ela que deveríamos viver: “a Arte nos dá a verdadeira unidade. [...] só a arte, no que diz respeito à manifestação das essências, é capaz de nos dar o que procurávamos em vão na vida” (Deleuze, 2006, p. 38-39). A obra proustiana apresenta-nos, segundo Deleuze, uma leitura do mundo como sistema de signos, e é aí que ela se afasta da filosofia. Desta forma, ao lado de outros pensadores que se puseram a esmiuçar com rigor obras literárias, como Blanchot, Barthes, Bachelard e Foucault (só para ficar na França), Deleuze buscou na literatura outras formas de entender o mundo ou o homem que não propriamente a da filosofia: uma dimensão “filosófica” que rivaliza com a da filosofia, ou se opõe a ela (Deleuze, 2006, p. 88). E é nesse âmbito que a literatura obtém o maior êxito em romper com a Imagem do pensamento filosófica:

Proust constrói uma imagem do pensamento que se opõe à da filosofia, combatendo o que há de mais essencial numa filosofia clássica racionalista: seus pressupostos. O filósofo pressupõe de bom grado que o espírito como espírito, o pensador como pensador quer o verdadeiro, ama ou deseja o que é verdadeiro, procura naturalmente o verdadeiro. Ele antecipadamente se confere uma boa vontade de pensar: toda a sua busca é baseada numa “decisão premeditada”. [...] A filosofia é como a expressão de um Espírito universal que concorda consigo mesmo para determinar significações explícitas e comunicáveis. A crítica de Proust toca no essencial: as verdades permanecem arbitrárias e abstratas enquanto se fundam na boa vontade de pensar. [...] Sem algo que force a pensar, sem algo que violento o pensamento, este nada significa. Mais importante do que o pensamento é o que “dá a pensar”; mais importante do que o filósofo, é o poeta. (Deleuze, 2006, p. 88-89).

Porque é a memória involuntária que nos impele à busca pelo tempo perdido, que nos mergulha no inesgotável universo das reminiscências e dos inúmeros envolvimento possíveis entre sensações, lugares, gostos, aromas que constituem nossa vida e nosso ser. Enfim encontrada está na literatura a verdadeira força criadora, o verdadeiro ato de pensar proveniente do encontro essencial suscitado pelo *signo*, pois é a arte quem comporta os signos essenciais. E isso não pode ocorrer senão de maneira violenta, inesperada: “[os signos] desencadeiam no pensamento o que menos depende de sua boa vontade: o próprio ato de pensar. [...] Sempre o hieróglifo, cujo duplo sentido é o acaso do encontro e a necessidade do pensamento: ‘fortuito e inevitável’.” (Deleuze, 2006, p. 92) Em suma, a obra de Proust consiste num eficaz exemplo de subversão da imagem do pensamento filosófica, de supressão da reconhecimento e de abertura a aventuras mais perigosas e criadores do ato de pensar.

Igualmente quanto à análise da obra de Sacher-Masoch, à qual Deleuze dedicou outro de seus livros, o objetivo é mostrar que uma obra literária possui múltiplas funcionalidades, priorizando desta vez sua função de crítica da sociedade e, em relação com a medicina e com a psicanálise, sua função clínica. É conhecido o termo médico-psiquiátrico “masoquismo”, mas Deleuze constatou que a obra do autor que deu ensejo à nomeação dessa síndrome não recebera o merecido cuidado, e que teria sido ofuscada pela obra de Sade. Deleuze critica a comum complementaridade entre sadismo e masoquismo, da qual resulta o termo “sodomasoquismo”, que consistiria para ele numa total aberração clínica. O autor quer mostrar com seu livro que o masoquismo não se reduz a essa unidade, não é um complemento dialético do sadismo, e propõe um recomeço de análise das duas obras justamente pela leitura dos textos literários dos dois autores. Assim, busca dirimir o que entende como uma injustiça da qual Masoch teria sofrido, demonstrando por outros meios a importância de uma obra literária como expoente crítico da sociedade, em consonância com o que havíamos até aqui esboçado.

O destino de Masoch é duplamente injusto [...]. Ele não só foi injustamente esquecido, mas ganhou uma injusta complementaridade, uma injusta unidade dialética. Pois basta ler Masoch para sentir que seu universo nada tem a ver com o de Sade. [...] O que está em questão não é a própria unidade do chamado sodomasoquismo. [...] é preciso recomeçar tudo, e recomeçar pelas leituras de Sade e de Masoch. [...] O sadismo e o masoquismo não são compostos por pulsões parciais, mas por figuras completas. (Deleuze, 2009b, p. 12-13/68-69)

Seja em Proust, seja em Sade ou em Masoch, o filósofo buscou exemplos de pensamentos que muito tem a dizer sobre questões que tradicionalmente seriam resguardadas a outros domínios (filosofia, medicina, psiquiatria...). E Deleuze mostrou que seria preciso voltar às obras de Sade e Masoch para que se pudesse enfim elucidar a diferença entre essas duas perversões básicas que de fato têm algo a dizer sobre o comportamento humano. Trata-se de um poderoso estudo deleuzeano em filosofia e em psicanálise, com implicações notadamente políticas, em especial o capítulo sobre a lei e seus desdobramentos numa república, em oposição ao contrato e sua relação com o anarquismo ou a democracia. Com esse livro, Deleuze não só ensaiou uma primeira incursão no domínio da psicanálise (poucos anos depois escreveria *O anti-Édipo* com Félix Guattari), como mostrou que a literatura exerce, numa sociedade, um papel crítico e clínico.

Kafka foi outro autor elegido por Deleuze, desta vez juntamente com Guattari, para ser objeto de livro. Aparecem aqui alguns conceitos que serão trabalhados na obra *Mil platôs*, como os de agenciamento e de rizoma (“Como é que se entra na obra de Kafka? É um rizoma, uma toca essa obra” (Deleuze; Guattari, 2003, p. 19)). Não é à toa que, para os autores, Kafka mereça o título de “maior teórico da burocracia” (Deleuze; Guattari, 2007, p. 91). Isso porque ele descreve como nenhum outro a tenuidade das barreiras que levam, numa sociedade, de um nível burocrático a outro, como são imprecisos os limites entre as repartições, como o poder não age de maneira centralizada, enfim, toda uma “flexibilidade e uma comunicação entre repartições, uma perversão de burocracia, uma inventividade ou criatividade permanentes que se exercem inclusive contra os regulamentos administrativos” (Deleuze; Guattari, 2007, p. 91).

A literatura consiste na criação de um corpo uno e sem remissão direta à realidade mas que produz com ela efetivos choques e interações, às vezes violentos e imprevisíveis. Em termos deleuzeanos, ela é uma máquina que se agencia com outras máquinas; ela própria possui já uma infinidade de máquinas que se deslocam e vibram em seu bojo. E a obra de Kafka se apresenta efetivamente como uma rede infindável com “entradas múltiplas cujas leis de utilização e de distribuição não são exatamente conhecidas” (Deleuze; Guattari, 2003, p. 19). Esse caráter maquínico da obra de Kafka pode ser resumido nos seguintes termos:

Só acreditamos numa *política* de Kafka, que não é imaginária nem simbólica. Só acreditamos numa ou em muitas *máquinas* de Kafka, que não são nem estrutura nem fantasma. Só acreditamos numa *experimentação* de Kafka, sem interpretação nem significância, mas apenas protocolos de experiência. [...] Um escritor não é um homem escritor, é um homem político, um homem máquina, e também é um homem experimental (que, deste modo, deixa de ser homem para devir macaco, ou coleóptero, cão, rato, devir animal, devir inumano, porque, na verdade, é pela voz, é pelo som, é através de um estilo que se devem animal, e, seguramente, à força de sobriedade). (Deleuze; Guattari, 2003, p. 78)

Neste livro de Deleuze, há uma caracterização da obra literária que servirá a toda sua obra posterior: uma máquina que provoca no homem sua desumanização, que desencadeia devires-inumanos, que incita e suscita uma produção descentrada, imprevisível, fortuita, casual no pensar e no ser do homem, que insere a *hybris*, a violência, o arrombamento, nas ações. Se não encontramos na vida real a garra que nos falta para que comecemos a pensar, eis que a literatura no-la fornece, e a obra de Kafka o faz com

maestria. Mais do que uma crítica e uma clínica da sociedade, a literatura também possui esse caráter diretamente político e ativo. Quando lida, tem a potência de provocar frêmitos políticos e desconfortos que incalculavelmente culminam em ações práticas e acontecimentos.

A criação ocorre de maneira diferente em Proust e em Kafka. Naquele, ela se constitui por partes (passados em-si) que muitas vezes não se conectam e permanecem fechadas: “partes eternamente parciais levadas pelo tempo, caixas entreabertas e vasos fechados, sem formar nem supor um todo, sem nada faltar nessa divisão, e denunciando de antemão toda unidade orgânica que se queira introduzir” (Deleuze; Guattari, 2003, p. 153). Assim a *madeleine* que traz consigo o ar de Combray, as pessoas, os aromas, os pássaros, as cores, os rumores das tardes... Um fragmento de tempo em estado puro, que não possui conteúdos significantes, que não busca com os outros fragmentos uma totalização, pois já é em si um universo, “afirmando sua diferença irreduzível, tão profunda quanto a dos mundos astronômicos” (Deleuze; Guattari, 2003, p. 154).

Em Kafka, por sua vez, a criação se dá por séries, segmentos e linhas, de cujas ligações nascem e se proliferam múltiplos agenciamentos:

As personagens do *Processo* aparecem numa grande série que prolifera continuamente. Com efeito, todas elas são ou funcionários ou auxiliares da justiça (e no *Castelo* estão todas relacionadas com o castelo), não só os juizes, os advogados, os oficiais de diligências, os policiais, até os acusados, mas também as mulheres, as rapariguinhas, o pintor Titorelli e o próprio K.. Em suma, a grande série subdivide-se em sub-séries. E cada uma dessas sub-séries tem por sua conta uma espécie de proliferação esquizofrênica ilimitada (Deleuze; Guattari, 2003, p. 95).

Com essa incomparável engenhosidade, Kafka nos descreveu nada menos que a maneira própria de funcionar do poder: “O poder não é piramidal, como a Lei gostaria de nos fazer crer; é segmentar e linear; procede por contiguidade e não por altura e à distância (donde a importância dos subalternos)” (Deleuze; Guattari, 2003, p. 100). Eis um entre muitos exemplos de interação entre a filosofia e a literatura, que povoam a obra de Gilles Deleuze. E a literatura o acompanhará em todo seu devir filosófico. Se seus primeiros livros já a abordavam, mostrando que ela pode ser fonte para muitos conceitos a serem trabalhados pela filosofia, as obras posteriores igualmente trabalham com material literário. Seu último livro, *Crítica e clínica*, é todo dedicado a esse domínio. A partir da máxima “a literatura é uma saúde” (Deleuze, 1997, p. 9), o autor desenvolve suas análises, às vezes sobre um escritor em especial, outras sobre a literatura em

seu conjunto. Em todo caso, a obra de arte em Deleuze é sempre apresentada em sua mais pujante força maquínica, pulsante, perturbante e criadora, rompendo com a imagem do pensamento filosófica e erigindo-se numa verdadeira clínica.

Conclusão

Procuramos esboçar neste pequeno estudo que Deleuze entende a literatura como manifestação de um ato de pensar agressivo à imagem do pensamento cuja Filosofia não podia subverter, pois estava com ela comprometida por obedecer a um modelo chamado cognitivo, em que as faculdades do pensamento seriam pré-dispostas a entrarem num acordo e se direcionariam naturalmente para o conhecimento da verdade. Também tentamos retrair alguns pontos em que a filosofia deleuzeana utiliza explicitamente a literatura em sua constituição conceitual. Utilizamos como fonte os livros em que Deleuze devassa obras literárias a mostrar o exercício do pensamento que destrói o modelo da cognição por operar um meticuloso arruinamento do acordo ou da harmonia entre as faculdades.

Referências

BOUANICHE, A. *Deleuze: une introduction*. Paris : Pocket Agora, 2004.

DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 1987.

DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. Trad. P. P. Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, G. *Proust e os signos*. Trad. A. C. Piquet e R. Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Trad. R. Machado e L. Orlandi. Rio de Janeiro: Graal, 2009a.

DELEUZE, G. *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Trad. J. Bastos. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2009b.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Kafka*: para uma literatura menor. Trad. Rafael Godinho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil Platôs*: capitalismo e esquizofrenia – v. 3. Trad. Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2007.

O engano de Swann: a relação entre amor e arte na *Recherche* proustiana

Theo Machado Fellows*

Data de submissão: 16 nov. 2010

Data de aprovação: 29 mar. 2011

Resumo

Este artigo busca compreender o papel do amor na trajetória do narrador da obra de Marcel Proust *Em busca do tempo perdido*. Contrariando a visão do autor de que o amor seria somente uma etapa no aprendizado que conduz à criação artística, este artigo busca compor, a partir das reflexões contidas na narrativa proustiana, uma nova forma de encarar o amor que não seja subordinada a fins exteriores.

Palavras-chave: Estética; literatura; Proust.

Abstract

This article attempts to explain the role of love in Marcel Proust's *In Search Of Lost Time*. In Proust's view, love should be subordinated to exterior goals. Otherwise, this article presents the idea that love can be more than one step in the process leading to the artistic creation. Compared to reflexions contained in Proust's narrative this article contradicts the author's point of view.

Keywords: Aesthetics; litterature; Proust.

* Mestrando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF/UFRJ).

A conclusão do narrador proustiano, mesmo antes de sua revelação final, é categórica: o amor e todos os seus signos só encontram sua verdade num nível inferior da trajetória que constitui o aprendizado da *Recherche*. Existe, para além de tudo, uma incapacidade por parte do sentimento amoroso de colocar em contato os “eus” profundos, sendo esta comunicação (que no entanto é o ideal do amor) somente alcançada na criação artística. O que o amor realiza não seria, logo, nada além de um grau mais elevado da mundanidade, um contato marcado pela superficialidade e sempre fadado ao fracasso em suas tentativas de dar um passo além. Conforme a brilhante definição de Beckett, em seu ensaio sobre a *Recherche*, o amor em Proust é a “função da tristeza do homem”, algo que não “pode concretizar-se, devido à impenetrabilidade (ao isolamento) de tudo que não é *cosa mentale*” (Beckett, 2003, p. 67).

Perdido no plano do “eu” superficial, porém mascarando-se tal como um persistente hábito, de sentimento pétreo e constituinte do “eu” mais profundo, o amor está submetido a uma fugacidade que somente os repetidos fracassos levarão à tona. Um “eu” deseja um objeto e deixa como herança para seus sucessores a missão de esgotar os signos que ele emite, até que só reste o próprio objeto e um desinteresse pela criatura amada, que só será quebrado pela ação do ciúme, sempre prestes a manipular como um títere todo enamorado. Em meio a este trajeto, para Proust, este ser amado multiplica-se em inúmeras aparências, sem que nunca seja revelado aquilo que ele é em sua essência, frustrando assim qualquer tentativa de comunicação verdadeira.

Assim como, na *Recherche*, nega-se à razão a capacidade de atingir o conhecimento das essências, nega-se também ao amor a sua função almejada, que é a de perfazer este elo entre os seres. A arte, a partir da revelação final na recepção dos Guermantes, deverá cumprir estas duas funções. A busca de novos amores, tanto quanto as discussões mundanas e a própria amizade não servirão senão para distrair o narrador de seu propósito maior: a criação de sua obra.

Entretanto, esses amores que o narrador encontrará em sua busca, com destaque para o amor por Albertine, em relação ao qual os outros não seriam mais do que “pequenos e tímidos ensaios” (Proust, 2001e, p. 233), se não são tentativas declaradas de encontrar as essências e alguma forma de comunicação intersubjetiva, ao menos carregam em si as marcas do

aprendizado que levarão à descoberta final. Considerando, como já foi citado, que o passo final na busca proustiana é a descoberta da vocação artística, é natural que este caminho do aprendizado seja marcado por uma estreita relação entre os signos artísticos e os signos amorosos. E é exatamente esta relação que se pretende aqui investigar.

Cada um dos amores proustianos produz na narrativa uma série de imagens. Há, por exemplo, as imagens que marcam a primeira impressão, a do encantamento: a jovem Giberte nos jardins de sua casa em Méséglise, sob os pilriteiros de Combray; a duquesa de Guermantes em seu camarote na ópera, retratada como uma deusa marinha; e Albertine, a rapariga em flor, acompanhada por seu séquito, tendo como pano de fundo o mar de Balbec. Cada um destes amores carrega em si seu próprio mundo, seu imaginário, seus signos que são consumidos numa relação análoga à que o narrador, quando jovem, tem com a arte: cria-se uma expectativa ansiosa, sempre fadada à decepção, a partir de breves impressões, em torno do objeto amoroso ou artístico. Assim se passa quando o narrador vai assistir a Berma ou conhecer Bergotte e a expectativa é sempre frustrada: os signos e o seu objeto não são a mesma coisa. Porém, ao contrário da arte, no amor, o aprendizado é mais lento, porque é só no fim que Marcel pode entender que suas paixões não são fenômenos isolados e sim uma série de repetições, movimentos na mesma direção cuja diferença reside apenas no alvo e no tempo. A descoberta da repetição, da inexistência de algo efetivamente singular nas relações que se estabelecem, é na *Recherche* a morte da vontade de amar. Muito cedo Marcel já descobrira que o amor é “uma espécie de criação de um indivíduo suplementar, distinto daquele que usa no mundo o mesmo nome, e que formamos com elementos na maioria tirados de nós mesmos” (Proust, 2001b, p. 41), o que significa dizer que não há, num novo amor, algo de inédito que este ser amado possa nos acrescentar, já que o que Marcel ama, do início ao fim de sua série amorosa, são os espectros que ele mesmo cria.

Entretanto, esta série, cujo fim é a morte do duplo de Albertine que habita os sentimentos do último “eu” apaixonado do narrador, inicia-se, dentro da *Recherche*, antes mesmo do seu amor por Gilberte. E, não por coincidência, o precursor do primeiro amor de Marcel é precisamente aquele que dará a luz ao seu objeto: o amor de Swann por Odette.

Swann é apresentado, no início da *Recherche*, como o discreto amigo do avô do narrador, que lhe priva, sempre que vai visitá-los em Combray, do beijo de boa noite da mãe. Este Swann é, no entanto, um conquistador, pertencendo “a essa categoria de homens inteligentes que vivem na ociosidade e que procuram um consolo e talvez uma escusa na ideia de que

essa ociosidade oferece à sua inteligência objetos tão dignos de interesse como os que lhes proporcionaria a arte ou o estudo, e de que a ‘Vida’ apresenta situações mais interessantes, mais romanescas que todos os romances.” (Proust, 2001a, p. 192) Proust parte aqui, nesta descrição de Swann como um dandi, do ponto inicial deste aprendizado que leva à distinção dos signos e das verdades que eles produzem. Eternamente detido na empresa diletante de escrever um ensaio sobre a pintura de Ver Meer, sua verdadeira preocupação é a de colecionar amores, possuindo cada beleza que lhe pareça digna de ser seduzida. O marco zero da estrada rumo à revelação final é a valorização dos prazeres do amor em detrimento da arte, tida aqui por Swann como um interesse que se justifica muito mais pelo status de homem culto que esta lhe confere do que por qualquer sorte de busca das verdades ocultas.

Mais adiante, é sem dúvida um traço de ironia que Proust insere na narrativa quando das primeiras impressões causadas em Swann por Odette:

[...] ela se afigurara a Swann não por certo sem beleza, mas de um gênero de beleza que lhe era indiferente, que não lhe aspirava nenhum desejo, que até lhe causava repulsa física, uma dessas mulheres que todo mundo as tem, diferentes para cada um, e que são o oposto do tipo que nossos sentidos reclamam. (Proust, 2001a, p. 194)

E no entanto será esta mulher a causa da ruína de Swann. Antes da ruína, porém, esta paixão é vivenciada intensamente através de dois “instrumentos” que a arte virá a lhe emprestar, de modo a aprofundar o sentimento por Odette. Se o início desta paixão, segundo a genial e ácida análise proustiana, não se deve senão à facilidade, por parte de um coração tão acostumado a fazer brotar este sentimento, de fazer mais uma vez executar-se este processo quase como um hábito adquirido, o seu momento de maior intensidade é fornecido pela pintura e pela música, artifícios posteriores da descoberta proustiana.

Depois de contemplar por muito tempo aquele Botticelli, pensava no seu Botticelli, que achava ainda mais belo, e, quando achegava-se a si a fotografia de Séfora, julgava que era Odette que estava apertando contra o coração. (Proust, 2001a, p. 221)

A pintura é a *Vida de Moisés*, de Botticelli, na qual Swann encontra, na Séfora pintada pelo pintor italiano o equivalente artístico da beleza de Odette. É bem claro que, para Swann, neste momento arte e amor passam a figurar no mesmo patamar. A contemplação artística, longe de ser

desinteressada, é submissa a um sentimento que por sua vez alimenta em intensidade a experiência artística. Por mais que seja apresentado como um conhecedor da arte, a necessidade, por parte de Swann, de encontrar na realidade belezas que confirmem à arte seu valor pode ser comparada à ignorância da duquesa de Guermantes ao condenar uma pintura de Manet pelo fato de serem aspargos os objetos retratados. Se a pintura, na visão definitiva do narrador ao final da *Recherche*, é a possibilidade da metáfora como metamorfose da realidade e uma imagem criada a partir de uma visão singular do artista sobre o mundo, para Swann, a pintura, longe de exprimir qualquer singularidade, precisa confinar-se a este papel servil que é o de alimentar seu desejo por Odette. Este mecanismo de submissão da obra ao servilismo é melhor exemplificado por outro exemplo de como a arte é vista por Swann, o da frase da sonata de Vinteuil:

[...] Swann quase lamentava que ela [a frase] tivesse um significado, uma beleza intrínseca e fixa, estranha aos dois, como, na jóia que damos ou mesmo na carta que recebemos da amada, censuramos à água da gema e às palavras da linguagem não serem constituídas unicamente da essência de um amor fugaz e de uma determinada criatura. (Proust, 2001a, p. 217)

Antes de apaixonar-se por Odette, Swann já se apaixonara pela sonata de Vinteuil, mesmo que esta só lhe tenha aparecido como “uma beleza nova que dá maior valor à sua sensibilidade, sem que ao menos se saiba se poderá algum dia rever aquela a quem já ama e da qual até o nome ignora” (Proust, 2001a, p. 207), fazendo eco aos versos de Baudelaire (1965, p. 109):

*Um éclair... Puis la nuit! Fugitive beauté
Dont le regard m'a fait soudainement renaître
Ne te verrai-je plus que dans l'éternité?*¹

É, porém, na casa dos Verdurin, arena de seu amor por Odette, que Swann reencontra a sonata, e com ela a frase que tanto o extasiara. O desinteressado deleite de Swann em pouco tempo é contaminado pelo amor. Se a intensidade e o prazer proporcionados pela sonata ainda estão ali, eles não são mais livres: o amor já fez deles escravos do significado, eterno carrasco da contemplação artística pura. A simples possibilidade de que a pequena frase comporte em si significados para além de seu amor

¹ Trata-se da terceira estrofe do soneto “*A une passante*”. Na tradução não literal de Ivan Junqueira, lemos: “Que luz... e a noite após! – Efêmera beldade / Cujos olhos me fazem nascer outra vez, / Não mais hei de te ver senão na eternidade?” (*As flores do mal*. 4. ed. bilíngue. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. p. 345). [N. do E.]

chegam a ser motivos de lamentação para Swann, como fica claro no trecho citado mais acima. Tal como o próprio enamorado, o amor é por si mesmo um possessivo. Recusa-se sempre a ser somente parte de uma cadeia de relações: onde houver algo a disputar-lhe o espaço, todas as suas forças serão dirigidas contra o inimigo de modo a expulsá-lo, tal como anticorpos a combater alguma moléstia. A mesma obsessão por esgotar os signos do ser amado é empenhada, em Swann, no intuito de limpar a pequena frase de tudo o que não seja Odette, ao ponto de ouvirmos posteriormente de Swann, já casado e desiludido, uma definição ainda mais pobre do que a do “hino nacional de seu amor”²: a pequena frase reduzida a uma tradução musical da paisagem do *Bois*² de Boulogne, cenário de seus encontros com Odette.

Sobre esta redução do signo artístico operada por Swann, cabe aqui uma análise à luz de um pensador cuja influência na *Recherche* é bastante evidente: Arthur Schopenhauer.

Proust situa-se, naquilo em que se pode tirar de filosófico em sua obra, numa perspectiva pós-kantiana, tal como o próprio Schopenhauer. Seu objetivo é encontrar o caminho do conhecimento que o leve às essências, ou, na linguagem kantiana, à coisa-em-si ou númeno, caminho este tido como impossível pelo próprio Kant. No entanto, se é Kant que impõe a barreira, a tentativa de superá-la vai partir de suas próprias ideias. Usando os conceitos de sua estética, formulados na sua *Crítica da faculdade do juízo*, todos os românticos, incluindo aqui Schopenhauer, vão buscar na arte o conhecimento que transcenda os limites da razão. Suas conclusões apontam para a ideia de que é na arte, especificamente na música (e aqui já se trata do pensamento schopenhaueriano) que a Vontade se objetiva em si mesma.

Mas a música, que vai para além das idéias, é completamente independente do mundo fenomenal; ignora-o totalmente, e poderia de algum modo continuar a existir, na altura em que o universo não existisse: não se pode dizer o mesmo das outras artes. (Schopenhauer, 2004, p. 271)

Ou seja, a música, para Schopenhauer, e também para Proust, só pode ser contemplada enquanto um conhecimento puro das essências, imaculado de qualquer sentimento ou significado que se queira a ele anexar. Vê-se bem com isso qual o engano de Swann para Proust. A realidade invisível das essências, presente na música, é negada em prol de uma particularização da obra na ideia do amor. O seu casamento e com ele a submissão à vida

² Bosque. [N. do. E.]

mundana da esposa, desejosa de se tornar uma elegante dama da sociedade (esforços continuamente ridicularizados pelo narrador), marcam a morte antecipada do personagem Swann. Aburguesado, desprezado pelos amigos nos últimos momentos (lembro aqui da terrível cena onde a duquesa de Guermantes ignora a sua confissão de que em breve estará morto), Swann, o herói caído da *Recherche*, é, para Proust, o exemplo do homem que buscou os prazeres errados, aqueles cuja intensidade se esvai de forma tão fugaz que passados os anos já não sabemos mais sequer se eles realmente existiram como os lembramos.

Além de Vinteuil, Proust cria na *Recherche* outros dois personagens artistas que terão presenças marcantes na obra, tanto por suas realizações artísticas, ambas modelos para a reflexão proustiana sobre a arte, quanto pela ligação que eles estabelecem com duas das amadas do narrador. São eles Bergotte, o escritor, e Elstir, o pintor.

O papel de Bergotte é o de “pai literário” do narrador: suas obras, seus conselhos a partir do momento em que os dois travam conhecimento e a própria narrativa de sua morte são evidentemente pistas a serem seguidas por Marcel rumo à sua vocação. Naturalmente, muitas de suas indicações têm de ser abandonadas, e Proust nos deixa entrever que Bergotte, nos seus derradeiros momentos, tem também a sua revelação, diante da *Vista de Delft* pintada por Ver Meer, o mesmo artista que não passava de tema para um jamais redigido ensaio do diletante Swann:

“Assim deveria ter eu escrito”, dizia consigo. “Meus últimos livros são demasiado secos, teria sido preciso passar várias camadas de tinta, tornar a minha frase tão preciosa em si mesma, como este panozinho [*pétit pan*] de muro amarelo”. (Proust, 2001e, p. 173)

Trata-se sem dúvida de uma das passagens mais marcantes da *Recherche*. O preciosismo, a harmonia de suas frases e a inimitabilidade de seu estilo, aos quais o narrador faz constante alusão no início de *À sombra das raparigas em flor*, não são capazes de fazer frente a um pequeno pedaço de muro amarelo pintado por Ver Meer. Bergotte representa, em suma, um iniciador do narrador, ainda adolescente, no mundo das letras, um mestre que precisa ser superado, um pai que precisa ser morto. E é no mesmo momento em que a literatura de Bergotte o fascina que o seu primeiro amor faz sua triunfal irrupção: Gilberte entra em cena.

É através da filha de Swann que o narrador vai travar conhecimento pessoal com Bergotte. Ao mesmo tempo que experimenta pela primeira vez aquilo que são as letras, e a arte de um modo mais profundo, Marcel também dá seus primeiros passos nas relações com o sexo oposto. As

carícias nos Champs d'Élysées, onde se misturam a inocência e uma recém-descoberta libido, são correlatos da experiência com a literatura de Bergotte: a partir dali Marcel quer ser escritor, quer olhar o mundo com as mesmas lentes que Bergotte, assim como continuará procurando, seja na misteriosa mademoiselle de Stermaria ou no séquito das raparigas em flor de Balbec, a satisfação daqueles desejos descobertos com Gilberte.

O próprio fim deste amor por Gilberte é permeado pela literatura. Marcel se vê até mesmo distraído de seu sofrimento enquanto procura as palavras a serem endereçadas à Gilberte (Proust, 2001b, p. 145). Em relação ao amor de Swann, no entanto, algo já parece ter mudado. A literatura, por mais que estabeleça profundas conexões com os assuntos amorosos, parece nunca ser, para Marcel, desprovida de seu valor intrínseco. Como citado acima, o narrador descobre com Bergotte que a arte é um modo de ver o mundo. Se para Swann amor e arte se alimentavam reciprocamente pela analogia dos signos, Marcel já sabe, quando apaixonado por Gilberte, que a arte é uma forma de olhar a realidade num nível mais profundo, inclusive a realidade do amor.

Libertado desse amor por Gilberte, desiludido a respeito de sua capacidade para lançar sobre a realidade este olhar que julga ser o dom do escritor, o narrador vai a Balbec, para encontrar outra grande paixão: inicia-se a sua tempestuosa relação com Albertine.

Albertine é, para o narrador, um objeto platônico: sua Ideia, manifestada de forma mais plena no cortejo das raparigas em flor da praia de Balbec, é sempre reproduzida de forma canhestra em todo período em que os dois estão juntos. A tragédia deste amor é esta eterna frustração, por parte do narrador, de não possuir esta essência. Albertine é sempre outra, e nunca aquela que o narrador deseja. O ciúme infantil de Marcel é, ao mesmo tempo, uma tentativa desesperada de fazer a “verdadeira” Albertine emergir à superfície e o medo de que este mistério esteja sendo revelado a outro, ou melhor dizendo, a outra. O medo do segredo homossexual é o medo de ter que admitir a derrota. Se a verdade de Albertine é o safismo, não há o que fazer. O narrador está excluído do mistério, pois a entrega de Albertine às suas carícias será sempre falsa. E quem apresenta ao narrador, de modo um tanto inesperado dentro da narrativa, esta criatura de mil faces, é o grande pintor Elstir.

A contribuição da pintura de Elstir para a conclusão final da *Recherche* sobre o modelo ideal da obra de arte é uma maneira singular de retratar a realidade, que consiste numa intensa investigação das relações entre planos diferentes da realidade. Em resumo, Elstir é um pintor das metáforas. Seus quadros, descritos minuciosamente por Proust, nos fazem perceber um

estilo liberto das distinções convencionais da representação. Nas suas pinturas, o mar é facilmente confundido com a terra firme, uma igreja pode passar facilmente por um navio, termos urbanos são utilizados na descrição do mar e termos marinhos descrevem um vilarejo, sem que nada disso venha a configurar uma ilusão. Isto porque, para Proust, a realidade só surge na relação, e por isso fracassará toda arte que se detiver em descrições de um supostamente inalterável mundo. Assim fracassa, também, o amor por Albertine. A única certeza que Marcel pode ter sobre sua amada é que a roleta de suas inúmeras personalidades jamais fará a bolinha de suas esperanças parar na casa em que foram apostadas suas fichas. Albertine é múltipla e ao mesmo tempo não é nenhuma, e mesmo morta não deixa de transfigurar-se. Os encontros secretos revelados por Andrée só vêm para zombar ainda mais da ingenuidade do narrador. Nem mesmo morta ela consegue ser definida, pois ao lado da triste fugitiva está a lasciva habitante de Gomorra.

Com algumas diferenças em relação a Swann, o amor obnubilante do narrador por Albertine parece ter também influência no desvio que este toma para longe de sua vocação. De fato, Proust não esconde em nenhum momento, sobretudo nas considerações de *O tempo redescoberto*, conclusão da obra, sua opinião de que o amor e a amizade são barreiras para o aprendizado tanto de Marcel, quanto de Swann, brevemente interrompido por um mau casamento. Mau, não precisamente pelo motivo apontado por todos os demais personagens, a reputação de Odette, mas sim pelo simples fato de ser um casamento, ou seja, uma submissão a um desejo já vencido pela marcha inquebrantável do Tempo.

Quanto ao próprio Marcel, é possível que, não fossem a fuga e a consecutiva morte de Albertine, seguisse o mesmo rumo e daí não se teria nem revelação nem obra. O acaso sem dúvida é um fator decisivo na *Recherche*, por mais que a realização da obra não o seja. Tal como nas impressões sensíveis, o fator do acaso que define seu modo de aparecimento, torna-se estéril se não intervém aí o olhar consciente do artista para expressar (o que em Proust significa conferir duração a uma determinada intensidade), aquilo que se revela a seus olhos. A vida age sem nos consultar ou nos prevenir sobre seus próximos passos, mas isto não serve de desculpa para a passividade. A lição de Proust é a de que há uma alegria suprema que habita por detrás da realidade empírica e que deve ser buscada a todo custo. Para além das vicissitudes da vida, existe uma intensidade que nada no mundo pode oferecer, senão a experiência da arte. Em resposta ao suplício de Tântalo que se revelou ser o amor, incessante corrida atrás de fantasmas que se esvaecem tão logo os agarramos, a última

palavra do narrador é criar. Só possuímos o que criamos, e na obra está a verdadeira realidade. Tanto a música de Vinteuil quanto a pintura de Elstir são exemplos de uma criação na qual a verdade é raptada das essências e colocada, em seu produto final, acima da própria Natureza. O verdadeiro mar de Balbec está nas imagens marinhas de Elstir, e não na visão das janelas do Grande Hotel de Balbec. O erro do narrador quando jovem, de Swann e de toda a arte realista, vítima de uma longa acusação em *O tempo redescoberto*, é acreditar que a realidade existe para além do sujeito. Longe de uma teoria subjetivista da obra de arte, Proust defende uma arte que seja capaz de, através de suas metáforas, colocar em relação os diversos aspectos da realidade empírica, fazendo destes encontros brotar a essência do próprio Tempo, símbolo máximo da impossibilidade de se apreender uma realidade imutável.

Ao amor, então, não resta senão recusá-lo como via errada, capricho ou mesmo vício que a experiência tratou de amputar? Como foi dito mais acima, Marcel desiste do amor quando descobre que o ser amado, seja ele Gilberte, a Duquesa de Guermantes ou Albertine, nunca se revelará em sua verdade. A perpétua criação de duplos é um trabalho de Sísifo: sua suposta realização coincide com a decepção de sua inutilidade. A pedra sempre rolará imediatamente para o pé da montanha, e, se há algo que angustia o narrador proustiano, é a sensação de que uma tarefa possa ser inesgotável. Seja no amor, seja na arte, a *Recherche* proustiana exige resultados.

A condenação de Proust ao amor se baseia exatamente nesta impossibilidade de o amor atingir seu fim específico, que é a comunicação profunda entre os seres. Para Proust, não existe um equívoco presente numa determinada forma de encarar o amor, já que todas as histórias de amor apresentadas na *Recherche* são iguais. Todos os enamorados proustianos encarnam uma só personalidade, que é a personalidade do apaixonado que se encanta, se desilude, porém persiste em sua obsessão. Não existe história de amor feliz em Proust: o fracasso é somente questão de tempo.

Paralelamente, a literatura, desprezada até a *matinée* dos Guermantes, tem uma segunda chance na revelação final. Não é a literatura em si, mas os caminhos que a literatura de seu tempo toma que desviam o narrador da descoberta das essências. Existe uma forma de criação que subverte a superficialidade do realismo, e que se tornará a tarefa de Marcel, colocando, a partir desta descoberta, a criação de sua obra como meta final de sua frágil vida. Toda dor foi redimida ali. Os sofrimentos, as desilusões, as tristezas e os dissabores ganham sentido pela obra por vir. O tempo perdido (e aqui se

encontra, neste momento da reflexão proustiana, o amor) chega à sua destinação.

Resumindo, o amor, se possui um sentido e uma meta, só os possui de forma indireta, e ainda assim a sua meta só é alcançada pelo seu fracasso. E se houver uma forma de se encarar o sentimento amoroso, que tenha sido ignorada pela trajetória proustiana? Que forma seria essa, e de que maneira ela poderia dar ao amor um lugar que não estivesse sempre aquém da arte?

Para pensar esta possibilidade, é necessário contrapor-se à grande crítica proustiana: a falsa comunicabilidade que é o amor.

O enamorado proustiano, seja ele Swann, Charlus ou o próprio narrador, são amantes obsessivos. A verdade de seu amor é sempre o ciúme, e esta se tornará, aos olhos de Proust, a própria lógica do sentimento amoroso. A intensidade da paixão é sempre medida pela força do desejo aprisionador que domina o apaixonado. Aprisionar, aqui, não exprime somente o sentido físico do termo, tal como Marcel aprisiona Albertine. Aprisionar é dominar todas as manifestações do indivíduo que se ama, não porque se deseja conhecê-lo melhor para amá-lo, mas porque, para Proust, o amor é isso. Amar, na *Recherche*, é esta hermenêutica doentia de um ser sobre o outro, que só termina por criar duplos sem que se conheça nada em definitivo. Ao contrário, a arte permite que se comunique uma essência que é velada quando estamos diante de alguém. Os homens só podem se comunicar na imersão profunda de suas solidões, e o que é dito nesta solidão é incomunicável em co-presença, posto que se trata de uma profundidade onde se encontra a verdade de quem somos.

Mas de onde vem a necessidade de se dominar o outro para amarmos? Proust parece indicar, em todos os seus exemplos, que o fracasso do amor não está em sua feição obsessiva, mas na derrota que o ser amado impõe à obsessão de aprisionar. Albertine pode estar aprisionada no apartamento do narrador, mas seu passado, seus desejos e o mar de Balbec que seus olhos insinuam fogem, a todo momento, da vigilância de Marcel. Será amar necessariamente isto?

Todos os amores na *Recherche* são contados da perspectiva masculina. As mulheres (inclua-se aqui Morel, já que em relação à sua lógica o amor homossexual em Proust é igual ao heterossexual) são sempre belas imagens, preenchidas de inúmeras paisagens, segredos e manias que precisam ser codificadas. Nenhum destes objetos amorosos tem algo a acrescentar a não ser enigmas que, tal como um jogo de palavras cruzadas, perde sua graça quando terminado. O amor proustiano é um amor para algo, um

sentimento cuja função se projeta para além de si mesmo. Amar é satisfazer uma curiosidade, um mero passatempo mórbido.

Não se poderia, portanto, pensar o amor como válido por si mesmo, sem que seja preciso atingir uma meta preestabelecida? Que o tempo perdido, para Proust, necessite da redescoberta posterior de seu sentido, é uma das mais desoladoras conclusões da *Recherche*. Todas as alegrias, mesmo que fugidias seriam então meros ensaios? A vida só receberá sua dignidade depois que toda via-crúcis for percorrida, e, já pendurados na cruz do tempo, percebermos que a redenção está no paraíso que se abre por meia dúzia de impressões sensíveis? Como encarar, esta é a questão que se abre num plano mais abrangente, o tempo que se perdeu, e aquele que certamente se perderá ainda?

Parece utopia acreditar que se possa, fora da vida de ermitão que o narrador (e também o próprio Proust) assume após a sua revelação, abandonar todos os signos ditos enganosos pela supremacia da arte. De todos os enganos, certamente o amor antes de qualquer outro. Se a arte é a “apoteose da solidão”, como diz Beckett no seu já citado ensaio sobre a *Recherche*, esta solidão não produz uma obra destinada a alguém. A expressão destas impressões sensíveis que dominam o narrador proustiano não pode ser encarada como meras necessidades subjetivas. Dizer é dizer para alguém, e, se o artista, seja na concepção proustiana, seja na schopenhauriana, é aquele que é impelido a comunicar sua essência (e junto com ela as próprias essências singulares do mundo), não há de ser senão para compartilhar suas experiências, mostrar aos outros o abismo em que ele habita. Isto vale tanto para a literatura quanto para a pintura, a música ou o teatro, este último não incluído com tanto destaque no pensamento de Proust.

Curiosamente, porém, Beckett (2003, p. 71) e Schopenhauer (2004, p. 267) se valem da mesma citação de um dramaturgo espanhol, Calderón de la Barca (todo o parágrafo que encerra, no ensaio de Beckett, o capítulo destinado à crítica do amor e da amizade – onde se encontra a citação – é por sinal uma clara alusão ao capítulo 51 do livro 3 de *O mundo como vontade e representação*):

*pues el delito mayor
del hombre es haber nacido*³

³ Os versos pertencem à peça *La vida es sueño*, de Pedro Calderón de la Barca. [N. do E.: Trata-se de palavras de Segismundo na segunda cena do primeiro ato, que dizem: “pois o delito maior / do homem é haver nascido”.]

Schopenhauer, em sua obra, mostra ser claramente um conhecedor do teatro de sua época, enquanto Beckett, que em seu ensaio sobre Proust define a arte como apoteose da solidão, se tornará anos mais tarde um dos maiores dramaturgos do século XX, revolucionando o teatro a tal ponto que até hoje sua obra é considerada referência obrigatória para o teatro contemporâneo. Se é possível dizer que a sua obra é um relato da solidão que atormenta o homem moderno, ao mesmo tempo sua transposição para o teatro, arte que exige a comunhão entre artista e público, é um claro sinal de uma necessidade, por parte do artista, de romper com o seu isolamento tal como Proust defende.

Proust, por sua vez, dedica-se pouco ao teatro. As suas considerações sobre a Berma não vão além de observações sobre a sua técnica, inicialmente frustrantes, porém, depois, iluminadas pela análise de Bergotte. A tradição teatral francesa, marcada por uma ênfase na valorização dos grandes textos e das grandes divas, tais como Sarah Bernahdt (que inspira a personagem Berma), dominante no momento em que Proust escreve a sua obra, é exatamente aquela que Beckett posteriormente ajudará a destruir com sua dramaturgia. Porém, o que mais chama a atenção é que o teatro, talvez exatamente por não ser encarado como arte autônoma dentro da mentalidade reinante na época da *Recherche*, não serve de trampolim para a descoberta da vocação do narrador. O porquê já está ao menos dito a título de hipótese. A ênfase na arte declamatória e na fidelidade ao texto faz do teatro, na França do início do século XX, um mero ramo menor da literatura. No entanto, pela Europa, já surgiam pensadores destinados a transformar o teatro em uma arte com linguagem própria. Um dos principais nomes desta independência surgirá precisamente na França, divulgando suas ideias pouco tempo após a morte de Proust: seu nome é Antonin Artaud.

Se a massa não vai às obras-primas literárias é porque essas obras-primas são literárias, isto é, fixadas; e fixadas em formas que já não respondem às necessidades do tempo. (Artaud, 1999, p. 85)

Não cabe aqui uma análise sobre o profundo e inesgotável pensamento de Artaud. O que interessa é sua crítica ao teatro como subproduto da literatura e como as suas ideias podem ser exploradas para uma complementação das ideias artísticas de Proust, afastando delas a necessidade imperativa do isolamento como prerrogativa para a criação. O teatro, para Artaud, tem de ser essencialmente uma busca incessante de uma linguagem que atinja um estado puro, de comunicação absoluta com o público. Para ele está bem claro que o teatro é o único meio de se

estabelecer esta comunhão, pois somente nesta arte a obra é contemplada ao mesmo tempo em que é realizada pelo artista. A obra teatral jamais é condensada como objeto; só existe no seu fugaz acontecimento, e seu acontecimento, por conseguinte, só se dá sob a condição de que haja um espectador. Se, como defende a crítica literária moderna, todo autor só escreve tendo em vista um leitor, no teatro esta ligação se dá de forma mais radical. A arte teatral só pode existir se houver a co-presença do receptor. A arte teatral é a apoteose da comunhão.

Retomando as formulações de Proust, a pintura ensina ao artista o caminho das metáforas como linguagem capaz de dar conta de uma realidade expressa por meio de suas relações. Por outro lado, a música, a partir da visão schopenhauriana, dá um modelo de apreensão das essências singulares em estado pré-expressivo, intensidades ainda não transfiguradas em sentimentos. O que se propõe aqui é acrescentar um ensinamento da arte teatral, o de que a profundidade da criação artística só tem seu sentido se alcançada numa estreita comunhão com quem dela desfruta. As sinfonias de Beethoven, ou os quadros de Van Gogh, jamais seriam as grandes obras que se tornaram se não tivessem sido reveladas ao mundo, e talvez seja precisamente neste momento em que se revelaram ao mundo que assumiram seu caráter de grandes obras. Ou será que sealaria hoje de Kafka se seu desejo de ter os romances destruídos após sua morte tivesse sido cumprido? “Não há nada a expressar, nada com que expressar, nada a partir do que expressar, nenhuma possibilidade de expressar, nenhum desejo de expressar, aliado à obrigação de expressar” (Beckett *apud* Andrade, 2001, p. 175). A “fórmula” beckettiana, contida em um de seus diálogos com Duthuit, parece capturar esta tensão entre a solidão inegável do artista (seja em seu quarto seja no palco) e a forçosa necessidade de expressar. Expressar, aqui, significa comungar, num sentido que certamente em muito se aproxima do religioso.

E não será esta comunhão uma forma de amor, mesmo que não destinado a um ser específico? Será que, na ânsia de dividir com outro ser a pátria singular à qual pertencemos, o amor não será a forma mais adequada? Se o fracasso da comunicação é o temor, então certamente a comunicação artística não é a solução. Os grandes romances e os mais belos espetáculos sempre serão mal interpretados, as mais belas sonatas serão sempre reduzidas a hinos nacionais de um determinado amor (e talvez isto não seja nenhum crime). Não há remédio contra os enganos, e o aprendizado efetivo que Proust descreve não nos livrará das falhas, até porque não há verdadeiro aprendizado que chegue a um final que não seja a morte.

Para Proust o julgamento se dá pelas metas que o amor propõe e não atinge. Neste ponto não cabe discussão, o amor não encontra verdades. O outro é um eterno desconhecido, e mesmo na criação artística é possível discutir se realmente se conhece um outro, e não uma manifestação que, se revela essências singulares do mundo, mantém silêncio sobre quem é o artista que produziu a obra. Sabemos muito sobre a *Recherche*, mas Proust será sempre um ser enigmático, inacessível. Todo grande artista com o qual travamos contato é como um ser pelo qual nos apaixonamos, se é que este contato não é também uma forma de paixão. Há algo que está para além da relação, que não diz respeito nem a quem diz nem a quem ouve, mas que é entendido e que revela algo que transcende a mera comunicação. Seria cruel, e insincero, atribuir este estado descrito somente à arte. Tal como o expressar beckettiano, a proximidade do outro sempre nos subjugará como uma lei natural, e fugir do contato humano, de todo modo, é antes uma demonstração de ignorância do que de sabedoria. Os homens mais nobres estarão sempre dispostos a serem usados e consumidos pelos outros, pois ser consumido e não se esgotar é sem dúvida a prova maior da grandeza de espírito. O amor, queira-se ou não, exigirá sempre seu lugar.

Referências

ANDRADE, Fábio de Souza. *Samuel Beckett: o silêncio possível*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BAUDELAIRE, Charles. *Les fleurs du mal*. Paris: Gallimard, 1965.

BECKETT, Samuel. *Proust*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

PROUST, Marcel. *No caminho de Swann*. São Paulo: Globo, 2001a.

PROUST, Marcel. *À sombra das raparigas em flor*. São Paulo: Globo, 2001b.

PROUST, Marcel. *O caminho de Guermantes*. São Paulo: Globo, 2001c.

PROUST, Marcel. *Sodoma e Gomorra*. São Paulo: Globo, 2001d.

PROUST, Marcel. *A prisioneira*. São Paulo: Globo, 2001e.

PROUST, Marcel. *A fugitiva*. São Paulo: Globo, 2001f.

PROUST, Marcel. *O tempo redescoberto*. São Paulo: Globo, 2001g.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

Bibliografia adicional

DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1985.

O “acontecimento” segundo a história

Gustavo Chataignier Gadelha *

Data de submissão: 27 out. 2010

Data de aprovação: 19 fev. 2011

Resumo

Este trabalho se insere em nosso estudo doutoral, onde retomamos alguns pontos do pensamento histórico de modo a propor uma melhor compreensão dos impasses estratégicos contemporâneos. Isto posto, no quadro do presente artigo, apresentamos uma exposição da *Arqueologia do saber*, de Michel Foucault, como partida para uma confrontação com uma leitura que permite a conjugação entre continuidade e ruptura. O objetivo sendo o de, dialeticamente, superar o conceito de “acontecimento”, nos apoiaremos sobre um universo teórico apontando para a categoria de “possibilidade” – à luz tanto de pensadores contemporâneos como Derrida e Ricœur como de Nietzsche e, por outro lado, Hegel e os marxismos. Finalmente, as reflexões de Koselleck nos darão algumas pistas na direção de um pensamento que reúne estrutura e acontecimento em termos historiográficos.

Palavras-chave: História; acontecimento; continuidade; ruptura; possibilidade.

Résumé

Ce travail s'inscrit dans le cadre de notre recherche doctorale, où nous reprenons quelques enjeux de la pensée historique en sorte à y proposer une compréhension des impasses stratégiques contemporains. Ceci dit, cet article présente un exposé de *L'archéologie du savoir*, de Michel Foucault, en tant que début d'une confrontation d'avec une autre lecture qui permet la conjugaison entre continuité et rupture. Le but en étant celui de, dialectiquement, surmonter le concept d'“événement”, nous nous appuyerons sur l'univers théorique ouvert par la modalité de la “possibilité” - sous la lumière de penseurs contemporains tels que Derrida et Ricœur aussi bien que Nietzsche, mais également de Hegel et les marxismes. Finalement, les réflexions de Koselleck nous donnerons quelques pistes qui s'achèment dans la direction d'une pensée qui rassemble structure et événement sous l'égide de l'historiographie.

Mots-clefs: Histoire; événement; continuité; rupture; possibilité.

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Paris VIII como bolsista do Programa Alban de bolsas de alto nível da União Europeia para a América Latina, sob orientação de Daniel Bensaid (1946-2010) e de Patrice Vermeren.

Introdução

O pensamento contemporâneo parece ter abandonado a história. Pelo menos se dermos ouvidos aos arautos da filosofia, a verdade do ser já teria sido descoberta. Nada de processo, de economia, de conflito, de subjetividade, de partido ou coisa que o valha: a “inocência do devir” tomou conta do pedaço¹. O triste quinhão desta história se oferece à contemplação de um pensamento que trocou a luta pela pequena moeda da (necessária, mas não suficiente) “crítica do sujeito”². Ora, tal postulado nos soa deveras idealista, no sentido em que a realidade é interpretada à luz de uma determinação ideal, quicá estrutural. Teremos a oportunidade de voltar a este tema. Não obstante, este artigo visa a explorar o que há de vivo na combalida filosofia da história. Em um só tempo, se trata de resgatar noções a nosso ver essenciais, tais que determinação e contradição, e, concomitantemente, radicalizar a crítica ao mecanicismo – que encontra confortável refúgio nas “pós-preocupações” de hoje.

Isto posto, como “atacar” o problema? Por ora decidimos pela utilização da dupla conceitual “história” e “acontecimento” (*l'événement*), como a pedra de toque para uma tal empreitada. De certa forma, é também um meio de se inscrever no debate contemporâneo, já que o “acontecimento” é empregado em larga medida por pensadores franceses, cuja influência se faz sentir em todo o escopo do universo intelectual. O importante é notar que não se trata de uma acusação de “erro” ou tampouco de esnobismo em relação à “heterodoxia”; mas, antes, é algo que tem que ver mais com uma contribuição, com um complemento às críticas identitárias, do que com proselitismo e oportunismo. Se existem “os” marxismos, no plural, como escrevera Derrida (1993, p. 20), não é menos certo que é uma “falta de responsabilidade, filosófica e política, não ler Marx”; ao quê ele conclui: “não haverá futuro sem isto. Não sem Marx, nenhum futuro sem Marx” (Derrida, 1993, p. 36). Assim, rondados por

¹ Parafraseando o funk carioca de grande sucesso, “tá tudo dominado!” (*Tá tudo dominado!*, composição de SD Boys, letra disponível em: < <http://letras.terra.com.br/furacao-2000/206541/> >).

² A isso Lukács, tomando um conceito emprestado de Thomas Mann, chamou de “intimismo à sombra do poder” – que se aplica em boa parte da discussão “ética” contemporânea e pós-moderna. Sem poder influir nas mudanças sociais, decididas por reuniões de cúpula das classes dominantes, a intelectualidade evade-se da realidade concreta ao tentar criar um nicho cuja autonomia é falsa – respeitada por não colocar em xeque as questões decisivas da propriedade privada. Este prestígio auferido pelo conhecimento separa o intelectual, geralmente quadro da pequena burguesia, das camadas populares (Coutinho, 1990, p.71-72).

espectros e circunstâncias, damos voz a Beckett (1983) e seu imperativo nada categórico de “errar melhor”³.

Portanto, a estratégia deste texto consistirá em, primeiramente, expor algumas teses da filosofia francesa contemporânea; em um segundo momento, passaremos à análise crítica de tais postulados, ao fim do quê faremos um breve comentário de perspectivas historicisantes para além da mal fadada metafísica.

Filosofia à francesa

Em recente obra, Daniel Bensaïd agrupa Deleuze, Guattari e Foucault sob a alcunha de “esclarecedores” da crise nascente nos anos de 1980, sob a hegemonia da visão neoliberal; eles tanto revelaram como alimentaram a “nascente crise estratégica”. Desta maneira, suas denúncias das “políticas de poder” desembocaram nas “impolíticas do contra-poder” (Bensaïd, 2008, p. 153-154)⁴.

O contexto de *A arqueologia do saber* era, em certa medida, “dar coerência às investigações” de *História da loucura*, *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*. Pois, nos diz o autor, antes de mais nada, era o caso de “desenvolver” premissas e consequências dos “desenvolvimentos autóctones” que passaram a integrar o conhecimento histórico. Segundo Foucault, sua empreitada seria eminentemente histórica, na medida em que se esforça a reunir “sínteses positivas” de domínios como o mito, a sexualidade, a linguagem e o desejo; sua mais viva expectativa é pelo “apagamento do sujeito” legislador – e não pelo fim da história (Foucault, 1969, p 24-25), ou pelo que assim se entende por este termo.

³ “*All of old. Nothing else ever. Ever tried. Ever failed. No matter. Try again. Fail again. Fail better*”.

⁴ Esta exposição sendo restrita, nos limitaremos a algumas considerações sobre a obra de Michel Foucault. Não obstante, colhemos uma citação da dupla não menos célebre, constituída por Gilles Deleuze e Félix Guattari. Que se pese a afirmação de *O anti-Édipo*, onde se aproxima, ao fim e ao cabo, o libertarismo do liberalismo. Eles aí se colocaram a questão, demasiado antiga, em verdade, de o quê fazer para o estabelecimento de uma via revolucionária: retirar-se do mercado, numa escolha fascista? Ou, antes, valeria mais a pena a solução do “socialismo real”, quer dizer, governar com uma burocracia? O que é colocado é que se deve ir “mais longe no movimento do mercado”, com a condição de tudo “desterritorializar”: “Pois, talvez, os fluxos não tenham sido ainda bastante desterritorializados, não muito decodificados, do ponto de vista de uma prática e de uma teoria dos fluxos de alto teor esquizofrênico. De forma alguma se retirar do processo, mas ir além, mais longe, ‘acelerar o processo’, como dizia Nietzsche: na verdade, nesta matéria, não vimos nada ainda” (Deleuze; Guattari, 1973, p. 285).

O “grande problema” sobre o qual se debruça Foucault não são as “vias” da continuidade, da manutenção da realidade dada no curso de gerações sob um “horizonte único”. Em outras palavras, nem a “tradição” ou tampouco o “rastros”, mas, isto sim, o “recorte” e o “limite” regeriam as disputas humanas: não um “fundamento”, mas uma “transformação” que funda. Uma consequência lógica é a demarcação entre diferentes “unidades” de pensamento, como a ciência, a filosofia e a literatura. Sem meias-palavras, o intuito manifesto de Foucault é o de transpor para o domínio da historiografia categorias da epistemologia científica francesa, o que, veremos, é altamente problemático⁵.

Se a esfera prática é assim disposta em “série”, a questão é de saber em quê elas divergem. Aparentemente, em Foucault, a “queda” se deu com a questão da consciência. A divisa profana de Goethe (1964, p. 67) nos parece portanto mais frutífera: “No começo era a ação!”. Pensamos todavia que a insistência na figura do “quadro” de positivities pode reconduzir a um ilustre ancestral, velho conhecido do mecanicismo das Luzes e precursor, em certa medida, do positivismo⁶: Condorcet. Além disso, a defesa do empírico se rebate no espaço de um presente eterno, de onde a recusa *a priori* causalidades de outra ordem, como, notadamente, a econômica. Assim, seguindo Foucault, as positivities seriam “neutras”, mesmo em não se tratando apenas do imediato. Sua *démarche* não seria a de se colocar no interior de um corpo seguro e de lhe mostrar suas contradições, mas de apontar quais unidades e efeitos daí decorrem. Este seria o lado ingênuo de uma filosofia que, crítica, se dá por tarefa questionar os “conjuntos históricos”. Ora, argumenta o autor, “uma vez suspensas as formas imediatas de continuidade, com efeito todo um domínio se vê liberado”. O tratamento do material historiográfico em sua “neutralidade primeira” o vê enquanto uma “população de acontecimentos no espaço do

⁵ Para sustentar sua visão, Foucault recolhe grandes exemplares deste filão: *Actes et seuils épistémologiques*, de Bachelard, as ideias de Canguilhem, *Unités architectoniques*, de Guéroult, e *Pour Marx*, de Althusser. Sobre Bachelard, pode-se dizer que ele tenha postulado a suspensão do “acúmulo infinito dos conhecimentos”, a ruptura de sua “longa maturação” – ato responsável por uma nova temporalidade separada de origens empíricas e intenções. A Canguilhem, reputa-se a noção de “deslocamentos e transformações de conceitos”: a história de um conceito não seria portadora de uma “afinação progressiva”, própria à racionalidade “crescente”; pelo contrário, o que a caracterizaria é a constituição de um campo múltiplo no qual as “sucessivas regras de uso” confirmam, ou não, sua validade (Foucault, 1969, p.11-12). Althusser aparece aí com seu marxismo científico. As “escansões mais radicais” seriam o fruto do trabalho teórico entretido pelos “cortes” – ou aquilo que “funda uma ciência ao destacá-la de seu passado e ao revelar este passado como ideológico” (Althusser, 1965, p.168).

⁶ Foucault (1969, p.164-165), aliás, está de acordo com este parecer.

discurso em geral”. O horizonte de pesquisa ergue-se como uma “descrição de acontecimentos discursivos” onde se formam as unidades (Foucault, 1969, p. 38-39).

Numa outra perspectiva, a acumulação do capital não torna totalmente homogêneos os espaços por onde passa: o espaço liso não é senão uma tendência. As desigualdades, combinadas, sociais e locais, são o alimento mesmo do capital – que resolve seu movimento tendencialmente e evitando as paradas. Étienne Balibar (1997, p. 301-302), quando compara Marx e Foucault, pensa que a materialidade marxista é a da “relação social” – portanto da luta de classes –, enquanto que para Foucault passa-se aos dispositivos de poder sobre os corpos. É bem verdade que, a partir dos anos de 1970, nota-se uma tomada de posição foucauldiana, quando, por exemplo, ele escreve que “o poder vem de baixo”. O que quer dizer que o poder tira sua eficácia das condições sobre as quais ele se exerce. Além do mais, o complemento desta tese aponta para uma resolução prática, visto que “lá onde há poder, há resistência” (Foucault, 1976, p. 124-125). Entretanto, se as relações de classe são “internamente inconciliáveis”, é preciso que os sujeitos destruam “a relação de assujeitamento ela mesma”, e se transformem. O estatuto da prática não saberia se limitar a uma interioridade; muito pelo contrário, “ela produz seus efeitos fora dela e, em contrapartida, efeitos de subjetivação” (Balibar, 1997, p. 299-300). Pois “a classe social não pode jamais enquanto tal constituir um modo de interpelação, mas unicamente uma raça, um sexo, uma cultura étnica, e outros” (Jameson, 2007, p. 478).

O “sonho de uma história contínua” é expressamente e sem reservas associado à “função fundadora do sujeito”. Trata-se, nesta linha interpretativa, do apetite desmesurado de um sujeito que anela tudo reter e exige do tempo uma restituição total das injúrias sofridas no passado. Em outros termos, temos uma “tomada de consciência” cuja meta é a apropriação do que se encontra disperso. A reconquista do “domínio” e o reencontro da “morada” perdida formam um só e mesmo sistema: “O tempo é aí concebido em termos de totalização e as revoluções são tão somente tomadas de consciência”. Seria o caso do que se convencionou chamar de antropologia humanista, presente no século XIX e cujo intuito seria o de “salvar, contra todos os descentramentos, a soberania do sujeito” (Foucault, 1969, p. 21-22). A conclusão de Foucault ao cabo da *Arqueologia* é que seu estudo deve “livrar a história do pensamento da sujeição transcendental” (Foucault, 1969, p. 264).

Em contrapartida, na *Fenomenologia do espírito*, diz-se que noções opostas – como, por exemplo, sujeito e objeto, finito e infinito – são, em

um primeiro momento, tomadas fora de sua unidade, numa oposição exterior e estática; seu “uso” ou a entrada em movimento, uma interferência qualquer, não poderia deixá-los indiferentes (Hegel, 1975, p. 65). É o caso da ciência, “saber que se sabe” e que possui “de um lado, a consciência do objeto, e, de outro, a consciência de si mesma”. Ela não é o “outro absoluto” da opinião, mas “seu outro relativo”: “longe de repousar sobre a autosuficiência positiva, ela é determinada por sua própria negatividade”. O movimento da consciência produz o objeto, mas apenas enquanto objeto do conhecimento; ademais, a relação do saber para com este objeto é resolvida no absoluto como “sujeito-objeto”. Sínteses tais como a de um sujeito que é um não-sujeito ou o interior que é exterior desconstruem a “subjectividade soberana”: este raciocínio nos leva ao encontro de Marx, tendo em vista que a ligação entre a reificação das relações sociais (o caráter objetual dos indivíduos suporte – *Träger* – da estrutura) e da “vontade subjetiva” de revolucionar a ordem existente traz à tona a unidade contraditória do estruturalismo objetivista que elimina o sujeito, bem como do voluntarismo apressado a doar sentido às complexas contingências históricas (Bensaïd, 1999, p. 375-376).

Em outro frente da batalha, Paul Ricœur critica uma “ciência histórica nova” encarregada de dismantelar a “memória coletiva”, tida como pura “ilusão”. Ao fim e ao cabo, escreve Ricœur (1985, p. 174-175), isto “não seria arraigadamente diferente da ilusão positivista que ela crê combater”, tendo em vista que a objetividade foi tornada simplesmente “insignificante”. A dita “descontinuidade” é erguida ao absoluto, ela é, em um só tempo, explica Foucault (1969, p. 17), “instrumento e objeto de pesquisa”. O que fica patente é que este programa não tem como isolar abstratamente a continuidade. As sociedades se mantêm e existem diversos modos de continuidade, malgrado os “cortes epistemológicos” nos ramos do saber. Ora, cabe justamente à relação entre continuidade e ruptura a condição de possibilidade de toda diferenciação: uma ruptura afasta-se de uma continuidade, ela se destaca de um fundo real. Por isto que Ricœur se diz a favor de uma “regra de transformação” imanente à, para dizer em termos abstratos, “dialética de inovação e sedimentação”. Para nosso espanto, não seria absurdo afirmar que estamos diante de uma nova forma de alienação – não mais “pela” história, mas “da” história, *tout court*. A constatação de Ricœur (1985, p. 316-317) não deixa de ser simples: “nada obriga a ligar a sorte do ponto de vista continuista da memória às pretensões de uma consciência constituinte”, salvo no que concerne ao pensamento do “Mesmo”. De mais a mais, a cronologia acumulativa da razão que tem lembranças (Foucault, 1969, p. 16) em nada impede o modelo do sujeito

descentrado de Marx, Nietzsche e Freud. A partir de então, os “expedientes identitários” não são mais necessários. Ricœur é da opinião que uma memória sob o trabalho da história pode efetivamente requerer o descentramento evocado por Foucault. Não obstante, apenas o tema de uma “história aberta” esposaria o projeto prático de uma “ação política vigorosa sobre a memorização das potencialidades embotadas ou recalçadas do passado” (Ricœur, 1985, p.317-318).

Pode-se então visitar *O capital*: “os mesmos elementos, do ponto de vista da produção de valores de uso, se distinguem entre si como fatores objetivos e subjetivos, como meios de produção e força de trabalho, eles se distinguem do ponto de vista da formação do valor em capital constante e variável” (Marx, 1978, p. 160). A diferenciação de esferas distintas no seio do momento determinado da produção não se opõe à unidade do processo produtivo, da mesma forma que os dois valores se encontram juntos na mercadoria. É o capital que é a “unidade diferenciada” da objetividade e da subjetividade. Sem o quê, a saber, uma contaminação recíproca entre sujeito e objeto, “as estruturas seriam desesperadamente congeladas” (Bensaïd, 1999, p. 376-377).

O pertencimento a um universo onde a linguagem é investida de um poder que pode tudo tornar real, faz com que os discursos sejam “categorias reflexivas, princípios de classificação, regras normativas, tipos institucionalizados” (Foucault, 1969, p. 33). Mesmo o nível “preconceitual” deverá ser levado a um nível “o mais superficial”, aquele do “discurso” (Foucault, 1969, p. 77-83). A acepção de arqueologia fica mais clara, uma vez que lhe é atribuído o “fazer aparecer” das relações entretidas entre o discurso e o não discurso: ou seja, dos domínios positivos referidos mais acima, tais como as instituições, os acontecimentos políticos e a economia. A “articulação” constitutiva é lingüística (Foucault, 1969, p. 212). Esta posição filosófica é surda ao “trovão” da racionalidade proposta por Marx, para lançar mão da bela fórmula de Maurice Blanchot (1985, p. 115-117). Bensaïd (1999, p. 12) interpreta esta passagem da seguinte maneira: Blanchot confere a Marx uma “palavra política direta” e uma “palavra indireta do discurso científico”; a não correspondência entre ambas é a guardiã da subversão prática e da interpretação dos hieroglifos sociais.

Crítica interna

Félix Guattari e Suely Rolnik (2007, p. 174/179) estão de acordo ao pensar que a “problemática molecular está totalmente em conexão com o novo tipo de mercado internacional que se instaurou”. Mas opor o molar ao molecular é uma armadilha, pois “as lutas sociais são ao mesmo tempo molares e moleculares”. Nos anos de 1970 Foucault (2001, p. 605) se indaga se “a revolução vale a pena”, já que uma revolução universal seria vazia e no entanto as microrrevoluções se encontram sempre em excesso em relação à redução externa dentro da qual ela se fecha: porém, a revolta, acredita, não se dissipa neste espaço. Foucault pensa que o domínio revolucionário não iria longe na extensão das lutas; o alvo sendo as mudanças de ordem técnica e o modo de vida, a opção que resta é a resignação de tratar a Revolução “como um estilo, como um modo de existência, com sua estética, seu ascetismo, com formas particulares de relação a si e aos outros” (Foucault, 2001, p. 1397). Em um dado momento, Foucault mantém a categoria de classe, mas apenas para superar os positivismos sociológicos. Os sociólogos indagam-se o que é uma classe; contudo, o decisivo é conceitualizar as estratégias de luta, e isto a partir de Marx (Foucault, 2001, p. 605). Esta ambivalência de Foucault para com Marx é finamente compreendida por Bensaïd (2008, p. 169): “Se a luta de classes não é mais para Foucault a *ultima ratio* do exercício do poder”, ela se constitui como fiadora da estratégia. Em consequência, uma história sem sujeito e sem fim implica estratégias e subjetividades sem sujeitos. Todavia, nota Bensaïd (2008, p. 168-169), isto acarreta por contrapartida a ressurreição de algumas configurações pré-capitalistas, como a “plebe” e a “multidão”⁷. Foucault está alerta aos perigos, escreve ele, de um “fundo permanente da história”, mas ele intenta ainda assim caracterizar a plebe como aquilo que escapa a este limite (Foucault, 2001, p. 421).

Foucault celebra a exposição kantiana do acontecimento como algo “rememorativo, demonstrativo, e prognóstico” que é então apto a “fazer espetáculo” e que só percebido pelo sentimento desinteressado dos espectadores: “É a deseabilidade da revolução que [se] faz hoje problema” (Foucault, 2001, p. 450). A constatação de Bensaïd (2008, p. 159) é que se opera um “deslize” da dialética da necessidade ou demanda (do francês *besoin*) em direção à “metafísica neomarginalista dos desejos”. Não é um acaso se a filosofia do puro acaso – outro nome do *deus ex-machina* e da

⁷ Infelizmente não teremos aqui neste breve espaço a oportunidade de explorar estes conceitos levados a cabo sobretudo por Antonio Negri e Michael Hardt.

antiga necessidade cega – tenha se solidarizado com o regime dos Aiatolás. O conceito de plebe, carente de “consistência sociológica”, serve de “fundamente ontológico” às resistências tidas por irreduzíveis (Bensaïd, 2008, p. 169). A religião enquanto tal é elogiada nos idos de fevereiro de 1979: caberia a ela abrir a cortina de modo a propiciar o “ato principal”, ainda aqui “o da luta de classes” (Foucault, 2001, p. 759). Toda e qualquer periodização cai na vala comum da “metafísica”, e sobram os atos e gestos heróicos. A reflexão a partir de um tal reflexo leva crer que a luta de classes cedeu seu lugar ao confronto entre totalitarismo e democracia.

E aqui é preciso ser categórico: “Foucault participara assim, com engajamento, à reabilitação ideológica de um capitalismo no qual o mercado e a democracia seriam consubstanciais”. A vontade coletiva então vista liberta dos grilhões do partido propunha, aos seus olhos, não antigas formas de poder, mas, antes a mudança de “espírito em um mundo sem espírito”; a Revolução francesa, presa aos binarismos ocidentais, teria encontrado um substituto à sua altura. Notemos uma vez mais a ambiguidade da percepção foucauldiana: o interesse pela espiritualidade chiita bem como sobre sua martirologia não deixa de fazer eco a tendências distintas (ou nem tanto) de subjetivação: a ativismo de João Paulo II, as ligações entre a Igreja e o movimento popular polonês – mas, também, a Teologia da Libertação na América Latina. Ao invés do fim do Estado e das classes, viu-se o apagamento do espaço privado e a absorção do social pela política. Eis, nua e crua, a verdade destas estruturas sociais sob a hegemonia da lei religiosa – sua “prova prática”, ironiza Bensaïd. Não sem melancolia, ele constata o “grau zero” da estratégia (Bensaïd, 2008, p. 161-165).

O abandono da dimensão histórica do pensamento é amarga e preocupantemente palpável no que tange aos debates ideológicos sobre a liquefação empreendida pelo capital. Para Slavoj Žižek, a ativação de um tipo de “arquétipo junguiano” explicaria aos *cultural studies* a “disposição ao racismo” como fator anterior ou “fundamento” de conflitos eminentemente políticos. O filósofo esloveno, que, se o diga de passagem, é também psicanalista, vilipendia qualquer sorte de “disposição psíquica latente” que queira se excluir da contingência e das relações políticas. Ele fala da guerra civil na antiga Iugoslávia, onde a explicação do belicismo passa, necessariamente, pela “luta pelo poder na Sérvia pós-comunista” (Žižek, 1995, p. 72-73). Segundo Emmanuel Renault, uma das “boas almas do pós-modernismo”, Michel Maffessoli comemora a uniformização mercadológica do mundo como se a instância que permitiria o ressurgimento do laço comunitário arcaico, recalcado pelas grandes ligações simbólicas da vida moderna. A desidentificação característica a este “nomadismo” proporia

relações para além do cálculo individualista burguês: “a liberdade de um si enraizado no princípio vital anterior ao indivíduo e que lhe sobreviverá”, eis seu parecer (Mafesoli, 1997, p. 111). O não dito desta história, ressalta Renault (2004, p. 125), é a falsa promessa, pois jamais cumprida por essência, do capitalismo.

As ambiguidades da “Segunda consideração intempestiva” de Nietzsche ecoam aqui com um sentido determinado. O som das cordas se dissipa na “vibração histórica”, ou seja, o diagnóstico nietzscheano afirma que temos dificuldades para “fixar o sublime” (Nietzsche, 2007, p. 122). É o mesmo Nietzsche, porém, que nos ensina que o “passado digno de imitação” é limítrofe às “ficções míticas”. Ele acrescenta ainda que há épocas que não sabem distinguir os passados. Parece-nos que o filósofo de Dioniso busca aqui um equilíbrio entre suas três visões sobre a história. O domínio da “história monumental” pode “enganar por analogias”, fazendo que o par do “entusiasta” seja ninguém mais ninguém menos do que o “fanático” (Nietzsche, 2007, p. 107). Ironia do destino ou não, Nietzsche pensa que a história é um “monstro parodista” do passado (Nietzsche, 2007, p. 153). O “mal” combatido pelo jovem Nietzsche é a “cultura histórica”. Não que dela não se precise, escreve ele, mas uma “virtude hipertrofiada” é tão daninha quanto um “vício hipertrofiado”. A posição da filologia clássica, seu campo de origem, deve impor uma “influência intempestiva”. Em outros termos, chegamos à citação chave que explicita a crítica nietzscheana: “agir contra o tempo, portanto sobre o tempo, e, esperemos, em prol de um tempo por vir” (Nietzsche, 2007, p. 94). Ora, apesar do texto e de seu autor, fica assegurada a ligação temporal própria à história. Uma apropriação historicizante aposta que o novo nunca é incondicionado, que ele se destaca de seus outros – e o termo “presente” designa o mundo efetivo. O embaraço ocorre quando nos aproximamos à letra do texto, pois aí a não-presença é explicitamente o elemento não-histórico – o que prepara o terreno para voluntarismos de mil acepções. Daniel Bensaïd é solidário de uma leitura que se debruça sobre este fragmento e nele vê uma verdadeira “disputa de ritmos” entre passado, presente e futuro. O “desempate” ocorre na emergência da “vontade de agir”. Em consequência, pensa Bensaïd, a proposta do modelo crítico de Nietzsche não é nem a atualização absoluta do passado como em Hegel, nem a vinda do puro futuro na proposta dos jovens hegelianos. Ora, o presente é o “lugar” onde aquilo que acontece não é (ainda) passado e tampouco futuro (Bensaïd, 1997a, p. 128).

Se conseguirmos estabelecer pontes entre uma cultura marxizante e o pensamento contemporâneo, malgrado as necessárias críticas, nos daremos

por satisfeitos. Cabe agora, na reta final do texto, buscar suas bifurcações, isto é, propor menos um modelo de reflexão pronta do que apostar na formação de um pensamento vigilante às hesitações, arritmias e saltos da conjunção vida e capital⁸.

Jacques Derrida, ao fim de sua vida, imprimiu uma nova e instigante direção ao seu pensamento. Mais próximo do marxismo, como notamos acima, sua batalha de conciliação (não abstrata) entre o singular e o universal (pensamos em suas reflexões sobre uma lei imanente) levou-o a, como disse Bensaïd (2008, p. 352), “acampar na contradição”. A temática do acontecimento – e de Revolução – faziam parte de seu horizonte de preocupações. Assim, acreditamos que a inclusão do nome de Jacques Derrida no âmbito do marxismo contemporâneo só pode ser positiva. Em nosso caso, levaremos em conta algumas considerações acerca do “acontecimento”. Num livro de entrevistas feitas por Elisabeth Roudinesco e publicado pouco antes de sua morte, Derrida se indaga como “salvar a revolução”, se ela não é banal e é “aquilo que vem perturbar a ordem do tempo”. Para ele, seria questão de transformar esta ideia. O pensador critica “um certo teatro revolucionário” que teria um “processo de tomada de poder”. De qualquer modo, a Revolução resta aos seus olhos uma “cesura radical no curso ordinário da história”.

Sua empreitada é contra “os determinismos”, histórico e econômico, complementa o autor. Com eles o futuro se vê neutralizado e toda responsabilidade é esvaziada. O termo “responsabilidade” anuncia uma filosofia prática, na figura da “decisão”: pois se naturalismo e fatalismo são descartados, o conhecimento ainda tem seu lugar. A decisão portanto não poderia se avizinhar nem do voltismo e tampouco da instrumentalização. Isto posto, a decisão se mede com o que chega e a interpela, com o que é a decidir. Compreende-se melhor a afirmação de Derrida segundo a qual “a única palavra digna deste nome”, no caso acontecimento, é a “Revolução” (Derrida; Roudinesco, 2001, p. 139). Ora, saber o que se decide exclui o ato mesmo de decisão: mais kierkegaardiano do que hegeliano, Derrida preconiza o “salto” no indecidável, quando o saber não mais dá conta e agir é preciso (Derrida; Roudinesco, 2001, p. 92). O conhecimento é necessário, mas o saber mais “adequado” à inadequação a priori é fruto de uma “interrupção absoluta” oriunda da decisão (Derrida, 2003a, p. 199).

⁸ Nunca é demais nos lembrarmos da – me desculpe o eventual leitor pela expressão – “verdade de Sartre”: “Longe de estar esgotado, o marxismo é ainda plenamente jovem, quase em sua infância: foi há pouco que ele começou a se desenvolver. Ele resta portanto a filosofia de nosso tempo: ele é insuperável porque as circunstâncias que o engendraram não foram ainda superadas” (Sartre, 1960, p. 29).

Voltando ao nosso tema, o acontecimento, vemos o esforço derridiano de conjugar o universal e o particular; especificamente neste caso, o acontecimento é historicizado, sem no entanto perder sua singularidade. Caracterizando o acontecimento como “singularidade incalculável” (Derrida, 2003b, p. 49), sua figura de pensamento é o limite do pensável. Seu aparecer dá a ver que “o fundo a partir do qual ele se destaca não está mais lá” (Derrida, 2003a, p. 189).

Intempestividades

Fonte de inspiração de muitos dos nossos contemporâneos – para o bem e para o mal, e talvez algo mais... –, Nietzsche acena com uma possibilidade inovadora de leitura. A medida do tempo, ainda na segunda “Intempestiva”, é fornecida pelo “igual”; é ele o detentor da “mais alta força do presente”: “é apenas na extrema tensão de vossas faculdades as mais nobres que se adivinha aquilo, do passado, que é grande, aquilo que é digno de ser sabido e conservado. O igual só pode ser conhecido pelo igual! De outra maneira, reduz-se o passado à vossa medida”. Sombras aparecem com o termo “igual”, que se presta tanto à identidade – de qualquer um e de qualquer situação, bem como, para Nietzsche, do “homem de gênio”. Todavia, o igual aqui deve se fazer outro, tornar-se igual ao que se sucede. Sem isto, o único trabalho a fazer é recuperar o passado sob o jugo da pequena moeda de um presente circular que se desconhece. A relação temporal crítica estabelece-se graças ao presente, manifestando-se na consideração segundo a qual “a palavra do passado é sempre palavra de oráculo: vós não a compreendereis senão ao vos tornardes os arquitetos do futuro e os intérpretes do presente” – ainda que saibamos do emprego de modelos heróicos em Nietzsche. A partir de então, toda boa biografia deveria fugir de títulos mornos, tais como “Senhor Fulano e seu tempo” – privilegiando algo como “Um lutador contra seu tempo” (Nietzsche, 2007, p. 134-135). Dito de outra forma, o fio do tempo se constrói com o tempo.

De Nietzsche, guardamos a aguda crítica ao progresso, aos encadeamentos cegos onde ordem e progresso caminham a par e passo. O “foi assim” é antípoda do “isto não deveria ser assim”. A virtude só chega “contra a tirania do real”. A história, entretanto, “protege” aqueles que contra ela lutam (Nietzsche, 2007, p. 149), porque a continuidade é um fato

(mesmo a vontade de potência não quebra o tempo⁹). Não obstante, a opção nietzscheana por uma vida pura, nua, não engendra um parâmetro para o pensamento. Uma vida determinada se indetermina no seio da contingência da ação. Por isto que não há resolução definitiva no terreno histórico, cujo processo é irremediavelmente exposto à processualidade. Para dizê-lo com Merleau-Ponty (1967, p. 114) em seu comentário sobre a Revolução, trata-se de “devires verdadeiros”, sempre inacabados. O enraizamento na situação presente tem por objetivo estratégico de mudar suas regras, tendo em vista que a escolha decisória, uma vez sendo determinada, deve-se estender esta premissa ao objetivo: ele não é ideal, mas objeto de crítica. Para que não se fale “no nome de” autoridades reais e simbólicas, é preciso alcançar o particular, o acontecimento, aquilo que é estranho.

A psicanálise, também ela, é solidária ao marxismo. Ambos têm por objeto o conflito e guardam a figura prático-teórica da emergência. Falamos da luta de classes e do desejo, “cujo enunciado eles [marxismo e psicanálise] modificam em permanência pelo simples fato de pensá-los” (Bensaïd, 1999, p. 329). Segundo Freud (1971, p. 11-15), há uma “sobrevida ativa” destes tempos emaranhados: o que foi formado não desaparece, e “tudo o que foi conservado pode reaparecer”. Ambas as perspectivas se erguem enquanto uma teoria das razões da desrazão, mais atenta àquilo que não é evidente: “nos antípodas das grandes ilusões empiristas, a ciência não se deixa ver nas aparências. Ela se produz numa relação polêmica com a falsa evidência dos fatos” (Bensaïd, 1999, p. 330-333). Lemos em Marx (1978, p. 70) que a determinação do valor pela duração do trabalho é, à primeira vista, um “segredo”. Conclui-se que a análise científica é oposta ao movimento real, sem lhe ser exterior; o futuro histórico detém uma “independência relativa” em relação ao presente, condição que problematiza a reprodução da experiência (Bensaïd, 1999, p. 334/413).

O velho Hegel se presta a leituras não abstratas da relação entre os fins e os meios. Na *Fenomenologia do espírito* é dito que os “seres a” da natureza inorgânica se mobilizam sob o jugo de uma necessidade sem conceito (ou subjetividade), algo em-si: a necessidade cega. Desta forma, a

⁹ O *Zarathustra* trata deste tema sob um viés mais subjetivo: “Vontade – é este o nome do libertador e portador de alegria: assim vos ensinei, meus amigos! Mas, agora, aprendei também isto: a própria vontade ainda se encontra em cativeiro. O querer liberta: mas como se chama aquilo que mantém em cadeias também o libertador? ‘Foi assim’: eis o nome do ranger de dentes e da mais solitária angústia da vontade. Impotente contra o que está feito – ela é um mau espectador de todo o passado. Não pode a vontade querer para trás; não poder partir o tempo e o desejo do tempo – eis a mais solitária angústia da vontade” (Nietzsche, 1998, p. 150-151).

ação da natureza se desprende da essência sensível e conquista outra esfera de realidade. Uma tal necessidade se encontra portanto alhures, estabelecendo portanto a “relação teleológica”, exterior aos termos relacionados, um meio onde ocorre o movimento: “Ela é o pensamento totalmente liberado da necessidade da natureza, que abandona esta natureza necessária e se põe a si mesmo acima dela”. Dir-se-ia que os elementos ligados nestas condições, portanto determinados, carregam consigo a tendência em direção a um fim que lhes é imanente. Trata-se da maneira pela qual o conceito abre caminho e se realiza na natureza, mesmo se a razão ainda não se deu conta do movimento. A verdade da relação entre o orgânico (ou o movimento) e os elementos aí envolvidos é o “objetivo”, o fim. Para a “consciência observante”, o objetivo recai fora da essência orgânica, estabelecendo portanto uma “relação exterior teleológica”. Sinteticamente, a razão separa a finalidade (o fato de se estar no mundo) do ser orgânico real (Hegel, 1975, p. 217). Não é ocioso considerarmos, sobretudo em uma visada prática e não mecanicista, que este momento de pensamento separa aquilo que acontece do movimento: pois dentro da prática está-se no domínio de tendências concretas, onde nada é de antemão decidido, ainda que seja determinado. Ao longo do movimento do “Si”, em Hegel, a presença é contradição. A figura de consciência, nesta passagem caracterizada como “moral”, é efetiva e agente. Contudo, a entrada em ação desloca imediatamente uma tal configuração: a ação neutraliza o objetivo moral interiorizado. Em outras palavras, o mundo da efetividade, isto é, o mundo real, é contraditório em si mesmo – posto que a ação é tão somente a visada imediata de seu próprio objeto, que será outro em relação a origens quaisquer (Hegel, 1983, p. 157).

Um pensamento estratégico assume o fosso necessário entre os fins e os meios e aí se inscreve, lançando mão do conhecimento existente e de seus rastros contra o fato consumado; desde então se opera no “campo dos possíveis” (Lefort, 2000, p. 307). Para o frankfurtiano Horkheimer (1974, p. 107-108), é preciso sempre e sempre redefinir a relação entre os meios e os fins, e isto a partir de uma confrontação entre o estado real e o objetivo. O futuro, explica ele, não é o justificador de mudanças e sofrimentos; neste contexto, a história não é outra coisa senão um esclarecimento, e não um caminho previamente traçado. Walter Benjamin o acompanha: a modorra, a lassidão acarretada por uma crença obtusa no progresso baseia-se numa moral protestante secularizada, onde a alma enobrecida pelo trabalho nada mais é do que um deslumbramento diante de um pretensão potencial libertador da tecnologia – tecnocracia, em realidade, que, segundo o autor, encontra-se também no marxismo vulgar. Alienada e domesticada pelo

poder do capital, a massa explorada desaprendeu “tanto o ódio quanto o espírito de sacrifício. Porque um e outro se alimentam da imagem dos antepassados escravizados, e não dos descendentes liberados” (Benjamin, 1985, p. 227-229).

Futuro possível

Priorizando uma leitura não voluntarista e, ao fim e ao cabo, metafísica do acontecimento, nosso último recurso é ao historiador Reinhart Koselleck (2006, p. 133-148). Historiador que era, ele parte de seus pares. Se o “problema da representação” articula narrativa e descrição, o importante é constatar de onde fala o historiador. Em outras palavras, este só poderia se orientar por suas pesquisas, que então selecionam as relações intrínsecas do “conteúdo”. Ou, para dizê-lo como Agostinho (1997 [II, XXVIII, 44]), “*narratio demonstrationi similis (est)*”. Ora, uma tal articulação esbarra em dois limites: na prática, não se pode distinguir as esferas da narração e da descrição; de outro lado, uma teoria histórica comporta “diferentes extensões temporais que não se interpenetram completamente”. No fim das contas, a tese de Koselleck é que os famosos acontecimentos podem apenas ser objeto de uma narrativa, enquanto as descrições se debruçam sobre as estruturas.

Seu primeiro ponto é que, mesmo se o acontecimento seja constatado pela arte narrativa, ele só é tornado inteligível pela estruturação histórica. De início, os acontecimentos são “isolados *ex post* da infinidade daquilo que acontece”, eles são retirados em forma de “arquivos”, escreve Koselleck – ciente contudo do caráter “burocrático” da linguagem empregada. Para o pensamento histórico, o acontecimento não é um milagre. Primeiramente, o “fundo” dos diversos acontecimentos e de suas relações é a “cronologia natural”, organizada pela narrativa. Temos, logo, que explicar o que se entende por esta cronologia. Koselleck se inspira em Simmel, para quem a sucessão histórica é portadora de um “limite de segmentação em unidades mínimas”, abaixo das quais o acontecimento se dissolve. Se o acontecimento é não apenas “aquilo que chega ou acontece” (como aliás para a *french theory*), se ele se distingue daquilo que acontece, ele é um pertencimento com uma outra duração. O “mínimo” do qual falamos não é o “ser”, mas um “antes” e um “depois” que permitem o caminhar.

Desta feita inspirando-se em Braudel, Koselleck acentua um outro gênero de estrutura. Seu ritmo é cadenciado, e sua relação com a

temporalidade se liga sobretudo às “circunstâncias que não se organizam segundo a estrita sucessão de acontecimentos passados”. Em alemão, observa Koselleck, a “sobreposição de camadas”, cuja tendência é estática, é manifesta no radical do substantivo que designa história: assim, *Schichtung*, ou sobreposição, se encontra incrustada em *Geschichte*, história. Contudo, a articulação entre os pesados “fenômenos estruturais” e os “acontecimentos momentâneos” não desapareceu. Pois aqueles “precedem e integram” estes, o que confere uma continuidade não linear à história. A título de compreensão, seria interessante repertoriar algumas destas estruturas: são formas que não se modificam “do dia para a noite”, tais que “forças produtivas e relações de produção”, os “acontecimentos sociais” e as “constituições”¹⁰. Em todos estes casos, malgrado as diferenças, elas “condicionam” e “agem” lado a lado do desenrolar prático. Outros exemplos são a geografia, o inconsciente, a mudança de gerações, os costumes e ainda a técnica.

Diferentes, sim, mas estas estruturas guardam em comum o fato de que “suas invariantes temporais ultrapassam o campo da experiência cronologicamente registrável dos indivíduos e se juntam a ela”. Quer dizer que os acontecimentos são provocados e vividos por sujeitos, estruturando portanto essas invariantes, sendo a um só passo intersubjetivas e impessoais. Eis o porquê do cuidado metodológico da história repousar sobre as estruturas enquanto “determinações de caráter funcional”. O ganho que se obtém é que as estruturas não são “extra-temporais”: “muito pelo contrário, elas adquirem frequentemente um caráter processual – que pode também se integrar às experiências e acontecimentos cotidianos”. A separação estanque entre um fenômeno de longa duração e um raio de acontecimento é algo portanto a rever. Pois a implementação de um regime político e mesmo o fenômeno da industrialização (falamos da realidade efetiva) sendo sentidos na imediatez não há justificativa que permita de opor a longa e a curta duração no seio da mudança. Cabe à prova prática a estipulação da partilha das durações. A luta entre um campo revolucionário e um campo reacionário demonstra, pela etimologia, um “movimento histórico”: sua disputa engendra uma “transformação estrutural”, o campo contra o qual emerge o novo se vê mudado. Assim sendo, os choques estruturais se prolongam à experiência quando a duração desta se conecta com a memória das gerações contemporâneas.

As “diferentes extensões temporais” constatadas entre acontecimento e estrutura estabelecem uma relação dinâmica. Uma remete à outra, e sua

¹⁰ Não pensamos, de maneira alguma, na sacralidade de leis pétreas; somente, forçoso é constatar que a vigência de lei oriunda da prática não é imediata.

hierarquia varia segundo o objeto de reflexão. Há uma “dominância”, diria Althusser. Retomando nossa hipótese geral, as “sequências” temporais são construídas posteriormente, tendo em vista que elas “se alimentam” de “acontecimentos particulares”, cada qual com seu “tempo próprio”. Para não separar a estrutura de inteligibilidade, na longa duração, da irreduzível singularidade do acontecimento, a chave de Koselleck é afirmar que “narração e narrativa adaptam-se, de maneira que o acontecimento se torna um presuposto para as proposições estruturais”. As estruturas são as “condições de possibilidade para os acontecimentos”, já que elas são presentes antes de qualquer narrativa; elas revelam oposições que agem no momento da ação – uma ação “determinada/indeterminada”, poder-se-ia deduzir. Para tanto, as referências de Koselleck são inúmeras: as “estruturas *in eventum*”, como a expressão de Jauss, que não prejudicam a inteligibilidade “*post eventum*”; as “causas gerais” de Montesquieu são também chamadas. Pois, medita Koselleck, os acasos de uma batalha vão decidi-la; ou seja, a efetividade – e não as loas do resultado cumprido, mas o esforço profano de medir infinitamente a ideia à prática e vice-versa – tem efeitos (contingentes, pouco importa aqui a natureza da duração).

Levando em conta o intercâmbio entre acontecimento e estrutura, a “estratificação” é “aplicável”, por assim dizer, ao acontecimento e à história universal. Uma “coerência sistemática” demasiado rigorosa impede a narrativa, ela pesa sobre a relação, e doravante os ensaios cronológicos mal conseguem se sustentar. Seria uma astúcia da razão o fato de que nossa época, tão ferozmente anti-histórica, seja uma vítima inconsciente (ideológica) do objeto mesmo de sua crítica? A narrativa sem história tem por única universalidade um solilóquio que narra, cuja única e imediata alteridade é o acaso sob a forma de natureza pura ou de projeções. É preciso dizer sem meias palavras que as repetições são comandadas pela valorização mercadológica. O retorno da diferença, expressão cara a um certo deleuzeanismo, só leva em conta o “mesmo” enquanto neutralidade ontológica. Por outro lado, Koselleck sabe muito bem que a “duração pode se tornar acontecimento” e vice-versa, desde que haja sobrevida: a sociedade mercantilista estabilizada comandou a revolução industrial ou, complementamos nós, o crescimento da exploração pode acalantar revoltas. Isto explica nosso caloroso acolhimento à resolução teórica de Koselleck, quando ele afirma que “a forma mais adequada para apreender o caráter processual da história moderna é o esclarecimento recíproco dos acontecimentos pelas estruturas e vice-versa”.

Determinação está a léguas de distância da platitude do nivelamento. O “resto insolúvel” da ligação entre acontecimento e estrutura é evocado. O

“hiato” constatado entre estes dois elementos pertence ao meio comum da temporalidade: curto e longo, empírico e epistêmico. Já tivemos a oportunidade de observar que esta relação diferencial estabelece as “camadas” da história; além do mais, um acontecimento inteligível instaura um antes e um depois. Porém, a “surpreendente novidade” vem do fato que o acontecimento “produz” sempre mais e sempre menos do que as circunstâncias lhe ofereciam. A bem da verdade, o conceito se engaja na narração, ele constrói representações. Ainda assim, os contextos por ele iluminados são diferentes dos acontecimentos em sentido estrito. Seria o preço a pagar para a inteligibilidade. Sem o quê, seria o império de subjetividades autoproclamadas produtivas que, sem nada reter do fluxo do tempo, esperam a novidade. Entende-se melhor o conceito: ele não é a “unidade de significados [...] anteriores”. Antes, são eles dotados de “possibilidades estruturais”, no sentido em que eles captam e relacionam as presenças não contemporâneas entre si. A estrutura portanto se aproxima de um referencial empírico, sem a ele se reduzir; o referencial empírico, por seu turno, larga a forma de “real” e passa ao status de “possível”, pois pode ser repetido pelo pensamento.

Segundo Koselleck, a experiência de um “novo tempo” impõe uma outra “pedagogia” da história. E isto porque a repetição não poderia ser assinalada com precisão, o sonho de Newton e de Descartes tendo se revelado uma grande quimera. O império da velocidade tende a elidir a compreensão dos “acontecimentos concretos singulares”. O gênio de Koselleck opta por uma categoria suficientemente determinada, pois necessariamente prática, e suficientemente indeterminada, pois não adequada à realidade: eis o “futuro possível”: “seu valor reside em enunciar proposições estruturais, que tratem do futuro como um processo”. É imperioso que se tenha em conta a análise dos acontecimentos remetendo a conexões possíveis entre acontecimentos e estruturas – então o futuro, mesmo em pensamento, está longe de uma mera soma de acontecimentos. A aposta racional sobre o incerto inscreve-se na processualidade quando a “heteronomia dos fins” é introduzida como “fatos constantes de incerteza”. Ademais, esta leitura “conserva” a “potência do prognóstico”.

Não é um exagero dizer que o conceito vai do real ao possível. Esta “meta-história” não está, porém, fora do tempo, avalia Koselleck. Depreende-se daí a tese estratégica segundo a qual apenas o conhecimento da “possibilidade de repetição de acontecimentos”, ensinada pela história, aponta para as “condições estruturais”, *locus* onde alguma coisa pode (ou não) surgir. Acharmos uma boa pista. Em sua esteira, pensamos que os acontecimentos a chegar e a produzir são a tarefa indeterminada da ação

reflexiva, e que o melhor papel da teoria é de mapear, e não o de pintar quadros, em função de gritos e sussuros dos tempos: a aposta na luta faz o outro momento.

Esta ambiência permite que Koselleck considere como “preguiçosa” uma antítese (exterior) entre “necessidade e acaso”. Se situar algo no tempo é lhe atribuir um lugar, o acaso parece a priori não se deixar repertoriar. Certamente se trata de uma categoria no presente, visto que o pertencimento ao passado roubaria sua novidade, da mesma forma que uma projeção no futuro só poderia abstrair-se da aparição. Todavia, entreve-se o futuro, começamos a senti-lo desde que “fissuras súbitas” esclarecem o horizonte presente. É preciso concluir que o acaso é uma “categoria a-histórica” – o que não quer dizer “não-histórica” ou fora da história. Muito pelo contrário, o acaso é aquilo mesmo que torna o presente novo “dentro da história”. Se uma configuração qualquer é explicada pelo acaso, isto põe em questão dados e organizações das adjacências, como um sintoma: ora, “é exatamente aí que se encontra o que é especificamente histórico”.

Conclusões

Como já foi criticado anteriormente, o acaso sozinho absolutiza a causalidade mecânica (Koselleck, 2006, p. 160); contraditoriamente, este acaso não tendo nada com o que se relacionar, não dura, não se move e a nada se mede. Retomamos o mote de Feuerbach (1997), para quem o espírito do tempo nunca foi um absoluto: “a história contém apenas o princípio de suas próprias transformações”, mas seu sentido é imanente aos acasos da luta. Definitivamente, a experiência que tratamos é aquela onde a mudança não diz respeito apenas ao acontecimento. Sem dúvida, os acontecimentos “sobredeterminam uns aos outros”, e no entanto suas “condições de possibilidade”, quer dizer suas estruturas, são desigualmente alteradas. Isto nos conduz a um questionamento sobre a “totalidade da história”, entendida como presença de diferenças: “Não é apenas a mutabilidade recorrente de toda coisa, a *mutatio rerum*, mas a mutação em si que se tornou o grande tema da história” (Koselleck, 1997, p. 243).

A miséria da filosofia é assaz antiga; leiamos Marx (1966, p. 361): “As relações sociais não são relações de indivíduo a indivíduo, mas de trabalhador a capitalista, de colono a proprietário rural etc. Apague estas relações e você apagará toda a sociedade”. Acompanhamos o movimento de Gramsci (1992, p. 17), quando ele escreve que “só se pode prever a luta”,

e não seus “momentos concretos”, não podendo o pensamento se conformar com odes ao progresso.

Referências

ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1965.

AGOSTINHO, Santo. *De doctrina christiana*. Trad. Goulven Madec. Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes, 1997.

BALIBAR, Etienne. *La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Galilée, 1997.

BECKETT, Samuel. *Worstward Ho*. Londres: J. Calder, 1983.

BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política – Obras Escolhidas*, v. 1. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BENSAÏD, Daniel. *Qui est le juge?* Paris: Fayard, 1997a.

BENSAÏD, Daniel. *Le pari mélancolique*. Paris: Fayard, 1997b.

BENSAÏD, Daniel. *Marx o intempestivo*. Trad. Luiz Cavalcanti de M. Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

BENSAÏD, Daniel. *Éloge de la politique profane*. Paris: Alban Michel, 2008.

BLANCHOT, Maurice. Les trois paroles de Marx. In: BLANCHOT, Maurice. *L'amitié*. Paris: Gallimard, 1985.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Cultura e sociedade no Brasil*. Belo Horizonte: Nossa Terra, 1990.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'anti-Édipe*. Paris: Minuit, 1973.

DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.

DERRIDA, Jacques. *Voyous*. Paris: Galilée, 2003a.

DERRIDA, Jacques. *Sur parole*. Paris: de l'Aube, 2003b.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De quoi demain....* Paris: Fayard, 2001.

FEUERBACH, Ludwig. *Pensées sur la mort et sur l'immortalité*. Trad. Claire Mercier. Paris: Pocket Agora, 1997.

FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

FOUCAULT, Michel. *Volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard; Tel, 2008.

FREUD, Sigmund. *Malaise dans la civilisation*. Trad. Charles Odier e Jeanne Bignami Odier. Paris: PUF, 1971.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Faust*. Trad. Gérard de Nerval. Paris: Gallimard, 1964.

GRAMSCI, Antonio. *Cahiers de prison*. Tomo 6. Trad. Monique Aymard e Paolo Fulchignogni. Paris: Gallimard, 1992.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolitiques*. Trad. Renaud Barbaras. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *La phénoménologie de l'esprit I*. Trad. Jean-Hyppolite. Paris: Aubier-Montaigne, 1975.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *La phénoménologie de l'esprit II*. Trad. Jean-Hyppolite. Paris: Aubier-Montaigne, 1983.

HORKHEIMER, Marx. *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*. Trad. Denis Authier. Paris: Payot, 1974.

JAMESON, Fredric. *Le postmodernisme – ou la logique culturelle du capitalisme tardif*. Trad. Florence Nevoltry. Paris: Editions Beaux-Arts de Paris, 2007.

KOSELLECK, Reinhart. *L'expérience de l'histoire*. Trad. Alexandre Escudier. Paris: Gallimard; du Seuil, 1997. (Collection Hautes Études).

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Loyola, 2006.

LEFORT, Claude. *Les formes de l'histoire*. Paris: Gallimard; Folio, 2000.

MAFESOLI, Michel. *Du nomadisme*. Paris: Le Livre de Poche, 1997.

MARX, Karl. *Misère de la philosophie*. Trad. Kostas Papaioannou. Paris: UGE, 10/18, 1966.

MARX, Karl. *Le capital*. Livro I, Tomo I. Trad. Jean-Pierre Lefebvre. Paris: Editions Sociales, 1978.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1967.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falava Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Considérations inactuelles I et II*. Trad. Pierre Rusch. Texto estabelecido por Colli e Montinari. Paris: Gallimard; Folio, 2007.

RENAULT, Emmanuel. *Mépris social – éthique et politique de la reconnaissance*. Paris: du Passant, 2004.

RICCEUR, Paul. *Temps et récit I*. Paris: du Seuil, 1983.

RICCEUR, Paul. *Temps et récit III*. Paris: du Seuil, 1985.

SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.

ZIZEK, Slavoj. La “logique de l'essence” » hégélienne comme théorie de l'idéologie. Trad. Elisabeth Doisneau. In: MALER, Henri. (Org.). *Hegel passé, Hegel à venir*. Paris : L'Harmattan, 1995.

Foucault, Agamben e Deleuze: relações entre vida e política

Juliana Merçon*

Data de submissão: 25 out. 2010

Data de aprovação: 20 fev. 2011

Resumo

As relações entre vida e política constituem a paisagem que as idéias deste texto procuram explorar. Foucault nos leva a pensar sobre como a biopolítica moderna abandona a separação que a Antigüidade mantinha entre *zōé* e *bíos*, fusionando a vida e transformando-a em seu objeto. Giorgio Agamben invoca uma figura do direito romano arcaico para contestar: a vida nua já habitava a *polis* antes da modernidade. O *homo sacer* exemplifica como, através de sua exclusão, a vida nua é incluída na política. Inclusão que a torna alvo tanto das democracias quanto dos governos totalitários, assim como o novo “sujeito soberano” em nome do qual são propaladas as demandas das lutas sociais. Por fim, as conexões que estabelece Deleuze entre “uma vida”, imanência e devir-minoritário são exploradas, conduzindo-nos a breves comentários inconclusivos.

Palavras-chave: Biopolítica; vida nua; imanência; devir; política da impessoalidade.

Resumen

Las relaciones entre vida y política constituyen el paisaje que las ideas de este texto buscan explorar. Foucault nos lleva a pensar como la biopolítica moderna abandona la separación que la Antigüedad mantenía entre *zōé* y *bíos*, fusionando la vida y transformándola en su objeto. Giorgio Agamben invoca una figura del derecho romano para objetar: la vida nuda ya habitaba la *polis* antes de la modernidad. El *homo sacer* ejemplifica cómo, a través de su exclusión, la vida nuda es incluída en la política. Inclusión que la torna blanco tanto de las democracias como de los gobiernos totalitarios, así como el nuevo “sujeto soberano” en nombre del cual son propaladas las demandas de las luchas sociales. Al final, las conexiones que establece Deleuze entre “una vida”, inmanencia y devir-minoritario son exploradas, conduciendonos a breves comentarios inconclusivos.

Palabras clave: Biopolítica; vida nuda; inmanencia; devir; política de la impersonalidad.

* Doutora em Filosofia pela University of Queensland (Austrália) e em Educação pela UERJ. Professora do Instituto Michoacano de Ciencias de la Educación (México).

Vida é um daqueles conceitos rodeados por obviedades e clichês. Está presente em todos os lados, nas conversas cotidianas, nos discursos científicos, nos espetáculos da mídia, nas igrejas dos mais variados credos, nas propagandas políticas de direita e esquerda, mas poucos são os que discutem sua sacralidade, sua centralidade. A potência de uma nação corresponde à vida da população: medida por meio de taxas de natalidade, mortalidade, longevidade, qualidade... As escolas de vanguarda “educam para a vida”: ensinam informática, inglês, filosofia... Em nome da vida, são criadas e usurpadas forças, reivindicados e declarados direitos, instituídos e modificados costumes, erigidas e destruídas cidades. Em nome dela, morresse e mata-se. E, no entanto, ela – a vida – segue pouco questionada. Fundamento e fim da arte de governar: um verdadeiro dogma político.

Diante da força com que naturalizamos a vida, abandonamos aqui o registro médico-científico para, desde uma inquietação político-filosófica, indagar: Quais são algumas das relações possíveis entre vida e política? Como se conectam e se distanciam os pensamentos de Foucault, Agamben e Deleuze através dos conceitos de biopolítica, vida nua, imanência e devir? Que potencialidades, riscos e dificuldades abrigam a política da impessoalidade deleuzeana? O presente artigo se propõe a responder a estas questões, expondo as ideias dos filósofos mencionados, tecendo comentários que as relacionem e reflexões próprias.

A entrada da vida na história

*O que se passou no século XVIII
[...] foi nada menos do que a entrada da vida na história
– isto é, a entrada dos fenômenos próprios à vida da espécie humana
na ordem do saber e do poder,
no campo das técnicas políticas.
(Michel Foucault, *A vontade de saber*, p. 133)*

O que nós entendemos com a palavra vida não era expresso pelos gregos através de um único termo. Os dois termos dos quais os gregos se serviam eram semântica e morfologicamente distintos: *ζῆν*, que expressava o simples fato de viver, comum a todos os seres vivos (animais, pessoas ou

Ano III, número 2, jul.-dez. 2010

deuses), e *bíos*, que indicava a maneira de viver própria de um indivíduo ou grupo. Na *Ética a Nicômaco* (Livro I, capítulo 5), Aristóteles distingue a vida contemplativa do filósofo, (*bíos theōretikós*) da vida de prazer (*bíos apolaustikós*) e da vida política (*bíos politikós*). Em nenhum dos casos utiliza o termo *zōé* pelo simples fato de que para ele estes tipos de vida não eram, de modo algum, a simples vida natural, mas sim formas de vida qualificadas, modos de vida particulares. No mundo clássico, a simples vida natural é excluída do âmbito da *polis* e é confinada ao sentido de mera vida reprodutiva.

Ao final de *A vontade de saber*, Foucault sintetiza o processo através do qual, no início da modernidade, a vida natural começa a ser incluída nos mecanismos e cálculos do poder estatal, transformando a política em biopolítica: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (1997a, p. 134). A partir de 1977, nos cursos no Collège de France, Foucault já apresentava suas idéias sobre a passagem do “Estado territorial” ao “Estado de população”. Definiu, então, biopolítica como a forma pela qual se tentou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas apresentados à prática governamental através de fenômenos próprios a um conjunto de seres vivos constituídos como uma população. Eram estes fenômenos relativos à saúde, higiene, natalidade, diferença entre raças, etc (1997b, p. 89).

Por muito tempo, explica Foucault (1997a, p. 127-129), o poder soberano teve como privilégio característico o “direito de vida e morte”. Este não era, porém, exercido pelo soberano com relação aos seus súditos em termos absolutos ou de modo incondicional, mas apenas nos casos em que o soberano encontrasse sua própria existência ameaçada. Este direito era, portanto, condicionado à defesa do soberano e à sua sobrevivência, era o direito de causar a morte ou de deixar viver. Esta figura jurídica se relaciona com um tipo histórico de sociedade em que o poder se exercia, essencialmente, como instância de confisco, como um mecanismo de subtração, como o direito de se apropriar de uma parte das riquezas. A partir da modernidade, o “confisco” tendeu a não ser mais a forma principal de exercício do poder, mas somente uma peça entre outras com funções de incitação, reforço, controle, vigilância, maximização e organização das potências submetidas a um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a barrá-las ou destruí-las. A morte, que se fundamentava no direito do soberano de se defender ou pedir que o defendessem, aparece depois como o simples reverso do direito do corpo social de garantir sua própria vida, mantê-la ou desenvolvê-la. No entanto,

apesar de com a modernidade se passar a proclamar a defesa da vida do corpo social, Foucault (1997a, p. 129) assinala que:

jamais as guerras foram tão sangrentas como a partir do século XIX, e nunca, guardadas as proporções, os regimes haviam, até então, praticado tais holocaustos em suas próprias populações. [...] As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres se tornaram vitais.

Segundo Foucault (1997a, p. 131), foram duas as formas principais através das quais se desenvolveu concretamente o poder sobre a vida a partir do século XVII. A primeira se centrou no corpo-máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos. As disciplinas como procedimentos de poder asseguravam o cumprimento dessas metas. A segunda forma de exercício do poder sobre a vida se formou por volta da metade do século XVIII e centrava-se no corpo-espécie, no corpo como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade. Tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores, através de uma biopolítica da população. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida.

Essa forma de organização do poder teve conseqüências que não podem ser subestimadas. Dentre elas, destacamos, primeiramente, a ruptura que se produziu no regime do discurso científico. O novo modo de relação entre a história e a vida (que situa a vida fora da história, como suas imediações biológicas, e, ao mesmo tempo, dentro da historicidade humana, infiltrada pelo saber e pelo poder) permitiu que a questão do significado do humano fosse colocada, possibilitando o surgimento das ciências humanas. Disto decorre a proliferação das tecnologias políticas que, a partir de então, vão ser investidas sobre o corpo, a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida, ou seja, em todo o espaço da existência. Uma outra conseqüência do bio-poder é a importância crescente assumida pela atuação da norma, às expensas do sistema jurídico da lei. Um poder que tem a tarefa de se encarregar da vida tem necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos. Já não se trata de colocar a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade. A lei funciona, nesta nova organização, cada vez mais como

norma. A instituição judiciária se integra cada vez mais a um contínuo de aparelhos (médicos, administrativos e outros) cujas funções são, principalmente, reguladoras. As disciplinas veiculam o discurso da regra, não da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra “natural”, ou seja, da norma. O horizonte teórico deixa de ser o do direito e passa a ser o das ciências humanas. Uma sociedade normalizadora é, portanto, o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida (Foucault, 1997a, p. 134-135).

Segundo Foucault (1999, p. 190), esta normalização colocaria a resistência política em “uma espécie de beco sem saída”, pois não é recorrendo à soberania contra a disciplina que os efeitos do poder disciplinar poderão ser limitados, uma vez que soberania e disciplina se tornaram duas partes intrinsecamente constitutivas dos mecanismos gerais do poder em nossa sociedade. Dada esta dificuldade, as forças que resistem contra o bio-poder passaram a se apoiar exatamente naquilo sobre o que ele investe: na vida e no ser humano enquanto ser vivo. O que nas lutas sociais é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do humano, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível. A vida tem sido tomada como objeto político e voltada contra o sistema que tenta controlá-la. A vida, muito mais do que o direito, tem se tornado o objeto das lutas políticas, mesmo sendo estas últimas formuladas através de afirmações de direito: direito à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à auto-realização, à satisfação das necessidades, etc. “Esse direito, tão incompreensível para o sistema jurídico clássico”, nos diz Foucault (1997a, p. 136), “foi a réplica política a esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania”.

Políticas da análise do bio-poder

Em seus estudos, Foucault abandona o enfoque tradicional da noção de poder, ou seja, não mais utiliza o modelo de análise que considera o indivíduo como sujeito de direitos naturais e que tem como objetivo dar conta da gênese ideal do Estado, fazendo da lei a manifestação fundamental do poder. Ao invés de uma análise baseada em modelos jurídico-institucionais (a definição da soberania, a teoria do Estado), Foucault focaliza sua atenção nos modos concretos através dos quais o poder penetra o corpo mesmo dos sujeitos e suas formas de vida. Em seus últimos anos,

esta análise parece ter sido orientada por duas linhas de investigação diferentes: uma sendo o estudo das técnicas políticas (como a polícia) por meio das quais o Estado assume e integra o cuidado da vida natural dos indivíduos; e a outra o estudo das tecnologias do eu, mediante as quais se efetua o processo de subjetivação que leva o indivíduo a vincular-se à própria identidade, à própria consciência e, ao mesmo tempo, a um poder de controle exterior. Segundo Foucault (1997b), o Estado ocidental moderno passaria a integrar técnicas de individuação subjetivas e procedimentos de totalização objetivos, fazendo com que surgisse um duplo vínculo político, constituído pela individuação e pela simultânea totalização das estruturas do poder moderno.

Giorgio Agamben (1998, p. 14) afirma, no entanto, que o ponto de convergência entre esses dois aspectos do poder permaneceu pouco ou nada explorado na investigação de Foucault. O filósofo italiano se pergunta onde estaria, no corpo do poder, a zona de indiferenciação ou, pelo menos, o ponto de intersecção em que se esbarram as técnicas de individualização e os procedimentos totalizantes. Indaga, enfim, se seria legítimo ou sequer possível manter a separação entre tecnologias subjetivas e técnicas políticas.

Através das investigações que compõem seu livro *Homo sacer – o poder soberano e a vida nua*, Agamben apresenta o que para ele é o ponto oculto no qual confluem o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. Entre os pontos defendidos nesta obra, estão a idéia de que essas duas análises não podem separar-se e a afirmação de que as implicações daquilo que o autor chama de “vida nua” (natural, biológica) na esfera política constituem o núcleo originário, mesmo que velado, do poder soberano. Para Agamben (1998, p. 16), a biopolítica não é, portanto, conseqüência de uma transformação do poder soberano, mas o próprio “aporte originário do poder soberano. [...] Ao situar a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz outra coisa além de voltar a dar luz ao vínculo secreto que une o poder com a vida nua.”

Uma outra história da vida

Agamben recorre a uma figura obscura do direito romano arcaico para mostrar como soberania e vida nua já se implicavam mutuamente, muito antes da modernidade. O *homo sacer* (homem sagrado) é “aquele a quem o povo julgou por um delito; não é lícito sacrificá-lo, mas quem o matar não será condenado por homicídio. Daqui vem que se chama sagrado

a um homem mal e impuro” (1998, p. 94). Com a figura do *homo sacer* o caráter de sacralidade se vincula pela primeira vez a uma vida humana como tal. Esta acepção do termo *sacer* ligada ao humano nos oferece o enigma de uma figura do sagrado que está mais aquém e mais além do religioso. O humano sagrado é insacrificável: não habita a dimensão da religiosidade. É também aquele cuja vida pode ser tirada por qualquer um sem que isso implique uma penalidade: ele tampouco se situa na esfera da lei.

Com o *homo sacer*, a vida humana se inclui na ordem religiosa e jurídica unicamente sob a forma de sua exclusão. A inclusão da vida por meio de sua exclusão faz com que participe de um estado de exceção. O estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída da ordem jurídica e nela contida, constituía, segundo Agambem, o fundamento oculto sobre o qual repousava todo o sistema político. Ocorre, no entanto, que o espaço da vida nua, situada originariamente à margem da ordem jurídica, vai coincidindo progressivamente com o espaço político, de forma que exclusão e inclusão, externo e interno, *zōē* e *bíos*, direito e fato entram em uma zona de indiferenciação. O espaço que era juridicamente vazio no estado de exceção extrapola seus limites e passa a coincidir com a norma. Quando a exceção tende a converter-se em regra, estado de natureza e Estado de direito, vida e lei coincidem sem nenhum tipo de distinção. Quando as fronteiras do estado de exceção se desmancham e se fazem indeterminadas, a vida nua, específica, que ali habitava fica liberada em toda parte e passa a ser ao mesmo tempo o sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, o lugar único tanto da organização do poder estatal como da emancipação dele.

A transformação da vida em sujeito e objeto da política talvez possa ser explicada pelo fato de que, simultaneamente ao processo disciplinar, através do qual o poder estatal faz do humano enquanto ser vivo o próprio objeto do poder, ocorreu o próprio nascimento da democracia moderna, na qual o humano em sua condição de vivente já não se apresenta como objeto senão como sujeito do poder político. Estes dois processos, opostos e aparentemente conflitivos em vários aspectos, convergem, porém, no fato de que nos dois o que está em questão é a vida nua do cidadão, que passou a ser nada menos que o novo corpo biopolítico da humanidade (1998, p. 54-55).

O *homo sacer* é insacrificável e, no entanto, qualquer um pode matá-lo. A vida nua à qual se refere a violência soberana remete a uma idéia de sacralidade que já não pode definir-se por completo através de sua adequação para o sacrifício ou de sua relação com rituais de imolação. Na modernidade, sugere Agamben (1998, p. 58) o princípio da sacralidade da

vida se emancipou por completo da noção de sacrifício. O significado do termo sagrado em nossa cultura prolonga a história semântica do *homo sacer* e não a do sacrifício religioso. A vida cada vez mais se expõe a uma violência sem precedentes, mas que se manifesta nas formas mais profanas e banais.

A partir desta perspectiva, Agamben afirma que ter pretendido restituir ao extermínio dos judeus uma aura sacrificial através do termo ‘holocausto’ é uma “irresponsável cegueira historiográfica”:

O judeu sob o nazismo é o referente negativo privilegiado da nova soberania biopolítica e, como tal, um caso flagrante de *homo sacer*, no sentido de uma vida à qual se pode dar a morte mas que é insacrificável. Matá-los não constitui a execução de uma pena capital nem um sacrifício, mas simplesmente a atualização de uma simples possibilidade de receber a morte que é inerente à condição de judeu como tal. [...] Os judeus não foram exterminados no transcurso de um delirante e gigantesco holocausto, mas, literalmente, como Hitler anunciou, “como piolhos”, ou seja, como vida nua. A dimensão na qual o extermínio teve lugar não é a religião nem o direito, mas a biopolítica (Agamben, 1998, p. 147)

O campo de concentração se torna assim o espaço biopolítico absoluto: “o paradigma oculto do espaço político da modernidade” (Agamben, 1998, p. 155). Nos campos de concentração, corpo biológico e corpo político se fizeram indiscerníveis. Em uníssono com Foucault, Agamben afirmará que “não somos só animais em cuja política está posta em questão a nossa vida de seres viventes, senão também, ao inverso, cidadãos em cujo corpo natural está posta em questão nossa própria vida política” (1998, p. 238).

Considerando que nosso tempo nos propõe uma vida insacrificável, mas que tem se convertido em eliminável em uma medida sem precedentes, a vida nua revelada por Agamben através do *homo sacer* nos concerne de modo particular: “Se hoje já não há uma figura determinável de antemão do homem sagrado, isto é, talvez, porque todos somos virtualmente *homines sacri*” (1998, p. 147).

A vida como resistência morta

O impulso que leva a modernidade a fazer da vida aquilo em nome do qual são travadas as lutas políticas faz também da própria vida nua uma

figura soberana. Mas em lugar de reconhecer seu caráter eminentemente político (ou melhor, biopolítico), muitos inscrevem a experiência da vida, por uma parte na esfera do sagrado e, por outra, na interioridade do sujeito, a quem esta experiência se oferece em instantes privilegiados. Aqueles que politizam a vida, utilizando-a como instrumento de batalha contra o poder que a submete, não percebem muitas vezes que o que conquistam em seus conflitos não vai muito além de uma maior inscrição das suas próprias vidas dentro da ordem política que combatem – acentuando, desta forma, o poder do qual tentam se liberar.

Assim, a democracia moderna se caracteriza através da reivindicação de uma liberação da *zōē*, tratando constantemente de transformar a vida nua em uma forma de vida particular, política. Aqui também se expressa uma aporia que consiste em apostar que a liberdade e a felicidade estejam no próprio lugar que marca a nossa servidão: a vida nua. É como se a política atual não conhecesse nenhum outro valor que a vida. Enquanto o aniquilamento de milhares de vidas insuscetíveis (iraquianas, africanas, indígenas, terceiro-mundistas) ocorrer em nome da vida, o conforto das poltronas desde as quais assistimos a estes espetáculos tenebrosos talvez não se torne jamais intolerável.

A centralidade da vida como objeto-sujeito da política de nossos tempos marca a decadência da democracia moderna e aquilo que Agamben identifica como sendo a sua progressiva convergência com os Estados totalitários. Para este autor, a politização da vida é a dimensão que melhor permite ver a relação de contigüidade entre democracia e totalitarismo. O fato da vida biológica com suas necessidades ter se convertido, em toda parte, em um elemento politicamente decisivo faz com que seja possível compreender a rapidez com que as democracias parlamentares puderam transformar-se em Estados totalitários, e os Estados totalitários converter-se em democracias parlamentares. Nos dois casos, estas transposições se produziram em contextos onde a política já havia se transformado em biopolítica e nos quais o que estava em jogo consistia já exclusivamente em determinar que forma de organização resultaria mais eficaz para assegurar o cuidado, o controle e o desfrute da vida nua. A diferença está apenas no fato de que uma mesma reivindicação da vida nua conduz, nas democracias burguesas, ao primado do privado sobre o público e das liberdades individuais sobre as obrigações coletivas e, nos Estados totalitários, se converte, pelo contrário, no principal critério político e no lugar por excelência das decisões soberanas. Tanto em um caso como no outro, sugere Agamben (1998, p. 154-155), “as distinções políticas tradicionais (direita e esquerda, liberalismo e totalitarismo, privado e público) perdem

sua claridade e sua inteligibilidade e entram em uma zona de indeterminação uma vez que seu referente fundamental passou a ser a vida nua”.

Uma vida... em Deleuze. Vida nua?

No último texto que escreveu antes de sua morte, Deleuze define a pura imanência como uma vida. Destacamos, deste texto, dois momentos: um que parece apontar para uma espécie de perigo, que torna a conexão vida-imanência permeada por fragilidades, presa fácil do bio-poder, e outro de fuga, possível abertura a uma nova conceitualização do par vida-política: a criação, justamente, de um possível.

“O que é a imanência?”, pergunta Deleuze. E ele mesmo responde:

[...] uma vida... Ninguém melhor que Dickens narrou o que é uma vida [...]. Um canalha, um mau sujeito, desprezado por todos, está para morrer e eis que aqueles que cuidam dele manifestam uma espécie de solicitude, de respeito, de amor, pelo menor sinal de vida do moribundo. Todos se aprestam a salvá-lo, a tal ponto que no mais profundo de seu coma o homem mau sente, até ele, alguma coisa de terno penetrá-lo. Mas à medida que ele volta à vida, seus salvadores se tornam mais frios, e ele recobra toda sua grosseria, toda sua maldade. Entre sua vida e sua morte, há um momento que não é mais do que aquele de uma vida jogando com a morte. A vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal, mas singular, que [desprende] um puro acontecimento, liberado dos acidentes da vida interior e da vida exterior, isto é, da subjetividade e da objetividade daquilo que acontece. (Deleuze, 2002, p. 12)

Charles Dickens distingue o indivíduo Riderhood, personagem do romance *Our mutual friend*, da centelha de vida dentro dele. O lugar dessa vida separável não está nem neste mundo nem no outro, mas entre os dois, numa espécie de intermundo. A exemplificação de Dickens não parece, no entanto, satisfazer Deleuze (2002, p. 14): “Não deveria ser preciso conter uma vida no simples momento em que a vida individual confronta o morto universal”. O fato é que a vida nua que ele nos apresenta parece emergir à luz somente no momento de sua luta contra a morte. Deleuze oferece, então, um outro exemplo. Este exhibe a vida impessoal enquanto coexistente à do indivíduo sem, porém, se confundir com ela. Trata-se, novamente, de um caso especial, situado, desta vez, em proximidade não da morte, mas do nascimento:

Os recém-nascidos são todos parecidos e não têm nenhuma individualidade; mas eles têm singularidades, um sorriso, um gesto, uma careta, acontecimentos, que não são características subjetivas. Os recém-nascidos, em meio a todos os sofrimentos e fraquezas, são atravessados por uma vida imanente que é pura potência [...]. (Deleuze, 2002, p. 14)

A tentativa de definir e esclarecer através de ‘uma vida’ o que seja a imanência talvez nos conduza, ao invés disso, a um território ainda mais incerto, no qual o recém-nascido e o moribundo nos apresentam o sinal da própria vida biológica, da vida nua como tal. Ao deslocar a imanência para a esfera da vida, Deleuze está ciente de estar penetrando um terreno perigoso. A vida de Riderhood à beira da morte ou a do recém-nascido parecem, de fato, habitar a mesma zona enigmática em que mora a vida nua. O pensamento que toma como objeto a vida compartilha deste objeto com o poder e deve confrontar-se com suas estratégias. Por este motivo, procuramos sinalizar algumas colocações que, a partir do pensamento de Deleuze, talvez permitam resituar a vida em um novo contexto político-filosófico. As distinções entre “uma vida” e a vida nua talvez apontem para um outro terreno teórico cujo sentido e força ainda precisam ser explorados.

Podemos dizer, por exemplo, que o isolamento da vida nua operava uma divisão do vivente, que permitia distinguir nele uma série de funções e oposições, (tais como: vida natural/vida social; exterior/interior, *zōé/bíos*, vida biológica/vida política), enquanto “uma vida...” marca justamente a impossibilidade de traçar hierarquias e separações. O plano de imanência funciona, em outras palavras, como um princípio de indefinição, no qual o natural e o social, o biológico e o político, o dentro e o fora se neutralizam e transitam de um para o outro:

Uma vida está em toda parte, em todos os momentos que este ou aquele sujeito vivo atravessa e que esses objetos vividos medem: vida imanente que transporta os acontecimentos ou singularidades que não fazem mais do que se atualizar nos sujeitos e nos objetos. Essa vida indefinida não tem, ela própria, momentos, por mais próximos que estejam uns dos outros, mas apenas entre-tempos, entre-momentos. (Deleuze, 2002, p. 14)

Se “uma vida” dispensa as categorias com as quais vínhamos até aqui vinculando vida e política, como, então, com a imanência absoluta, repensá-las? Ou, rejeitando-as, como buscar em outras categorias nova “vida”?

Uma vida...: a imanência

*Diz-se que as revoluções têm um mau futuro.
Mas não param de misturar duas coisas,
o futuro das revoluções na história
e o devir revolucionário das pessoas.
[...] A única oportunidade dos homens está no devir revolucionário,
o único que pode conjurar a vergonha ou responder ao intolerável.
(Gilles Deleuze, *Conversações*, p. 211)*

Deleuze esclarece que afirmar a imanência como “uma vida...” não significa, de modo algum, atribuir a imanência à vida como a um sujeito. Pode-se dizer da pura imanência que ela é uma vida – não é imanência à vida, senão que a imanência absoluta ou a imanência que existe em si mesma: “ela não existe em algo, ela não é imanência a algo, ela não depende de um objeto e não pertence a um sujeito” (Deleuze, 2002, p. 12). Vincular a imanência a algo que lhe é exterior corresponderia ao que Deleuze e Guattari (1992, p. 67) denominam de “ilusão de transcendência”, erro no qual, segundo os autores, incorreram filósofos como Descartes, Kant e Husserl, que tornaram a imanência imanente a algo e reencontraram uma transcendência na própria imanência.

Uma das implicações político-filosóficas que advêm da afirmação de uma imanência absoluta é a colocação do jogo da vida e de suas regras em um mesmo mundo, desprovendo de todo sentido a busca de um momento fundacional ou de um fim supremo. A imanência torna-se, desta maneira, um combate contra as formas de sociabilidade resultantes das filosofias e políticas que prescrevem um dever ser e que submetem o real a um julgamento extrínseco, transcendente, e, portanto, arbitrário. O desacordo e a disputa operam neste mundo, não remetem a causas, objetivos, explicações ou determinações que estejam em nenhum outro lugar. A imanência significa que a exterioridade deixou de estar além do mundo: “a infinidade dos mundos possíveis se decifra, a partir de então, diretamente no mundo, como sinais de sua heterogeneidade” (Zourabichvili, 2000, p. 345).

Por não operar cisões, a imanência não tem como coordenadas *cogitos*, consciências ou sujeitos. “Uma vida” como imanência é impessoal, não se relaciona à individuação, mas à singularização:

[...] vida de pura imanência, neutra, para além do bem e do mal, uma vez que apenas o sujeito que a encarnava no meio das coisas a fazia boa ou má. A

vida de tal individualidade se apaga em favor da vida singular imanente a um homem que não tem mais nome, embora ele não se confunda com nenhum outro. (Deleuze, 2002, p. 14)

Neste sentido, uma vida singular pode existir sem qualquer individualidade, pois as singularidades ou os acontecimentos constitutivos de uma vida coexistem com os acidentes da vida correspondente, mas não se agrupam nem se dividem da mesma maneira.

Destituída de suas pretensões de transcendência, assim como de seu enquadramento personalista, a política deleuzeana torna-se terreno para os devires. A geo-política dos devires não é histórica, universal ou pessoal. Um devir é, para Deleuze, um acontecimento, como um intempestivo nietzscheano. Ele não é resultado de uma série causal histórica, mas justamente o que rompe esta série, aquilo que dela escapa para que possa justamente acontecer. “O devir não é história; a história designa somente o conjunto das condições, por mais recentes que sejam, das quais desvia-se a fim de devir” (Deleuze, 1992, p. 211).

Na noção de “devir-minoritário” parece residir a aposta micro-revolucionária de Deleuze. O devir não é sinônimo de imitação ou assimilação, mas sim uma “dupla captura” ou transformação recíproca das partes que se encontram para passar a ser algo distinto do que vinham sendo (Deleuze; Parnet, 1998, p. 10). Assim, o devir que adentra o espaço de grupos desprovidos de força política permitiria a criação de novos possíveis, a atualização de novas potências. Transitar por onde não há modelos a imitar senão novas formas de vida a construir é o desafio a que nos convoca o filósofo: participar em devires-minoritários para inventar novas forças ou novas armas (Deleuze; Parnet, 1998, p. 13).

Para não concluir

A inspiração deleuzeana ecoa, mas não desprovida de algumas dificuldades. Por um lado, reconhecemos a importância de resgatar a vida como força movente, concebê-la como fluxo sem fins pré-determinados, e abri-la a rumos diversos, impensados. Despir a vida de suas camadas políticas e das qualificações que a representam (artista, filósofa, negro, mulher, de esquerda, criança, desempregado, etc) pode gerar espaço para experimentos individuais e coletivos de reinvenção do viver. Desnudar a vida sem reinstaurar cisões talvez seja, como Deleuze parece sugerir, uma maneira de permitir que ela se afirme em novas direções. Como processo

que se rebela à *politicização da vida*, este desdobramento imanente sem moldes rígidos talvez corresponda a um *revivamento da política*.

Esta política do devir, da singularidade e da impessoalidade não é, porém, um efeito da consciência ou vontade de um sujeito que a elege, mas acontece, justamente, à medida que a subjetividade fabricada pela *polis* cede lugar a incertezas sem nome e a forças sem molde. Trata-se de uma aposta: a des-subjetivização abre espaços para novos possíveis – desconhecidos e menos afins à ordem dominante. E trata-se também de uma afirmação: esta abertura a devires-minoritários é um ato político, reconfigurador da vida coletiva, da vida individual, das vidas, enfim.

Dois paradoxos despontam com estas ideias, insinuando desafios teóricos e práticos. Suspeitamos, primeiramente, que no limiar da nudez de uma vida, lugar de proximidade com a imanência pura, talvez se encontrem força e debilidade. Por um lado, podemos dizer que quanto mais despida de formas, funções, razões e fins aprendidos, mais poderá uma vida afirmar-se através de suas potências e fluxos, ou seja, mais força terá para transformar-se sem ditames e expectativas externos. Por outro lado, o desnudamento de representações sociopolíticas talvez implique a vulnerabilização da vida. Isto porque neste processo talvez sejam também desconstruídas as defesas aprendidas e as armas que protegem contra a ferocidade da vida política. A des-subjetivização de uma vida talvez não ocorra absolutamente (salvo quando encarnada na psicose, lugar de fragilidade política), mas comporte graus de conformação ou rebeldia mais ou menos intensos, aberturas maiores ou menores a acontecimentos impessoais. Quanto mais se desnuda uma vida, talvez mais presente se torne também o risco de desconexão e vulnerabilização do viver. Potencialização e aniquilação são, assim, ambos abarcados por devires-minoritários. Esta convivência paradoxal entre força e fraqueza que a vida nua aninha desenha devires sem mapas ao passo que também intensifica riscos.

Um último conjunto de questões suscitadas pelas relações esboçadas entre vida e política, e, mais particularmente, pela visão deleuzeana, diz respeito ao paradoxo que conecta consciência e involuntarismo. Os devires-minoritários – processos aqui compreendidos como desnudamentos da vida politicamente construída – não são, como vimos, produzidos pela vontade de um sujeito. A escolha não fabrica a experiência do devir, senão que é este o efeito da confluência de uma multiplicidade de vetores não conhecidos. Ainda sendo mínimo o que pode ser pensado desde o todo de uma experiência, nesta minuta zona de inteligibilidade habitam, em alguns casos, saberes sensíveis que geram disposições ou condições para uma maior abertura a devires-minoritários.

O filosofar acerca das relações entre vida e política, e das experiências de reinvenção das formas de ser, talvez expresse algo deste movimento de extensão do pensamento rumo ao impensado. É esta uma aposta político-filosófica: embora não possam ser produzidos ou controlados, embora não sejam o resultado da vontade de um sujeito, os devires quiçá encontrem na potência do pensar parte daquilo que permite seu nascimento e vida.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 1998.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. A imanência: uma vida... *Educação & realidade*, Porto Alegre, v. 27, n. 2, jul.-dez. 2002. p. 10-18.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1997a.

FOUCAULT, Michel. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997b.

FOUCAULT, Michel. Soberania e disciplina. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

ZOURABICHVILI, François. Deleuze e o possível: sobre o involuntarismo na política. In: ALLIEZ, Éric (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000. p. 333-356.

A crítica de MacIntyre à teoria da justiça de Rawls

José João Neves Barbosa Vicente *

Data de submissão: 2 out. 2010

Data de aprovação: 24 out. 2010

Resumo

Este artigo traz para o debate, no âmbito da filosofia política, a discussão entre Liberalismo e Comunitarismo travada, basicamente, durante a década de 80, no contexto da filosofia anglo-saxônica. O empreendimento proposto aqui destaca em especial, a crítica elaborada por MacIntyre em sua obra *Depois da virtude* e dirigida à teoria da justiça de Rawls, como exposta em sua obra *Uma teoria da justiça*.

Palavras-chave: Liberalismo; comunitarismo; comunidade; indivíduo; justiça.

Abstract

This article brings to debate in political philosophy the discussion between Liberalism and Communitarianism occurred primarily during the decade of 80's, in the context of Anglo-saxon Philosophy. The project proposed here emphasizes in particular the critique developed by MacIntyre in his book *After virtue* addressed to Rawls' theory of justice as expounded in his book *A theory of justice*.

Keywords: Liberalism; Communitarianism; community; individual; justice.

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG), aluno especial do Doutorado em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e professor assistente de Filosofia no Centro de Formação de Professores da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (CFP/UFRB).

No âmbito da filosofia política, os nomes de MacIntyre e Rawls estão associados ao debate entre Comunitarismo e Liberalismo¹ travado, basicamente, durante a década de 80, dentro do contexto da filosofia anglo-saxônica sem deixar, no entanto, de se enraizar também, na grande tradição filosófica européia: os comunitaristas são herdeiros de Aristóteles, Hegel e da tradição republicana da Renascença como, por exemplo, Maquiavel; os liberais são herdeiros de Locke, Hobbes, Stuart Mill e Kant.

Seguindo os estudos de Van Parijs (1997, p. 205-228) e Delacampagne (2001, p. 119-135) é possível recordar, de um modo geral, alguns pontos principais desse debate. Os comunitaristas desconfiam da moral abstrata, têm simpatia pela ética das virtudes e uma concepção política com um amplo espaço para a história das tradições. O indivíduo deve ser considerado membro inserido numa comunidade política de iguais e, para que possa existir um aperfeiçoamento da vida política na democracia, devem existir formas de comportamentos que ajudem a enobrecer a vida comunitária; os liberais partilham a idéia de liberdade de consciência, respeito pelos direitos do indivíduo e desconfiança frente à ameaça de um Estado paternalista. Defendem, dentro da perspectiva hobbesiana, a idéia de que a política está desprovida de significação moral, que o Estado não é mais do que um instrumento destinado a assegurar a coexistência pacífica dos indivíduos numa determinada sociedade contratualista. Já na linha de Kant, consideram que o Estado tem uma função moral autêntica e que transcende as considerações pragmáticas ou naturalistas. Neste artigo, no entanto, não será analisado a totalidade do debate liberalismo / comunitarismo, mas apenas as críticas de MacIntyre² dirigidas a *Uma teoria da justiça*, de Rawls (2000), expostas em sua obra magna, *Depois da virtude* (2001).

Em 1971, com a publicação da obra *A theory of justice*, “talvez a obra mais influente da filosofia moral e política produzida no século XX” (Smith, 2009, p. 205), Rawls, que denominou a sua própria teoria de “justiça como

¹ Comunitarismo: Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel, Will Kymlicka e Michael Walzer. Liberalismo: John Rawls, Robert Nozick, Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Bruce Ackerman e Charles Larmare.

² Nascido em Glasgow, na Escócia, Alasdair MacIntyre é considerado uma das maiores autoridades no campo da ética na atualidade. Suas críticas dirigidas à esterilidade da ética moderna e, em particular, à perspectiva individualista liberal, fazem dele um comunitarista ético.

equidade”, tenta dar sentido à noção de justiça buscando uma base universalmente aceita, capaz de assegurar a legitimação dos valores e normas no intuito de possibilitar a fundamentação racional da lei. Com base nos principais pressupostos da sua teoria (1. convicção de que a totalidade dos recursos é menor do que a procura; 2. existência de desacordo sobre as concepções do bem defendidas pelos indivíduos; e 3. reconhecimento de que todos os membros da sociedade são indivíduos racionais e razoáveis, capazes de formular concepções de bem e de desenvolver um “sentido de justiça”), ele retoma a filosofia do contrato social, da fundação da sociedade como produto de um acordo entre seus membros acerca do modo “justo” de viver em comum – contrato que constitui a base “moral” de uma sociedade democrática. A sociedade, a que ninguém tem a obrigação de aderir, é definida como um sistema eqüitativo e voluntário de cooperação entre vários indivíduos.

Meu objetivo é apresentar uma concepção de justiça que generaliza e leva a um plano superior de abstração a conhecida teoria do contrato social como se lê, digamos, em Locke, Rousseau e Kant. Para fazer isso, não devemos pensar no contrato original como contrato que introduz uma sociedade particular ou estabelece uma forma particular de governo. Pelo contrário, a idéia norteadora é que os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do consenso original. São esses princípios que pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam numa posição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação. Esses princípios devem regular todos os acordos subseqüentes; especificam os tipos de cooperação social que se podem assumir e as formas de governos que se podem estabelecer. A essa maneira de considerar os princípios de justiça eu chamarei de justiça como equidade. (Rawls, 2000, p. 12)

A teoria do contrato social de Rawls fundamenta-se numa posição hipotética em que os indivíduos atuam sob um “véu de ignorância” (Rawls, 2000, p. 146-152) e são racionalmente animados por seus próprios interesses – é a “posição original”³ (Rawls, 2000, p. 127-200). Eles devem, também, entrar em acordo sobre um sistema de cooperação. No entanto, como desconhecem o lugar que ocuparão nesse sistema, cada um deles considera a possibilidade pior, em outras palavras, o caso em que ocupará uma posição inferior. A partir daí, Rawls explica que cada um desses indivíduos adota uma estratégia em que para o jogador que não tem certeza

³ A teoria da “Posição Original”, como observou Kolm (2000, p. 234-251), serve para justificar a teoria da justiça de Rawls.

de ganhar a melhor jogada consiste em assegurar-se de que o pior resultado será o melhor possível; ele minimiza, deste modo, suas perdas máximas, ou ainda, maximiza suas perdas mínimas – é a famosa “estratégia do máximo” inspirada na teoria dos jogos.

Em virtude da “estratégia do máximo”, na “posição original” nascem os princípios básicos da justiça: liberdade e diferença. De acordo com o primeiro princípio, os indivíduos empenham-se em estabelecer o âmbito de liberdade mais vasto possível, que seja ao mesmo tempo compatível com uma liberdade semelhante para todos. Cada um irá dispor assim da maior liberdade compatível com a liberdade alheia. O segundo princípio, o da diferença, justifica as desigualdades. Rawls dirige aqui severas críticas à teoria utilitarista que ignora as desigualdades, confunde justiça com maximização do bem – estar social e admite, assim, que o sacrifício de um indivíduo pode aumentar o bem – estar de todos.

Na perspectiva da teoria da justiça de Rawls, ninguém é um meio com vistas a servir a sociedade, e as liberdades civis são sempre superiores à economia. Mas as desigualdades não são necessariamente injustiças. Elas podem ser admitidas sob duas condições: as situações capazes de oferecer vantagens devem ser acessíveis a todos; a sociedade deve poder tornar os menos ricos tão ricos quanto seja possível ser, ou seja, chegar a um ponto ótimo na distribuição da renda. Nesse sentido, as únicas desigualdades admitidas por Rawls são aquelas que dão vantagens aos menos favorecidos.

Insatisfeito com a tendência em estabelecer o conceito da “filosofia moral” como um campo isolado de pesquisa e com a esterilidade da “idéia de que o filósofo moral pode estudar os conceitos de moralidade por meio de mera reflexão, no estilo poltrona de Oxford, sobre o que ele e os que o cercam dizem e fazem” (MacIntyre, 2001, p. 9)⁴, MacIntyre publica em 1981 a sua grande obra *After virtue* onde discute a questão do relativismo das virtudes e a relação da filosofia com a história.

Nessa discussão, ele demonstra e explica a ascensão e a queda das diferentes moralidades e defende a variedade e heterogeneidade das crenças, conceitos e práticas morais. Com uma visão pessimista da condição ética⁵ do homem contemporâneo, MacIntyre termina a sua obra dizendo que,

⁴ A crítica que faz à esterilidade da ética moderna e, em particular, à perspectiva individualista liberal, fazem de MacIntyre um comunitarista ético, profundamente preocupado com a vida boa e com o Bem.

⁵ A ética de MacIntyre é teleológica. Uma ética preocupada com a vida boa e com o Bem. O que não significa dizer que é uma ética distanciada do processo de criação das emoções e dos afetos e da dependência das circunstâncias e dos contextos culturais e sociais.

O que importa nesse estágio é a construção de forma locais de comunidade, dentro das quais se possa sustentar a civilidade e a vida intelectual e moral durante a nova Idade Média que já estamos vivendo. E se a tradição das virtudes foi capaz de sobreviver aos horrores da Idade Média passada, não estamos totalmente desprovidos de base para ter esperança. Desta vez, porém, os bárbaros não estão esperando além das fronteiras; já estão nos governando há muito tempo. E é a nossa falta de consciência disso que constitui parte dos nossos problemas. Estamos esperando, não Godot, mas outro – sem dúvida bem diferente – São Bento. (MacIntyre, 2001, p. 441)

Essa visão, no entanto, é minimizada pela proposta que vê no regresso à tradição aristotélica e tomista um instrumento de salvação. Pois, nessa tradição a justificação das virtudes não dependia de uma prévia justificação de regras e princípios. As virtudes eram colocadas sempre em primeiro lugar para que a função e a autoridade das regras fossem compreendidas. Uma proposta que, de acordo com MacIntyre, deve passar, necessariamente, pelo reconhecimento da necessidade de nos ligarmos a uma comunidade, com fortes laços de pertença e uma forte identidade cultural, à semelhança do que os primitivos cristãos fizeram nos primeiros séculos da nossa era.

Profundamente enraizado na filosofia de Aristóteles e de Tomás de Aquino⁶ e com forte vínculo no pensamento antiliberal, como observou Macedo (1995, p. 43; 2003, p. 67), MacIntyre nega, portanto, os valores morais da modernidade e elege como um dos principais objetos da sua crítica, a ética de Rawls que, para ele, mais não é do que um kantismo de conteúdo social e igualitário que não tem outra preocupação senão com aquilo que, na ética, pode ser formulado em termos de direitos e obrigações e que negligencia assim, todo o domínio da “virtude”. Ou seja, para MacIntyre, a teoria da justiça de Rawls possui um subjetivismo ético que opera com a idéia de um Estado neutro com respeito aos valores morais. Um Estado que garante apenas a liberdade de expressão dos indivíduos. Em outras palavras, um Estado que garante apenas a capacidade de decidir livremente e de perseguir racionalmente uma certa concepção de bem.

⁶ À noção aristotélica de erro, MacIntyre mistura o conceito tomista de pecado. Pecado é igual a erro. A verdadeira finalidade do Homem já não pode ser completamente realizada neste mundo, mas apenas no outro. Esta perspectiva percorreu todo o período da História do Ocidente, desde a afirmação do cristianismo até, pelo menos, ao Renascimento. Mas foi só com a vitória do iluminismo e da sua concepção ética individualista, a partir do século XVIII, que entrou em declínio. É essa concepção que a nova ética de MacIntyre pretende recuperar, colocando-a em diálogo quer com a concepção iluminista, na versão individualista kantiana e na versão utilitarista de Adam Smith, quer com a concepção genealógica de Nietzsche.

Para fundamentar a sua crítica à teoria de Rawls⁷, MacIntyre recorre à obra *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles (2001), no Livro V, que trata do tema da justiça, e afirma:

Quando louvou a justiça como primeira virtude da vida política, Aristóteles o fez de maneira a sugerir que a comunidade que carece de acordo prático com relação a um conceito de justiça também deve carecer da base necessária para a comunidade política. Porém, a falta de tal base deve, portanto, ameaçar a nossa própria sociedade. (MacIntyre, 2001, p. 409)

Na nossa cultura individualista, no entanto, esse acordo é impossível. Pois, a “virtude”⁸, como constata MacIntyre, passou a ser entendida como “disposição ou sentimento” que produz no indivíduo obediência a certas normas. Em outras palavras, a justificação das virtudes depende de uma prévia justificação de regras e princípios. A consequência de tudo isso pode ser percebida com maior incidência no campo da justiça, nas controvérsias fundamentais da vida cotidiana (reivindicações com base em direito de propriedade legal contra reivindicações com base na necessidade) impossíveis de serem resolvidas racionalmente. Isso prova “que a tradição das virtudes é incompatível com características fundamentais da ordem econômica moderna e, mais especialmente, com seu individualismo, sua ganância e sua elevação dos valores do mercado a um lugar social de destaque” (MacIntyre, 2001, p. 426-427).

Essas controvérsias, no entanto, afirma MacIntyre, poderão ser declaradas falsas caso a “filosofia analítica moral recente” apresente princípios racionais atraentes para que as partes com interesse em conflito possam apelar. Uma das declarações mais importante dessa filosofia sobre o assunto em questão, de acordo com MacIntyre, está na obra *Uma teoria de justiça* de Rawls, onde estão descritos os princípios de justiça como sendo

escolhidos por um agente racional “situado por trás de um véu de ignorância”, de modo que ele não saiba que lugar ocupará na sociedade – isto é, qual será sua classe ou seu status, quais talentos e capacidade ele

⁷ A crítica de MacIntyre em *Depois da virtude* é dirigida, simultaneamente, a Rawls e a Nozick, considerados por ele como os dois maiores teóricos da “filosofia analítica moral recente”. No entanto, para este trabalho, apenas a crítica dirigida a Rawls será analisada.

⁸ Para Tomás de Aquino, por exemplo, pensador que influenciou fortemente MacIntyre, a virtude é “a boa qualidade da mente, pela qual vivemos diretamente, de que ninguém pode usar mal, e que Deus obra em nós sem nós” (Aquino, 1980, I-II 55). Em Tomás de Aquino, as virtudes mantêm uma conexão mais estreita do que em Aristóteles e estão encadeadas de tal modo que, quem possui uma, parece ter muitas – o que faz com que existam virtudes que pertencem ao homem segundo um estado latente – em potência.

possuirá, qual será seu conceito do bem ou seus objetivos na vida, qual será seu temperamento ou que tipo de ordem econômica, política, cultural ou social ele habitará. (MacIntyre, 2001, p. 413)

Esse posicionamento de Rawls o conduz, necessariamente, a um conceito geral: “Todos os bens sociais fundamentais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases do respeito a si mesmo – devem ser distribuídos igualmente, a não ser que a distribuição desigual de alguns ou de todos esses bens seja para benefício dos menos favorecidos” (Rawls *apud* MacIntyre, 2001, p. 414).

Deixando de lado as questões relacionadas à estrutura interna dos argumentos, MacIntyre ataca a ausência de uma menção ao demérito na teoria de Rawls. Ou seja, para ele, o autor de *Uma teoria da justiça* falha ao não conceder uma posição central ao demérito nas declarações acerca de justiça ou injustiça. Rawls não conseguiu perceber, por exemplo, que quando alguém reclama em causa própria não significa apenas exigir o direito de posse do que ganhou como fruto do trabalho, mas o que ele merece em virtude de sua vida de trabalho árduo; e que também, quando se reclama em benefício dos pobres e desprivilegiados, significa que a pobreza e a privação não são merecidas e, portanto, injustificadas.

Nesses dois exemplos, que para MacIntyre refletem muito sobre o que foi dito nos debates tributários ocorridos na Califórnia, em Nova Jersey e em outros locais, fica evidente que, na vida real, o que leva as pessoas à convicção de que, de fato, estão reclamando de injustiça, e não de outro tipo de erro ou dano, é a menção ao demérito. Uma questão essencial que, infelizmente, Rawls não concedeu a devida atenção. Ele

admite que as teorias da justiça atribuídas ao bom senso a ligam ao demérito, mas antes argumenta que só sabemos o que qualquer pessoa merece depois de formular as normas da justiça (e, portanto, não podemos basear no demérito o nosso entendimento da justiça), e, em segundo lugar, percebemos que não é o demérito que está em questão afinal, porém apenas expectativas legítimas. Ele também argumenta que seria impraticável tentar aplicar noções de demérito – o fantasma de Hume caminha por suas páginas neste ponto. (MacIntyre, 2001, p. 418)

Para MacIntyre, portanto, os argumentos da tese defendida por Rawls deixam claro que, para ele, a sociedade é constituída de indivíduos com interesses próprios e particulares e, por isso, precisam reunir-se para criar normas de vida em comum. As restrições existentes são apenas aquelas impostas possivelmente por uma “racionalidade prudente”. Isso significa dizer que, para Rawls, o indivíduo está sempre em primeiro lugar em relação

Ano III, número 2, jul.-dez. 2010

à sociedade “e a identificação dos seus interesses individuais antecede a criação de quaisquer laços morais ou sociais entre eles, e também é independente dessa criação” (MacIntyre, 2001, p. 419).

Mais uma vez aparece a ausência de demérito na teoria de Rawls. Uma idéia que só faz sentido apenas em uma comunidade onde o entendimento em comum tanto do bem para o homem quanto do bem da comunidade funcione como o vínculo principal. E mais, nessa comunidade, os principais interesses dos indivíduos são identificados com relação a esses bens. Definitivamente, constata MacIntyre, não é o caso da teoria de Rawls. Ele

transforma isso em pressuposto explícito de sua tese de que devemos esperar discordar de outras pessoas com relação ao que é a vida virtuosa para o homem e devemos, portanto, excluir da nossa formulação dos princípios de justiça qualquer entendimento que dela possamos ter. Só os bens nos quais todos, seja qual for sua opinião acerca da vida virtuosa, se interessam devem ser levados em conta. (MacIntyre, 2001, p. 419)

O que Rawls expressa com toda profundidade em sua teoria da justiça, afirma MacIntyre (2001, p. 420), é “o ato voluntário de indivíduos pelo menos potencialmente racionais com interesses anteriores que têm de perguntar: ‘Que tipo de contrato social com as outras pessoas me é razoável fazer?’”. Como consequência disso é a exclusão em sua teoria de uma comunidade onde a idéia de demérito pudesse servir de base para juízos acerca da virtude e da injustiça em relação às contribuições para as tarefas comuns na busca dos bens. Um conceito de justiça, para MacIntyre (2001, p. 422), “mais antigo, mais tradicional, mais aristotélico e cristão”.

De um modo geral, MacIntyre ataca os pressupostos básicos da teoria liberal de Rawls. Ou seja, a concepção “absurda” de pessoa como um indivíduo “sem laços”, sem identidade comprometida apenas com a sua escolha livre. Um projeto centrado em um indivíduo racional atomizado que se sobrepõe à sociedade e que, segundo MacIntyre, não contribui em nada com o objetivo de reconstrução da comunidade. A justiça deixou de ser uma “virtude”. “Ela consiste apenas, doravante”, como observou Delacampagne (2001, p. 125) em suas análises sobre os comunitaristas, “no respeito mecânico, pelo Estado e pelos indivíduos, de certas regras formais. É uma justiça desprovida de carne, pela qual é impossível entusiasmar-se”.

Uma ordem social, na perspectiva de MacIntyre, não se pode estabelecer, estruturar e estabilizar baseada num encontro de egoísmos. É necessário um Estado, uma comunidade política com o objetivo de assegurar a cada um, um livre desenvolvimento, promovendo os valores da tradição e encorajando os modos de vida que realizam esses valores. No

entender de MacIntyre, a idéia de Rawls, de um indivíduo racional capaz de escolher livremente o seu destino deve ser reprovada. A única maneira de entender a conduta humana é através de uma referencia aos indivíduos nos seus contextos sociais, culturais e históricos.

A crítica de MacIntyre à teoria liberal de Rawls se estende, também, ao Estado e à sua ordem política. Mesmo reconhecendo que existem tarefas que somente serão realizadas por intermédio das instituições governamentais, como, por exemplo, justificar a imposição e o cumprimento das leis, a defesa da liberdade e a questão da injustiça, MacIntyre entende, no entanto, que

é preciso avaliar os méritos próprios de cada um dessas tarefas, de cada uma dessas responsabilidades. A política sistemática moderna, seja liberal, conservadora, radical ou socialista, simplesmente precisa ser rejeitada de um ponto de vista que deve lealdade genuína à tradição das virtudes; pois a própria política moderna expressa em suas formas institucionais uma rejeição sistemática dessa tradição. (MacIntyre, 2001, p. 427)

Seguindo as análises de Van Parijs (1997), pode-se afirmar que a teoria liberal da justiça de Rawls, não pressupõe apenas indivíduos sem “laços”, como mostrou MacIntyre, “mas os segrega”. Talvez a realização da preocupação de permitir a cada um perseguir sua própria concepção pessoal da boa vida nas sociedades liberais seja ainda “imperfeita”, mas isso não impede de observar as “tendências penosas que revelam as implicações profundas das teorias liberais da justiça” (Van Parijs, 1997, p. 224). A grande facilidade de mobilidade individual (geográfica, certamente, mas também social, matrimonial e política) permite que

Os membros dessas sociedades [...] são mais do que nunca deixados a si mesmos, sem laços duradouros com as comunidades nas quais nasceram, portadores de identidades frágeis, de vínculos precários, de compromissos efêmeros. E seria difícil pretender que a preocupação liberal de permitir equitativamente a todos perseguir a realização de sua concepção de boa vida (qualquer que seja a interpretação exata que propúnhamos dessa preocupação) é estranha a essa evolução. Por mais justa que possa ser, semelhante sociedade atomizada, sede de uma concorrência onipresente e de uma cooperação ocasional entre indivíduos perseguindo cada qual seus próprios fins, oferece a imagem de uma sociedade desejável? Esta não deve incluir uma dimensão comunitarista que a justiça liberal, por mais imperfeitamente realizada que seja, já solapou seriamente e que a perseguição do esforço para assegurar a “neutralidade” do Estado corre o risco de terminar por abolir completamente? Se atribuímos a essa dimensão

comunitarista mais do que uma importância marginal, não devemos conseqüentemente rejeitar como profundamente pernicioso o próprio projeto de uma teoria liberal da justiça? (Van Parijs, 1997, p. 224)

Uma sociedade onde os indivíduos perseguem seus próprios fins, não parece ser uma sociedade desejável; assegurar a neutralidade do Estado pode ser o caminho para a sua total abolição. Contra a idéia liberal de Rawls, de um sujeito autônomo, MacIntyre propõe um sujeito integrado, fruto essencialmente de uma construção social, ou seja, todo o indivíduo possui uma pertença ética – política que o liga a outros e o constitui individualmente.

Na democracia, uma discussão importante no campo da ética está diretamente ligada à participação dos membros de cada comunidade na vida pública. A teoria de Rawls defende que uma vez que os cidadãos se vejam a si mesmos como pessoas livres e iguais, reconhecerão que para realizarem as suas diferentes convicções de bem necessitam dos mesmos bens primários, ou seja, os mesmos direitos básicos, liberdade e oportunidade, bem como dos mesmos meios destinados a todos os fins, como o rendimento, a riqueza e as mesmas bases sociais de auto-estima. Nessa perspectiva, a cidadania é entendida como capacidade de cada pessoa formar, rever e realizar racionalmente a sua definição de bem.

Para MacIntyre, no entanto, é preciso resgatar a concepção republicana cívica da política, onde a noção de bem comum está bem presente. Essa noção deverá ser anterior e independente das vontades e desejos individuais. É preciso propor uma homogeneização e uma poderosa forma de união no lugar da exacerbação das diferenças e da desencarnação. Portanto, a crítica de MacIntyre à teoria de justiça de Rawls pode ser encarada como uma discussão política de propor soluções para uma democracia que parece estar longe dos conceitos éticos.

Referências

AQUINO, T. *Suma teológica*. Porto Alegre: Sulina, 1980.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Brasília: UnB, 2001.

DELACAMPAGNE, C. *A filosofia política hoje: idéias, debates, questões*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

KOLM, S-C. *Teorias modernas da justiça*. São Paulo: M. Fontes, 2000.

MACEDO, U. B. *O liberalismo e justiça social*. São Paulo: IBRASA, 1995.

MACEDO, U. B. *Democracia e direitos humanos: ensaios de filosofia política*. Londrina: UEL, 2003.

MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. Bauru: EDUSC, 2001.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: M. Fontes, 2000.

SMITH, P. *Filosofia moral e política*. São Paulo: Madras, 2009.

VAN PARIJS, Ph. *O que é uma sociedade justa?* São Paulo: Ática, 1997.

Teorias objetivas e harmonia: a unidade e a forma do mundo

Aimberê Quintiliano*

Data de submissão: 26 jul. 2010

Data de aprovação: 28 jul. 2010

Resumo

Este artigo põe em perspectiva o problema da unidade, tanto a do objeto individual como a unidade do mundo, a forma global da unidade considerada na sua máxima extensão. O seu objetivo é mostrar em que direção o conhecimento tende a caminhar, usando para isso os recursos formais disponíveis, oriundos dos diversos campos do saber. Após uma breve descrição do problema que constitui a elaboração das formas objetivas, abordamos a questão da formação de objetividades ideais, de formas abstratas, sintéticas ou sintáticas, opondo-as às percepções e captações originárias das formas objetivas oriundas da sensibilidade. A última parte expõe brevemente algumas aplicações das conclusões às quais chegamos ao longo de nossa análise.

Palavras-chave: Metafísica; lógica; física; ciências sociais; unidade; forma.

Résumé

Cet article met en perspective le problème de l'unité, aussi bien de l'objet individuel que du monde, de l'unité considérée dans son extension maximale. Son objectif est de montrer dans quelle direction la connaissance tend à cheminer, en utilisant pour cela les recours formels originaires des divers champs du savoir. Après une description du problème que constitue l'élaboration des formes objectives, nous abordons la question de la formation d'objectités idéales, de formes abstraites, synthétiques ou syntactiques, en les opposant aux perceptions et captations originaires des formes objectives issues de la sensibilité. La dernière partie expose quelques applications des conclusions auxquelles nous parvenons au cours de notre analyse.

Mots-clefs: Métaphysique; logique; physique; sciences sociales; unité; forme.

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Paris I, Sorbonne.

No processo histórico de desenvolvimento do pensamento humano operou-se uma diferenciação do conhecimento em duas esferas que pouco a pouco se separaram quase por completo. Por um lado buscava-se um conhecimento relativo à totalidade, que permite a concepção de valores, como no caso da teologia, da moral ou da estética. Por outro lado, construímos um pensamento científico inspirado pela lógica aristotélica e pela matemática, que culmina no modelo científico de Galileu. O poder extraordinário das realizações técnicas permitidas por esse segundo tipo de racionalidade nos levou a considerá-la como a forma superior do pensamento humano e a privilegiá-la sempre quando queremos avaliar as nossas possibilidades de ação. Mas a racionalidade não se limita à forma de apreensão objetiva que foi definida pela ciência moderna.

A exclusão de uma parte do conteúdo do pensamento racional, que tinha por objetivo compreender o significado de nossas vidas, estabelecer valores para nossas decisões e ações, mas também esclarecer o campo das ciências, indicar seu valor e sua utilidade, nos deixou frente a um pensamento objetivo desprovido de orientação, que se alimenta de seus próprios êxitos e se desenvolve sem considerar o que para ele não pode ser compreendido como um objeto claramente definido pelos seus princípios. Por isso não se preocupa com noções cuja definição numérica parece impossível: sentimento, afetividade, valores, etc.

Podemos afirmar sem dúvida que esse paradigma – que forja a concepção do mundo e estabelece valores éticos – é o que nos levou ao estado atual de nossas sociedades, confrontadas a problemas ecológicos, econômicos e sociais que parecem sem solução. Nesse artigo tentaremos chegar à raiz do problema, que parece ser a *forma* do pensamento científico. Não se trata de invalidar a ciência, mas de entender por que não podemos nos orientar unicamente usando os seus resultados. O pensamento científico não é falso nem errado, é simplesmente incompleto, deixando assim parte do mundo na escuridão do esquecimento.

Usaremos para o nosso objetivo uma distinção de Schopenhauer entre duas vertentes da nossa relação ao mundo: a representação, baseada na síntese dos objetos para o conhecimento formal, que nos oferece as essências cognitivas *dos seres*; a música (nós diremos, ultrapassando assim a teoria de Schopenhauer, a *harmonia*), que expressa a unidade e a forma universal da Totalidade, que indica como se manifesta, nas profundezas *do*

Ser, a unidade do mundo e a nossa vontade, gerando os valores que atribuímos aos objetos.

A origem da dificuldade

O problema da objetividade na filosofia contemporânea, considerado como o da constituição do objeto de conhecimento, surge em sua figura mais abrangente e radical com a *Crítica da razão pura* de Kant, sob a forma de um “inquérito” sobre os limites do pensamento racional. É formulada então a questão da possibilidade de um conhecimento puramente ideal ou metafísico, produzido unicamente pelas categorias do pensamento e aplicado a conceitos puros, que não incluem nenhum conteúdo intuitivo. Kant aspirava a construir uma teoria do conhecimento que realizasse plenamente o projeto cartesiano de uma ciência definitiva, conduzida metodicamente por idéias *claras e distintas*.¹ Foi o choque com a teoria empirista de Hume que despertou Kant do seu *sonho dogmático*, e o levou a escrever a primeira *Crítica*, para garantir a possibilidade dos *juízos sintéticos a priori*.

Para Hume, o sensível se transforma em ideal por um efeito de ressonância, de atenuação progressiva das *marcas distintivas* que caracterizam o indivíduo real, formando assim um conjunto de objetos subsumidos sob o mesmo conceito, conjunto ou *classe* que chamamos também de *tipo* objetivo. Mas a identidade objetiva, que permite que julgemos todos os objetos do mesmo tipo com um único juízo – economia essencial a toda ciência e princípio da matemática –, deve ser fundada numa *semelhança* sensível, e realizada por uma síntese *a posteriori* que não protege a teoria contra os erros. Garantir a possibilidade do conhecimento científico, entendia-se então, exigia que se confirmasse o poder do pensamento ideal, essa capacidade de reunir numa esfera comum objetos apresentando a mesma *forma*, independente das possíveis diferenças *materiais* ou sensíveis que eles poderiam exibir.

Kant estipula que um objeto, para que nós possamos *conhecê-lo*, e não simplesmente *pensá-lo*, deve possuir uma *matéria* intuitiva, ou sensível, que oferece ao entendimento as informações espaço-temporais necessárias à sua determinação. O objeto é percebido pela sensibilidade externa, mas nós o conhecemos pelas categorias inatas do entendimento e pelas *formas a priori da*

¹ Ver o texto de 1783, chamado *Prolegômenos a toda metafísica futura que poderá se apresentar como ciência*.

sensibilidade, que também pertencem à mente, ao *sujeito transcendental*. Porém, as categorias produzem antinomias quando aplicadas aos conceitos metafísicos da razão pura, como o conceito de Deus ou da origem do Tempo, dos limites do Espaço, etc.², e não podem determinar as *coisas em si*, o conhecimento de suas essências completas. A ciência, portanto, só pode conhecer o *fenômeno*, pois encontra seu poder cingido pela dupla exigência de uma intuição e de uma forma, cuja reunião determina o objeto que buscamos conhecer.

Retomando a tradição grega da divisão entre forma e matéria, já conhecida e muito bem utilizada por Aristóteles, Kant confirma também outra distinção fundamental, elaborada principalmente pelos escolásticos e pelos modernos³, entre o entendimento e a intuição, dividindo assim a filosofia, e conseqüentemente a lógica, em duas orientações divergentes: empirista e idealista. Elas darão origem, na obra de Husserl, criador da fenomenologia contemporânea, a duas lógicas complementares, a lógica formal e a lógica material.

À primeira cabe estabelecer as normas do pensamento relativas ao que ele chamara “objetos sintáticos”, estruturas puras, ideais, cuja essência é dada por uma intuição específica, imaginária, a intuição *eidética*. À segunda incumbe constituir as normas para o pensamento relativo aos objetos da intuição sensível. Desta maneira, pensava ele, poderíamos compreender a totalidade dos objetos, superando a dicotomia instituída entre o realismo e o idealismo, entre o real e o ideal. Ora, a fenomenologia fracassou nessa tentativa, findando-se numa teoria idealista radical, de uma consciência absoluta que absorveria o mundo. Contudo, creio que ela oferece ferramentas que podem nos ajudar a encontrar novas maneiras de se compreender os objetos, sobretudo os objetos complexos ou mistos, que reúnem em si gêneros objetivos distintos e contraditórios. Entre esses objetos, e acho que por isso a questão é da primeira importância, encontramos este ser ambivalente, ao mesmo tempo matéria como as pedras e éter ligeiro alimentado pelo fogo de Prometeu: o Ser Humano.

A constituição do ideal

Descartes foi o inspirador da fenomenologia, não somente por causa da forma de seu pensamento, que aplica a teoria da lógica ao discurso

² *Sub aternitatis specie* : trata-se de uma impossibilidade *formal*.

³ Espinosa, Descartes e Leibniz se destacam neste processo.

científico, mas também e essencialmente porque cumpriu essa tarefa delicada de encontrar um princípio único para o conhecimento, uma verdade que jamais poderia ser contestada. Este começo, nós o conhecemos como o *Cogito*, único objeto que resiste ao método da dúvida hiperbólica, pois não é possível duvidar sem possuir ao mesmo tempo a realidade de um sujeito que, justamente, está duvidando.

O importante para nós, porém, está na definição que Descartes (1979, p. 85) propõe: o *Cogito* é “esta coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.” Isso implica que a *realidade objetiva* seja contida por inteiro no sujeito, que ela seja uma *propriedade* do sujeito, um conteúdo da nossa imaginação, no sentido que inclui a reprodução e a produção de imagens, a manipulação dos objetos extraídos de seus contextos associados: é o *Cogito* que concebe, julga, imagina e *sente*, contendo assim todos os modos fenomenais e lógicos. Pelo imaginário encontramos, de fato, tudo o que é necessário para constituição de um objeto que fosse um simples “fenômeno”, uma aparição sem causa ou cuja causa não podemos conhecer. É nesse sentido que Berkeley propõe a famosa fórmula *esse est percipi*.⁴ Kant, para integrar o fenômeno ao sujeito transcendental, propõe uma “revolução copérnica” articulada pelas formas *a priori* da sensibilidade, que estruturam o diverso da sensação e o inserem no espaço e no tempo do sujeito empírico. Ou seja, ele estabelece uma teoria estética como princípio de todo conhecimento objetivo, mas limita assim o conhecimento ao que aparece, deixando fora do seu alcance a causa dos fenômenos. Husserl, por sua vez, procede a uma conversão fenomenológica, a uma redução, que também é, como indica o termo latino *re-ducere*, uma recondução ao sujeito, à consciência ou ao conceito.

Na verdade, para definir uma unidade objetiva a partir da percepção, é preciso circunscrever o objeto e destacá-lo dos contextos em que se situa, o que quer dizer abstraí-lo. Mas, apesar de necessário, este gesto não é suficiente, pois mesmo separado do que o cerca, o objeto continua apresentando-se como múltiplo: ele contém relações internas, e a abstração deve então operar também como seleção de elementos ou propriedades. Logo, devemos concluir que a determinação da unidade objetiva é mais delicada do que parece. Expressado em termos lógicos, devemos dizer que a unidade é unidade dos múltiplos. Pelo contrário, toda multiplicidade é multiplicidade de unidades. Essa correlação é fundamental, pois implica um novo conceito da unidade.

⁴ “O ser é o que percebemos”.

A unidade, a princípio, foi considerada como um conceito simples, livre de toda complexidade, o que tem todos os ares da mais óbvia evidência. Ela era considerada apenas como um elemento lógico necessário à construção de conjuntos numerais a partir de uma origem concreta.⁵ Euclides, por exemplo, já afirmava no livro VII dos *Elementos* que o número é uma quantidade de unidades; Leibniz define o número, na *Arte combinatória*, como uma figura incorpórea, formada pela reunião de quaisquer entes (*entium*), o que significa que “qualquer ente” é uma unidade; Locke escreve simplesmente, nos *Essays*, que a unidade é “a mais geral de nossas idéias”.

Não obstante, o problema persistia, sempre impondo um limite à teoria da abstração da unidade a partir da percepção. O modelo que foi adotado, por todos, foi o do associacionismo que, baseando-se na idéia que um conjunto é uma soma de elementos, supõe que a totalidade é um ser composto, uma reunião ou agregação de unidades. Mas essa tese logo mostra os seus limites. Uma linha, por exemplo, é pensada, inclusive pelos associacionistas, como contínua, quando também é composta por segmentos discretos – os pontos.

Husserl foi o primeiro a considerar com atenção, na *Filosofia da aritmética*, o fato que a intencionalidade, destacando os elementos particulares da percepção, forma esses conjuntos numéricos por abstração e que, para isto, ela opera uma junção de elementos contíguos ou parecidos, que ele chama de *síntese*. A novidade é que não se trata mais somente de uma síntese *entre objetos*, mas *do objeto*, uma síntese interna e constitutiva da unidade objetiva. No entanto, essa idéia também é problemática, pois exige que possamos construir a totalidade por suas partes, quando cada parte deve ser um todo constituído por outras partes, que por sua vez também devem ser constituídas por partes, e assim *ao infinito*. A síntese, conseqüentemente, deve ser um ato temporal, que tenha uma origem definida, um “começo”, e que, como queriam Kant e Husserl, também seja um ato que dê ao conteúdo da representação uma unidade objetiva de elementos que *não são dados originariamente como objetos*. Isso implica, e nós reconhecemos aqui a “realidade objetiva” de Descartes, uma *reflexão*, pois o objeto não pode ser constituído por uma simples abstração quando a síntese opera sobre os conteúdos já abstraídos, oriundos da percepção sensível, onde ainda não temos propriamente “objetos”. A síntese é produzida pela percepção “interna”, o que quer dizer, se considerarmos que o que vemos

⁵ O problema foi discutido de maneira aguda pelos psicólogos e logicistas do século XIX, como Frege, Herbart, Sigwart, Stumpf, St. Mill, James e o próprio Husserl, mas a definição da unidade, implicada em todos esses estudos, não evoluiu.

quando observamos o nosso *ego* são as formações e reproduções imaginárias – memória e ficções –, pela imaginação.

Isto vale para a constituição dos objetos, em termos formais, considerados como conjuntos unitários formados *partes extra partes*. Mas, confessa Husserl, as relações “*eidéticas*” ou essenciais *primárias* ou originárias, como a unidade da cor e da superfície que ela encobre, são dadas pela intuição sensível, diretamente, pois são percebidas como já realizadas quando consideramos os objetos reflexivamente. “Nossa atividade mental”, diz ele na *Filosofia da aritmética*, “*não faz* as relações; elas simplesmente estão lá, e quando o interesse se dirige sobre elas de maneira apropriada, elas são constatadas como qualquer outro conteúdo” (Husserl, 1992, p. 55).

Por isso não vemos, quando olhamos para o mar, conjuntos de gotas se elevando sobre a superfície, mas ondas, que se formam e quebram como um ser único, nem ouvimos séries ou grupos de notas quando soa longínquo um instrumento, mas uma melodia ou acordes, cujo ser atravessa o tempo sem se desmanchar em segmentos ou fases: *a* melodia evolui, *a* onda estoura e torna-se espuma. Se os conteúdos já estão ligados e se apresentam como inclusos na mesma essência objetiva, eles não podem ser essencialmente separados antes da percepção. Apesar da oposição colocada entre *hylé* e *morphé*, entre matéria e forma, a lógica não pode ser inteiramente fundada em conteúdos puramente formais: a relação entre a cor e a superfície é uma relação entre um elemento material ou sensível (a cor) e um elemento formal (a superfície). Logicamente, dois gêneros supremos heterogêneos estão ligados por um elo originário e indestrutível, numa unidade inextricável.

O que é, então, uma unidade? Formalmente, ela é simultaneamente um objeto considerado como “um” e possui o sentido de um “todo”, ela é unicidade ou totalidade. Ela pode ser um elemento de um conjunto ou um conjunto de elementos. Mas na percepção ela é *simultaneamente* uma unidade elementar (“*Einheit*”, diz Husserl) e uma multiplicidade (*Vielheit*), uma totalidade. Dupla orientação possível quando consideramos o conteúdo da percepção no âmago da consciência reflexiva, duplo conceito, contraditório, da unidade na lógica formal. A questão, logo, se transforma.

Nós devemos compreender, para desembaralhar essa situação, o que é uma *coisa*, pois não podemos afirmar, como o fez a tradição, que esse objeto impossível ainda seja um objeto: ela não respeita as regras normativas do conceito de objetividade. A coisa é simplesmente *alguma coisa*, um ser individual encontrado no mundo, nem matéria nem forma, mas que contém necessariamente tudo que é preciso para permitir que a partir dela sejam constituídos objetos, às vezes vários objetos incompatíveis entre si, mas

todos oriundos da mesma unidade perceptiva. A coisa, como vamos mostrar agora, não pode limitar-se a uma enumeração de suas propriedades. Ela é origem e fundamento dos objetos, como indica o seu radical latino – *causa*.

A percepção e a relação ao mundo

As coisas, concede finalmente Husserl na *Filosofia da aritmética*, são “totalidades compostas que se destacam de maneira excepcionalmente fácil do seu contexto graças ao estado de ligação [*Verbundenheit*] particularmente íntima de suas partes, e que atraem nossa atenção sobre elas enquanto formam totalidades” (Husserl, 1992, p. 189). Dois detalhes são relevantes nessa proposição. Primeiro, essas unidades *atraem* nossa atenção, e não podem ser formadas somente pela intencionalidade, como supunha a teoria inicialmente. Segundo, se a ligação das partes é “particularmente íntima” e se elas “se destacam de maneira excepcionalmente fácil do seu contexto”, é que a unidade é dada como unidade, e não precisamos então, para termos uma percepção determinada da unidade considerada, de uma síntese ou composição.

A concepção da coisa como conjunto de partes e propriedades, que até hoje é vigente nas teorias científicas, decorre de uma tendência antiga a se considerar a coisa, como explica Heidegger (1971), sob a figura de um substrato ligado a propriedades abstratas, que de certa forma o “cobrem”, como se fossem roupas que definiriam a sua essência indicando na sua aparência o que ao seu ser pertence. O estatuto de um substrato como esse é problemático, e só pode ser definido como a unidade que liga as propriedades, não trazendo assim nenhum conhecimento de sua essência e redundando numa definição dogmática.⁶

A teoria objetiva, que para Meinong é a própria lógica, finalmente teve que enfrentar o problema e, não podendo resolvê-lo diretamente, acabou dividindo o seu campo em duas esferas articuladas pela diferença entre a percepção, a imaginação reprodutiva imediata (chamada *retenção* já por Leibniz (1990)) e a imaginação produtiva, que permite a representação de objetos puramente ideais, como quando consideramos o teorema de Tales realizando uma imagem mental da figura geométrica na qual aparecem as relações por ele definidas.

⁶ A palavra latina *rem*, que em francês se tornou *rien* (nada), também se refere à coisa, como substância.

Foram assim determinados dois tipos de objetos: os objetos constituídos pelas formas das representações possuem conteúdos contingentes (o quadrado matemático não tem cor, ou tem qualquer cor) e podem ser constituídos pela imaginação (são chamados “objetos intencionais” e possuem uma existência apenas fictícia, imaginária); os objetos formados pelos conteúdos primários da “representação”⁷ são diretamente tirados da sensibilidade e produzidos por uma “síntese passiva”.⁸ Esses objetos têm uma relação não necessária com a existência, como verificamos nos sonhos ou nas alucinações, mas possível, sendo eles então objetos reais, existentes ou – para a fenomenologia husserliana – *verdadeiros*. A unidade objetiva é, logo, “uma unidade por juízo, não por simples intuição, mas fundada na intuição” (Husserl; Twardowski, 1993, p. 231).

Contudo, essa distinção não basta para resolver o nosso problema. A análise da *coisa* mostrou que certas unidades não podem proceder de uma síntese, fosse ela passiva, pois nada há nelas que possa ser sintetizado (ver Merleau-Ponty, 1945; 1964): elas aparecem como unidades formadas, estruturadas e ligadas às demais coisas antes de serem percebidas claramente ou distintamente (como fora exigido pelos critérios cartesianos).

Devemos então proceder a um novo corte. Uma unidade pode ser, por um lado, sintética ou sintática, realizando as duas possibilidades objetivas definidas. Ela é então uma unidade apresentada pela imaginação, formal, mas pode ser oriunda de uma percepção restituída como representação imediata na qual operam as funções de determinação (propriedades, dimensões, relações internas ou externas etc.), e nesse caso resulta na constituição de uma objetividade material. Mas, por outro lado, devemos definir um tipo de unidade que possa incluir a unidade do sensível, da percepção, e como a forma da percepção – o exemplo da melodia indicava este caminho – é a harmonia, vamos chamá-la de *unidade harmônica* e explorar agora o seu estilo próprio, o seu jeito de ser.

A percepção sensível, admite-se geralmente, oferece uma unidade estética, formada por regiões mais ou menos definidas, com limites grosseiros, e é sempre acompanhada por horizontes (William James dizia “franjas”). Ela desaparece progressivamente, sem que possamos saber onde ela termina. As coisas, dilatadas pelos seus horizontes internos e externos tecem um fundo unido, móvel e indeterminável – o mundo –, onde elas se

⁷ O vocabulário evolui mais tarde, a partir da VI *Pesquisa lógica* de Husserl, na qual passam a ser definidos como “conteúdos primários da *percepção*”.

⁸ Veremos que esse conceito é misterioso e finalmente desnecessário, para não dizer simplesmente contraditório.

destacam apresentando unidades com uma coerência maior, que nós podemos fixar e transpor à representação. Ela traz infinitas possibilidades, mas nos obriga a certo modo de relacionamento, que todo ser situado e corpóreo, capaz de perceber, deve respeitar.⁹

Quando observamos uma coisa, e queremos aprofundar nosso conhecimento, pouco podemos fazer. Podemos “dar a volta”, explorando sua unidade perceptiva. Podemos considerar as relações que tece continuamente com as coisas que a rodeiam. Ou podemos romper sua unidade primordial, destruí-la para analisá-la, para conhecer suas partes. Sabemos assim que ela possui algumas propriedades, que todas as coisas possuem, porque são propriedades *do sensível*: elas são unidades dependentes dos contextos internos e externos, o que vemos, por exemplo, quando admiramos uma flor no seu meio natural, onde ela se tingem ligeiramente com as cores que a cercam.

As coisas são os indivíduos que evoluem no mundo e constituem seu corpo. Elas são únicas e unas, como essências individuais situadas no espaço e no tempo, dizia Aristóteles, já constatando, no tratado sobre *As categorias*, que todo juízo sobre as substâncias individuais só dura um tempo, quando é eterno aplicado às espécies.¹⁰ A transposição à ordem objetiva, que permite o conhecimento conceitual – pelos tipos, as espécies e os gêneros –, deve pagar o preço dessa eternidade adquirida: ela rompe a estrutura complexa da unidade harmônica, enraizada nas profundezas do Ser, num duplo movimento de separação e composição dos objetos. Mas ela sempre deverá, quando surge uma dúvida, voltar à percepção para confirmar ou infirmar as certezas que outrora conquistou.

No decorrer da percepção, quando surge um conflito, nós encontramos solução operando outra percepção, tentando assim corrigir o erro perceptivo. A percepção confirma o percebido e corrige seus próprios erros. Nela, as coisas são simultaneamente totalidades e elementos de outras totalidades, num jogo infinito de reflexos entre-expressivos.

No cerne da imaginação, corrigimos os conflitos modificando o objeto, acompanhando para isso a forma objetiva, a estrutura sintática, até que o objeto apareça como queremos. Somos, porém, dependentes de uma orientação única: vemos o objeto como um elemento, sem estrutura interna e ligado aos outros objetos por propriedades comuns, ou – exclusivamente – como uma totalidade, composta por elementos que podemos distinguir, mas nesse caso, ele não se relaciona mais com nenhuma

⁹ Fosse ele Deus, afirma Husserl nas *Ideen*.

¹⁰ O que nós expressamos dizendo que só existe conhecimento do que é geral.

outra totalidade. Se o conflito não se resolver, devemos efetuar uma nova percepção, verificando assim as determinações do objeto.

A percepção possui, portanto, algumas propriedades que devem ser indicadas. Ela é contínua, no espaço e no tempo, e infinita (“*indeterminável*” diria o Lévinas de *Totalidade e infinito*). Ela forma uma unidade global harmônica (“*harmonische Einheit*” no vocabulário husserliano) da perspectiva que inclui os horizontes, como indicam os manuscritos inéditos de Husserl conservados em Lovaina. Ela não tem “qualidades”, no sentido científico, mas ostenta um estilo, um caráter estético único, cuja coerência conforta a nossa confiança nas antecipações e nas conclusões que tiramos das teorias objetivas nela fundadas.

Sendo assim, é preciso conceder à percepção certa forma, contradizendo a dicotomia principal da ciência, aquela que tinha sido elaborada na Grécia, entre matéria intuitiva e forma ideal. Ora, a sua forma não é sintética nem sintática, mas harmônica. Ao contrário do que supunha Kant, a sensibilidade não apresenta uma rapsódia de sensações caóticas, mas uma estrutura estética, determinada por linhas de forças e campos de atração que organizam o que percebemos, que tecem para nós a estofa do mundo. Logo, afirma Merleau-Ponty (1945), ela contém infra-estruturas instintivas, superestruturas inteligíveis, e constitui *campos* perceptivos ou sensíveis.

O problema da filosofia aparece agora com maior nitidez. Não se trata do problema do objeto, mas do Ser, da significação do mundo, da ontologia, que deve ser determinada pela consciência que temos de um “estado de mundo” que engloba a unidade da totalidade que nos é apresentada pelo fluxo contínuo da percepção, mas que, porque fazemos parte dela, só podemos ver em certa situação, com certa perspectiva e orientação, ou seja: parcialmente e participativamente, como seres encarnados e localizados.

Interação sensível e teoria da forma

O problema da lógica, como sugeri no começo do texto, é consequência da impossibilidade de fundar a *identidade* objetiva com o rigor exigido pela teoria formal, pois o que ela encontra quando estuda a intuição, são somente *semelhanças*. No entanto, podemos compreender como a harmonia entre dois seres, sem nunca se equiparar com uma igualdade no sentido matemático, nos ajuda a garantir a validade dos julgamentos

perceptivos, de uma síntese que, apesar de se basear na percepção, tem um fundamento racional.

A teoria da *Gestalt* desenvolvida por Wertheimer mostra como se formam estruturas associadas por uma atração devida às relações harmônicas entre duas percepções, e como percebemos a identidade por semelhança, quando a forma de cada uma das coisas percebidas entra em harmonia com a da outra. As “ilusões” de ótica que por ela foram descobertas devem ser para nós consideradas como a expressão da forma harmônica da percepção: o fato de percebermos modificações nos objetos quando eles se encontram em relação com outros objetos não é um erro cometido pela nossa sensibilidade, mas ao contrário uma demonstração da perfeita coordenação de nossos sentidos, que indicam em cada objeto a presença dos que estão relacionados com ele, que fazem das coisas que percebemos *partes totais* (*pars totalis*).

Para a filosofia, isso significa que todo ato de consciência pode ser fundado, mediatemente ou imediatamente, na sensibilidade, mas sob a condição de se considerar o mundo como um ser “polimorfo”, sugere Merleau-Ponty (1964), como um ser que expresse as diferentes formalizações possíveis mas que não se identifique com nenhuma delas, ultrapassando sempre as concepções do mundo que forjamos. Pela mesma razão não podemos dominar o conceito do infinito, que a matemática define pelos limites das funções onde ele se torna necessário, e que a filosofia só pôde distinguir entre um conceito extensivo (o da física e da matemática) e um conceito intensivo (que permitiu aos filósofos utilizar o infinito na metafísica e na tentativa de pensar o universo como totalidade). Determiná-lo seria limitar o que é por essência sem limites: *apeiron*, princípio e elemento de tudo que existe, dizia Anaximandro.

Toda interpretação do mundo, sendo assim elaborada com uma certa perspectiva e numa certa situação, é parcial e determinada pelas circunstâncias próprias de um ser que participa desse mundo. O corpo insere o sujeito no mundo, e por isso não temos percepção *do* mundo, e sim percepções *de* mundo, nunca podendo realizar uma percepção da totalidade.

Esse corpo, o corpo da percepção, originário e essencial, não é o corpo da fisiologia ou da medicina. Para pensá-lo, devemos entender, como explica Schopenhauer (1996, p. 80), que o organismo implica uma *organização* própria e uma organização do seu meio-ambiente, que a sensação não é uma simples irritação atingindo nossos nervos por um efeito mecânico, mas uma estruturação conjunta do corpo e do mundo, um *co-nascimento* que se tornará *conhecimento*. O organismo, dizia Uexküll, é uma melodia que canta o seu próprio ser e que não pode ser reproduzida

artificialmente. Sua unidade com o mundo é harmônica e não decorre de uma força aplicada ao que é oposto, de uma síntese.

O indivíduo emerge do tecido do mundo, mas conserva sempre os elos que o ligam à sua origem, verificando a cada instante a unidade do Ser. As essências individuais usadas para o conhecimento científico nunca se reduzem ao que delas ele tira, e sempre retornam ao sensível como à sua origem e fim: a cera de Descartes conserva o perfume do mel das abelhas, antecipa a transparência do líquido que vai virar quando esquentada pela chama que a consome, e só poderia se tornar pura “extensão” por um subterfúgio que dela abstraísse as marcas de sua proveniência. A percepção expressa a união da alma e do corpo e se situa entre o *Dasein* – o “Ser-aqui” que define a existência para Heidegger – e o mundo, que surge quando a percepção articula o corpo e a coisa, diz Merleau-Ponty (1964, p. 239).

Logo, não existe essa “deficiência” do sensível, acusado de nos enganar, de nos iludir e confundir. As coisas aparecem da maneira implicada por essa relação harmônica, e como dizia Kierkegaard sobre a flor-de-lis, “não existe diferença entre sua vestimenta e seu ser”: as coisas não têm fantasia, e tampouco são da ordem da Fantasia. O significado das coisas nelas mora, como a alma reside no corpo e dele não pode se dissociar. O próprio Descartes o reconheceu, dizendo que o espírito não está no corpo como um piloto em seu navio. Ele explica numa carta de 1634 para a Princesa Elisabeth que só podemos conhecer a unidade que a alma forma com o corpo pela vida, jamais por uma atividade de conhecimento objetivo.

No campo sensível, cabe ainda dizer, não há contradições. Isto foi afirmado com a mesma convicção por Platão, no livro VII da *República* e, dois mil anos depois, por Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da percepção*. A contradição só aparece quando dividimos a realidade em objetos distintos. O *tode ti* de Aristóteles, que nós buscamos conhecer, o *isto aqui*, é justamente uma pura unidade sem forma sintática, que simplesmente jaz como a referência neutra das predicções. Ele é a essência individual que apesar de sustentar o trabalho da consciência, sempre escapa ao seu controle, sempre foge da grilheta que lhe fora destinada pelo pensamento objetivo que a determina com validade supostamente infinita, pois existe como um ser inserido no Tempo. A percepção sensível é uma dádiva, e a constituição do objeto uma captura, produzida pela *per-captio*, essa percepção intelectualizada que a tradição elaborou para livrar-se do corpo, e que foi aqui rejeitada por ser uma reprodução da percepção, uma transposição objetiva operada na esfera da imaginação.

A percepção não é um produto de uma síntese passiva, como queria Husserl para garantir o idealismo que devia realizar o sonho de um

conhecimento perfeito, pois além da idéia ser contraditória, podemos agora entender que não existe síntese alguma na percepção: ela opera diretamente com unidades que ela separa da totalidade harmônica presente nela e fora dela e que chamamos de “mundo”. Ela reúne em si todas as possibilidades, sensíveis e ideais, materiais e formais, mas a nós cabe aprender a distingui-las, a usá-las, lembrando sempre que somos parte dessa totalidade que nos deu a vida e que poderá um dia, se a sua harmonia for demasiado perturbada, retomá-la.

Ontologias e teorias da complexidade

As consequências do que acabamos de dizer são múltiplas, e não seria possível aqui explorar todas elas. Vamos, contudo, para completar o quadro, expor brevemente a estrutura ontológica que essa nova compreensão da percepção acarreta e percorrer algumas das teorias contemporâneas que, de maneira quase inconsciente, vêm tentando entender as relações que ela desvelou.

A ontologia objetiva, como vimos a partir da dicotomia entre forma e matéria, se subdivide em ontologia formal e ontologia material, baseadas respectivamente numa lógica formal e numa lógica material.

A lógica formal, que estuda os objetos sintáticos, as formas matemáticas e linguísticas, as estruturas abstratas e a própria forma global da objetividade, é uma teoria das categorias formais, independente da idéia de uma atividade do sujeito: suas verdades são locais e permanentes. Ela elabora os princípios e a axiomática da lógica, da matemática e da metafísica. Ela define as formas do conhecimento objetivo possível e as formas das contradições e impossibilidades, numa relação íntima com a linguagem, fundando uma apofântica e uma teoria silogística.

A lógica material inclui em seu campo todas as ciências empíricas, que pedem uma inserção de seus objetos no espaço e no tempo, e preside assim à constituição da física, da biologia, da psicologia, da história e da sociologia, mas não pode – vamos aprofundar essa questão – oferecer às três últimas ciências enumeradas os seus objetos elementares. A física, na verdade, é a única que possa se sustentar unicamente desta ontologia material, pois nela só constam as propriedades geométricas e as quantidades. Sabemos, porém, que para a mecânica quântica, uma certa relação ao observador é exigida, em

situações que integram a atividade do sujeito como uma interferência que não pode ser negligenciada nos cálculos.¹¹

Podemos definir, hoje, uma terceira ontologia que integre a forma harmônica do Ser. Ela incluiria as noções de espaço e de tempo e uma relação dupla ao sujeito, ao mesmo tempo teórica e prática e deveria ser considerada como a ontologia fundadora das duas outras.

Sua parte teórica abarca as relações e interações múltiplas dos seres vivos com os contextos que os abrigam. Vemos assim na biologia o conceito de meio-ambiente se impor com a força do imperativo. Canguilhem explica que o organismo deve ser relacionado com os seus contextos biológicos e físicos e que ele não pode ser dividido sem perdermos nessa operação a capacidade de compreender o seu funcionamento global: o órgão não conserva a sua função quando separado do resto do corpo, e os outros órgãos adquirem então comportamentos novos e imprevisíveis, assumindo funções que para eles antes não existiam.¹² Podemos chamar essa ontologia de “ontologia da vida”, indicando assim uma relação real, descrita pela idéia de interatividade do organismo com o mundo e com os outros organismos.

Dessa terceira ontologia, fundada na forma harmônica do mundo, tiramos também os nossos conhecimentos relativos às formas objetivas da complexidade, que incluem propriedades genéricas divergentes ou contraditórias, múltiplas e colidentes, mas todas necessárias à compreensão do campo estudado. Assim funciona a psicologia, indagando sobre a questão do psicossomático, da correlação entre o simbólico e o real, estigmatizando a perda do Objeto primeiro (a unidade do Ser) como a causa da insatisfação que nos leva a querer o conhecimento.

A perda de harmonia com a *physis*, escreve Dastur no seu livro *A fenomenologia em questões*, cria o desejo filosófico, voltado para a possibilidade de reconquistar esta unidade total, o *ben kai pan*. “Teríamos assim, diz ela, [...] em vez do acordo harmônico com o todo, o reino da *orexys*, de um desejo cuja primeira linha da metafísica de Aristóteles nos ensina que ele é desejo de ver.” (Dastur, 2004, p. 66) Esta “visão” é a da fenomenalidade como *aletheia*, aparecimento que revela a verdade como uma das figuras da harmonia. A visão da essência pro-duz assim (*pro-ducere*: nos leva diante de...) o ser, na sua manifestação, onde o acordo entre a fundação sensível e o excesso categorial, a evidência do preenchimento material do conteúdo do objeto – ou seja: a verdade no sentido fenomenológico –, são possíveis.

¹¹ Para obter os dados “observáveis”, nós devemos interagir com o dispositivo experimental e modificamos assim o seu comportamento

¹² São então chamados de órgãos *vicariantes*. Canguilhem (1967, p. 29).

A parte prática aparece mais claramente nas ciências humanas que decifram ou instituem os valores que governam as ações, que as motivam, para explicitar as orientações voluntárias dos seres vivos. A história entendida como complexos de relações conflitantes – a história da *Genealogia da moral* de Nietzsche – ou como efeito de lutas e de afrontamentos do poder – os *micropoderes* de Foucault, que levam à perversão das instituições descrita em *Vigiar e punir* –, assim como a sociologia que quer analisar as relações entre os atores da sociedade e não as substâncias instituídas pela tradição – os “campos sociais” que Bourdieu apresenta em *Razões práticas* ou as “estruturas” de Lévi-Strauss – são alguns exemplos das consequências impostas por essa visão harmônica do Ser.

Os conceitos articulados por essa ontologia são: organismo, relação, grupos, interação, globalidade, multiplicidade, contextos, tecidos, campos, estruturas, propagação, transgressão, contágio, troca, fluxo, continuidade, perspectiva, desejo, motivação, interesse, etc. A sua forma objetiva, se considerarmos um grupo de objetos interagindo, é a rede, que inclui algumas das propriedades mais importantes de uma unidade harmônica: interdependência de todas as partes, escapamento às formas unitárias internas, passagem além dos limites definidos, propagação onidirecional e multidimensional, estruturação global, adaptação de cada parte às necessidades do todo, situação espacial e temporalidade.

Conclusão

A questão das formas objetivas, que define as possibilidades teóricas de compreensão do mundo sempre foi fundamental para a filosofia, pois a relação entre o verdadeiro, o belo e o bom deve ser considerada para que possamos nos orientar no mundo das idéias como no mundo das ações e estas relações devem ser objetivadas para serem avaliadas. Mas o objetivo da filosofia não é só conhecer: é conhecer para poder agir com justiça, para realizar o bem, que se apresenta como verdade ou como beleza. Verdade, beleza, bondade, sabiam os pais da filosofia, são três instâncias da harmonia. A harmonia é, pois, esse conceito complexo, que adotou diferentes formas no decorrer da história da filosofia, sendo aqui harmonia do *cosmos* ou das três partes da alma justa, como dizia Platão, ali *harmonia mundi* de Plotino ou harmonia da *adaquatio rei et intellectus* de Tomás de Aquino, harmonia preestabelecida de Leibniz, harmonia entre Razão e Realidade, entre Sujeito

e Substância de Hegel ou harmonia do mundo no idealismo objetivo de Dilthey.

Como vemos, o conceito da harmonia sempre acompanhou o pensamento dos filósofos. Hoje a física tenta desesperadamente encontrar uma formulação matemática para desenvolver uma teoria harmônica da matéria, a “*teoria das cordas*”. Infelizmente, essa teoria parece resistir a todas as tentativas para reduzi-la a uma simplicidade suficiente para que possamos usá-la ou avaliá-la.

É imperativo descobrirmos uma alternativa à maneira comum de se pensar e calcular as possibilidades de ação dos seres humanos, que por enquanto ainda decorre da idéia que o Ser teria a forma de uma unidade sintática, operada pela junção sintética entre elementos que só podemos distinguir por uma análise reflexiva da unidade perceptiva que constitui objetos independentes uns dos outros: podemos sem risco destruir árvores sem afetar a floresta, pois ela não é, para a ciência que usamos, nada mais que um conjunto ou uma soma de árvores particulares e sem conexão além da proximidade física e das interações materiais que podemos medir.

A crise que atravessamos é facilitada pela estrutura da lógica inaugurada pelos anciões, que procede por dicotomias e sínteses, permitindo a elaboração das ciências objetivas, mas afastando também o ser humano do mundo, pois exclui por princípio uma interdependência entre todos os seres, uma unidade que nós não poderíamos dominar integralmente, o que era o projeto dos modernos.¹³ Hoje sabemos sua realização impossível: essa atitude se revelou devastadora.

A unidade do Ser, que nos contém e que nós contemos numa relação harmônica, só pode ser observada, contemplada, descrita, conhecida, talvez influenciada ou orientada, mas nunca poderá ser dominada sem repercussões proporcionais à energia utilizada para conquistar tal domínio. Os conhecimentos que servem não para manipular, mas para encontrar um caminho mais belo não são desprezíveis, pois sempre nos ajudaram a melhorar nossas ações e comportamentos para nos aproximar cada vez mais da felicidade e da justiça. Esses conhecimentos se sustentam pela unidade harmônica que possibilita a vida, esse distanciamento que orienta a totalidade. Somos assim como uma melodia, que se afasta progressivamente da sinfonia que soa ao seu redor e que nela ecoa, elevando-se até poder, finalmente, descobrir a beleza daquilo que é seu lar mas que ela só pode compreender com uma certa distância, separando-se dele. Não devemos

¹³ Descartes dizia, no *Discurso do método*, que deveríamos nos tornar “*mestres e possuidores da natureza*”.

jamais esquecer essa origem, pois dela fazemos parte e dela tiramos o sentido de nossas vidas.

Referências

CANGUILHEM, G. *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin, 1967.

DASTUR, F. *La phénoménologie en questions*. Paris: Vrin, 2004.

DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques*. Paris: Flammarion, 1979.

HEIDEGGER, M. *Qu'est-ce qu'une chose?* Trad. Jean Reboul et Jacques Taminiaux. Paris: Gallimard, 1971.

HUSSERL, E. *Philosophie de l'arithmétique: recherches psychologiques et logiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992. (Collection Epiméthée).

HUSSERL, E.; TWARDOWSKI, K. *Sur les objets intentionnels*. Trad. Jacques English. Paris: Vrin, 1993.

LEIBNIZ, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris: Garnier Flammarion, 1990.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

SCHOPENHAUER, A. *De la volonté dans la nature*. Trad. Edouard Sans. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

PEIRCE, Charles Sanders. Leis da natureza.

Tradução por

José Renato Salatíel*

Data de submissão: 6 out. 2010

Data de aprovação: 11 mar. 2011

A importância do artigo “Leis da natureza”, que o filósofo norte-americano Charles Sanders Peirce (1839-1914) nunca chegou a publicar em vida, está na clara formulação de um conceito de lei que atende a um viés realista, contraposto a doutrinas nominalistas de quem ele era crítico atento, e que se mostra absolutamente afinado com a ciência contemporânea. Peirce, mais conhecido como fundador do pragmatismo clássico e da moderna teoria dos signos (a semiótica) foi, além de filósofo, um importante cientista. Praticamente seu único trabalho regular foi na *US Coast and Geodetic Survey* (atual *National Geodetic Survey*), órgão governamental de mapeamento, onde chefiou equipes de pesquisas em experimentos em gravidade e com pêndulos por mais de três décadas. Ele publicou importantes trabalhos em geodésia e astronomia, incluindo seu primeiro livro, *Photometric researchs* (1878)ⁱ, resultado de pesquisas realizadas no Observatório de Harvard.

Peirce também fez viagens à Europa e teve contato com célebres cientistas de sua época. O período foi marcado por transformações na ciência, como a publicação da teoria da evolução das espécies, por Charles Darwin (1809-1882), e avanços na física de partículas.

Durante toda sua carreira de cientista, Peirce elaborou trabalhos inovadores em lógica e filosofia. Em filosofia, particularmente, incorporou os anos de aprendizado em ciências experimentais (era químico de formação) em sua preocupação em desenvolver um método científico que guiasse as especulações metafísicas.

Essa perspectiva que se faz presente em “Leis da natureza”. O texto foi escrito em maio de 1901, na fase madura do pensamento peirciano. Nesta data ele já havia retomado as reflexões sobre o método pragmatista, criado na década de 1870, e formulou sua teoria da percepção e cosmologia,

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e membro do Centro de Estudos do Pragmatismo (PUC-SP).

incluindo pesquisas em lógica formal. Peirce havia aderido desde cedo ao chamado realismo escolástico, pelo qual se diferenciaria dos demais pragmatistas. A doutrina consiste em aceitar não somente a realidade dos particulares, como o queriam os filósofos nominalistas, mas também de duas instâncias de universais – a possibilidade e a generalidade. Com base nisso, ele volta a criticar, em “Leis da natureza”, o pensamento nominalista, sobretudo dos empiristas clássicos. O filósofo escocês David Hume (1711-1776), aliás, é o seu principal interlocutor no artigo em questão, reescrito a partir de outro em que discutia o conceito de milagres em Hume.ⁱⁱ

No artigo, Peirce defende a concepção de leis da natureza como generalizações objetivas feitas a partir de observações, das quais devem ser extraídas predições sobre o comportamento futuro dos eventos. O que está em jogo aqui é o caráter realista e evolutivo das leis. Para o filósofo, lei não é um atributo humano que se impõe a um mundo desordenado de coisas, indivíduos ou particulares. Pelo contrário, é um fato objetivo, que se faz presente no mundo antes mesmo da existência do homem. De outro modo, seria um absurdo imaginar que, antes da formação da espécie humana, não existisse qualquer regularidade no cosmos, como a lei da gravidade. Ocorre que estas leis estão em evolução no universo, o que confere uma propriedade falível e provisória a nossas predições. Estas três características – o realismo, o evolucionismo e o falibilismo – devem ser levadas em conta na composição de um método científico. Por isso, leis consistem em um conjunto de hipóteses das quais é possível testar empiricamente e indutivamente as previsões a respeito da história dos objetos. Enquanto os experimentos confirmarem essas hipóteses, e conseqüentemente a predição, a lei continua válida. Mas, de uma hora para outra, os fatos podem contradizer a teoria. Neste caso, Peirce, como bom cientista, avisa que é chegada a hora de revisar os conceitos e formular novas hipóteses.

“Leis da natureza” também traz uma importante marca do pensamento peirciano sobre a teoria do conhecimento. O filósofo questiona por qual motivo as predições humanas são tão bem sucedidas acerca dos fatos. Com se explica essa afinidade entre o homem e o universo, que permite descobrir suas leis? Ou, em linguagem epistemológica, qual o fundamento da inferência hipotética da qual se originam nossos conhecimentos a respeito do mundo? Peirce sugere – apenas sugere neste texto – que essa afinidade tem uma natureza instintiva, quer dizer, que a evolução moldou o homem de tal forma que, instintivamente, ele é capaz de adivinhar as leis. Esse é outro importante traço não só de Peirce como de todo pragmatismo clássico, profundamente influenciado, em sua criação, pelos trabalhos de Darwin. Mas essas ideias Peirce somente aperfeiçoaria

nos anos seguintes, que foram também os mais difíceis de sua vida, em extrema pobreza e quase esquecidoⁱⁱⁱ.

Resta-nos dizer algumas palavras sobre a tradução. Procuramos ser fiel ao autor, sobretudo em seus conceitos. O leitor pouco acostumado com os textos de Peirce pode estranhar o vocabulário um tanto exótico, em termos como “razoabilidade energizante”, apesar deste ser um de seus artigos mais acessíveis. O leitor mais atento irá perceber também em “Leis da natureza” o estilo irônico quando faz seus ataques mais ferozes aos filósofos, fato que revela um pouco da difícil personalidade apontada pelos biógrafos. Nem sempre Peirce conseguiu escrever um texto tão bem articulado e coerente. Em muitos ele se perdia em divagações e difíceis conceitos matemáticos que tornavam seu pensamento quase intransponível ao leitor comum, a despeito de seus *insights* nos assombrarem em pleno século XXI, de tão atuais e ao mesmo tempo pioneiros. Procuramos também manter os grifos originais conforme conservados na edição do *Essential Peirce*. As notas de rodapé são do próprio Peirce, enquanto as notas finais são dos editores do *Essencial Peirce* e, quando indicado, do tradutor.

Leis da natureza

MS e TS da Smithsonian Institution Library (doc. 3804.10). [Publicado em Charles Sanders Peirce: selected writings, de Philip P. Wiener, p. 289-332. Escrito no final de maio de 1901 a convite de Samuel P. Langley, secretário da Smithsonian Institution, a partir de um extenso artigo, “Hume sobre milagres e leis da natureza” e finalmente reentitulado “As leis da natureza e o argumento de Hume contra os milagres”. Após várias revisões, Langley recusou publicá-lo.] Peirce objetiva aqui explicar a não-especialistas o que são leis da natureza e como elas têm sido concebidas, tendo como contraponto a concepção nominalista típica do pensamento de Hume e do empirismo moderno. Toda autêntica lei da Natureza é uma generalização objetiva feita a partir de observações e deve propiciar previsões verificáveis sobre observações futuras. Generalizações subjetivas evocadas como leis da natureza não passam no teste da previsibilidade. Ao explicar como a previsibilidade é possível, Peirce introduz um tema que irá dominar seu pensamento maduro: “Não devemos dizer que [...] há uma razoabilidade energizante que molda os fenômenos em algum sentido, e que esta é a mesma razoabilidade operante que moldou a razão humana em algo semelhante à sua própria imagem?”. Peirce salienta que sua concepção evolucionária de lei é aquela do homem científico, dizendo que a confiança

nas leis da natureza leva o cientista a aceitá-las como fatos, “quase as chamando [coisas] de poder”, apesar da advertência de que quaisquer destas leis podem ser falsificadas.^{iv}

I. O que é uma lei da natureza?

Esta expressão é usada por físicos, em vários aspectos, de modo muito vago e caprichoso. Ela é considerada particularmente apropriada como designação de uma verdade física de uma classe amplamente geral, exata em sua definição, e descoberta como verdadeira sem exceção, com um alto grau de precisão. Ainda assim, existem verdades como esta descrita às quais o título [de leis da Natureza] é recusado; enquanto outras, especiais, imprecisas em sua definição, meramente aproximadas em sua verdade e, mesmo sujeitas a contínuas exceções, são, não obstante, assim chamadas.

Mas existem duas características comuns para todas as verdades chamadas leis da Natureza. A primeira destas características é que cada uma dessas leis é uma generalização feita partir de uma coleção de resultados de observações *coletadas* segundo o princípio de que o observado foi tão bem feito a ponto de se conformar a condições externas; mas não são *selecionadas* sem que se considere o que os resultados apresentam: uma colheita ou uma coleta de fruta da semente conhecida, não escolhida ou selecionada, mas suficientemente representativa.

A segunda característica é que uma lei da Natureza não é nem mera coincidência entre observações feitas ao acaso, nas quais ela se baseia, nem é uma generalização subjetiva; mas é de tal natureza que dela pode ser tirada uma série infinita de profecias ou predições, com respeito a outras observações que não estejam entre aquelas sobre as quais se baseia a lei; e um experimento deverá verificar estas profecias, apesar de, talvez, não absolutamente (o que seria o ideal de uma lei na Natureza), mas pelo menos no essencial. Nem uma proposição pode ser chamada “lei da Natureza” até que esse poder preditivo possa ser testado e provado tão completamente até que nenhuma dúvida real sobre ele permaneça. Mas a expressão “generalização subjetiva” pede por uma explicação. Augustus De Morgan demonstrou de modo muito simples^v que, tomando qualquer seleção de observações, sempre podem ser encontradas inúmeras proposições que devessem ser estritamente verdadeiras para todas estas observações (e a isto pode ser acrescentado que podem ser proposições que não vão além do que concerne às observações), e, ainda assim, é provável que nenhuma delas fosse verdadeira para qualquer outra observação que o mesmo princípio de

seleção pudesse adicionar à coleção. Tal generalização, uma mera fabricação da ingenuidade que eu chamo de generalização subjetiva, é muitas vezes proposta por um amador como uma indução. A “Lei de Bode” foi uma generalização subjetiva^{vi}. Deixe que os artífices destas falsas induções se atrevam a elaborar predições sobre elas, e a primeira explosão da verdade da Natureza trará para baixo o castelo de cartas que elas são.

Então, não penso que possa ser dada uma melhor definição de uma *lei da Natureza* do que esta: ela é uma generalização prognosticadora de observações.

Dito isso, a questão que imediatamente se coloca é: como a razão de um homem pode chegar a prognóstico?

Como devemos responder? Não devemos dizer que o fato de ele conseguir isso prova que há uma razoabilidade energizante que molda o fenômeno de algum modo, e que a mesma razoabilidade operante moldou a razão humana em algo como sua própria imagem? Estas questões devem ser deixadas para que o leitor decida o que achar melhor.

II. Que concepção de uma lei da natureza foi cogitada na Inglaterra nos tempos de Hume, não por aqueles que escreveram sobre o tema, mas pela massa silenciosa de homens educados?

Nos tempos de Hume, mais do que em outros tempos, a grande massa de ingleses educados era extremamente “prática”. Eles não perdiam tempo pensando em nada que não estivesse diretamente ligado ao seu próprio conforto, segurança ou diversão. Eles iam à igreja porque, fazendo isso, davam um bom exemplo para as pessoas, e assim tendiam a manter a supremacia das classes mais abastadas. Esta era geralmente considerada, entre os estudantes universitários, como a principal função da igreja; e, conseqüentemente, qualquer coisa que tendesse a enfraquecer a igreja despertava horror e medo em tais homens¹.

Entre os poucos que realmente tinham quaisquer opiniões filosóficas, ainda que não as tivessem escrito, eram divididos em três diferentes modos de pensar. A opinião escotista^{vii}, que dominava as universidades antes da Reforma, tinha desaparecido quase completamente nos tempos de Hume. Esta opinião, é necessário lembrar, foi aquela de que, além da Existência

¹ Para um quadro de Oxford em 1721, ver *Terra filius*, de Amhurst. [N. do EP.: Nicholas Amhurst (1697-1742), poeta e publicista inglês, expulso de Oxford por simpatizantes do Whig (partido político inglês do século 18). *Terra filius* (1721-1726) é uma série de textos satíricos sobre a universidade.]

Real, existem variados modos de Ser Imperfeito, todos eles variedades do Ser *in futuro* – de que falamos quando dizemos que “O Natal *está realmente* chegando” –, e num desses modos de ser, sustentava-se que realmente havia algo que atualmente chamaríamos de uma “lei da Natureza”, mas que em latim era simplesmente uma “natureza”; e sustentava-se que o Ser *in futuro* dessa lei da Natureza *consistia* nisto, que os eventos futuros se conformariam a ela. O elemento teórico naquela opinião estava precisamente na suposição de que aquilo que o curso ordinário das coisas certamente traria (caso não seja impedido) já possui um Ser Germinal. Esta não foi uma invenção escolástica: ela era o coração da filosofia aristotélica. Mas nos tempos de Hume, ninguém mais acreditava em tal coisa.

A mais antiga opinião predominante naquela época era a dos ockhamistas^{viii}, que se desenvolveu na primeira metade do século 14 e com forte tradição na Inglaterra daquele tempo, e mesmo até a nossa época, sem mostrar até agora quaisquer sinais de enfraquecimento. Esta opinião é aquela de que existe apenas um modo de Ser, aquele de objetos individuais ou fatos; e que isso é suficiente para explicar tudo, desde que se tenha em mente que entre tais objetos estão incluídos *signos*, que entre os signos há *signos gerais*, isto é, signos cada um deles aplicáveis a mais de um único objeto, e que entre tais signos gerais estão incluídas as diferentes *concepções* individuais da mente. Esta teoria inaugura uma controvérsia labiríntica, cheia de ciladas, em que noventa de nove de cada cem leitores perdem a paciência de seguir até o final; então, eles finalmente saltam esse obstáculo e decidem a questão de acordo com suas predileções pessoais. Eu simplesmente afirmarei, tendo analisado o argumento completo, que os ockhamistas são forçados a dizer de uma lei da Natureza que ela é uma similaridade entre fenômenos, cuja similaridade consiste no fato de que alguém *pensa* os fenômenos como similares. Mas quando são questionados porque fenômenos *futuros* se conformam à lei, são capazes de evitar a questão tanto quanto puderem. Feito isso, eles têm que escolher entre três respostas.

A resposta que os ockhamistas estritos comumente dão é a de que a conformidade das observações futuras a predições indutivas é um “fato último”. Eles em geral se esforçam para generalizar esta resposta, de modo que, conforme eles a expressam, a “uniformidade da natureza”, ou algo deste tipo, seja o fato último. Tal generalização é inerentemente vaga; e, além disso, um fato geral, para eles, não é nada exceto o pensamento de alguém a respeito dos particulares; de modo que não parece impreciso dizer que eles fazem cada realização de um prognóstico um [fato] “último”, quer dizer, um fato totalmente inexplicável. Mas eles não podem sustentar – e

não o fazem – que a realização de uma profecia é *evidentemente* um fato último. Na verdade, os ockhamistas são justamente muito cuidadosos em admitir “auto-evidência”. Não, eles admitem que a “ultimidade” [*ultimacy*] do prognóstico é sua *teoria* sobre ele. Mas neste ponto, a Lógica faz uma objeção. Pois a única justificação lógica possível que a teoria pode ter deve ser aquela que oferece uma explicação racional da relação entre fatos observados; ao passo que dizer que a relação entre observações é um “fato último” nada mais é do que outro modo de dizer que isto não é *suscetível de* explicação racional. Isto, poder-se-ia pensar, deveria colocar esta primeira resposta de uma vez para fora do tribunal.

Restam outras duas respostas possíveis, apesar de que nenhuma delas seja muito ao gosto do ockhamista. Para a questão de como é possível um prognóstico verdadeiro, uma resposta, às vezes dada na época de Hume, era de que foi oferecida “por revelações cortesias dos espíritos.” Se estes fossem espíritos finitos, conforme pensavam alguns dos homens de Cambridge, não há como eles pudessem fazer um prognóstico melhor que seu superior, homem redimido.

Finalmente, uma resposta bastante comum é a de que prognósticos se tornam verdade porque Deus escolheu governar o universo de tal modo que eles possam se tornar verdade. Chamo a este estilo de explicação, de que coisas acontecem como acontecem porque Deus decidiu que elas deveriam acontecer assim, de “explicação *à la turque*.” É um artifício muito útil para explicar todos os fenômenos passados, presentes e futuros, sem sairmos do sofá, numa breve frase que nenhum monoteísta pode negar. Alguns podem pensar que é uma desvantagem desta teoria se recusar a prestar-se para qualquer predição definida, por fazer da predição uma questão tão simples. Mas assim escapam de todo perigo da refutação. Ockhamistas geralmente não dão muita importância à predição; de qualquer modo, com frequência parecem odiar ouvir falar disso.

Na categoria de ockhamistas, quero incluir, primeiro, Hobbes, mais extremo que o próprio Ockham; depois Berkeley, os Mills^{ix}, etc.; depois Locke e muitos outros menos decididos nessa virada do pensamento. Mas a verdade é que toda filosofia moderna é mais ou menos manchada com essa doença.

Outra filosofia que teve alguma circulação na Inglaterra nos tempos de Hume foi a teoria de uma “natureza plástica”, quer dizer, um agente de parca inteligência, intermediário entre o Criador e o universo, factótum de Deus, que ocupa-se da rotina comum de administração do universo.^x Esta teoria estava tão fora de moda que eu nem a mencionaria, não fosse porque suspeito que ajudou consideravelmente a pôr em voga a expressão “lei da

Natureza” na Inglaterra, uma expressão que os sectários da natureza plástica empregaram muito naturalmente e, de fato, cedo. Um deles, por exemplo, Lord Brooke, em uma obra publicada em 1633, mas “escrita em sua juventude e num exercício familiar com Sir Philip Sidney”, diz o seguinte:^{xi}

E quando o progresso encontrar a causa
 Primeira dos efeitos, agora seu regresso deveria
 Formar Arte diretamente sob *Leis da Natureza*,
 E todos os efeitos em suas causas se moldaram
 Como vivazmente um homem débil, sem Faculdade de esperteza,
 Poderia ver Sucessos vindos em uma Arte.

Aqui, “leis da Natureza” nada mais são do que generalizações prognosticadoras de observações. Contudo, um exemplo poético e disperso não prova muita coisa.

Outra filosofia, famosa até na Inglaterra, foi a de Descartes, para quem todas as conexões entre eventos se devem somente à intervenção direta da Divindade. Em resumo, ele sustentou que a explicação *à la turque* era a única verdadeira. Disto segue-se que, se podemos atingir qualquer prognóstico, isto ocorre porque a Divindade escolheu, por alguma razão, fazer com que a ordem dos eventos seja, em alguma medida, compreensível para nós. Mas a conclusão que Descartes sustentou ser dedutível – visto ser ele quem estabeleceu esta moda de raciocínio frouxo ao qual todos os metafísicos subsequentes religiosamente se conformaram – foi um bom tanto além; pois partindo do simples pensamento, “Penso, logo existo”, ele pretendeu demonstrar que o que quer que apareça para nós de forma clara e distinta deve ser verdadeiro – outra destas conveniências modernas pelas quais Descartes tornou a filosofia tão relaxante! Enquanto isso, se poderia esperar que a opinião de Descartes o levaria a chamar as generalizações prognosticadoras de observações pelo nome de “leis da Natureza”; e assim, de acordo com o que lemos em sua *Principia philosophiae*, publicada em 1644: “Além disso, a partir desta mesma imutabilidade de Deus, podem ser conhecidas certas regras ou Leis da Natureza, que são as causas secundárias e particulares dos diferentes movimentos que observamos nos corpos.”² Observe-se que Descartes não reconhece que suas leis da Natureza são generalizações da experiência, apesar delas serem prognosticadoras. Ele foi tão extremo ao atribuir quase todos os resultados da ciência à luz da razão

² “*Atque ex eadem immutabilitate Dei, regula quadam, sive leges naturæ cognosci possunt, quæ sunt causæ secundariæ et particulares diversorum motuum, quos in singulis corporibus advertimus*”. (Pars II, XXXVII)

como o são os ockhamistas em negarem que isso tenha alguma contribuição para esse resultado.

O ramo da filosofia em que os britânicos dos tempos de Hume realmente tiveram um lugar distinto foi a ética. O luminar na época em que foi publicado o argumento de Hume foi Hutcheson^{xiii}. Hume considerava que sua maior obra eram seus *Princípios da Moral* [*Principles of Morals*] (1751), que simplesmente modificavam a doutrina de Hutcheson. O livro sobre o qual os leitores ingleses mais conversavam quando o argumento de Hume surgiu era *Religião da Natureza* [*Religion of Nature*], de Wollaston^{xiiii}. Ele havia tido, acredito, sete edições. Sua principal doutrina era a de que todo vício era, no fundo, a mentira; e a única virtude, a veracidade. Mas tanto quanto sei, há pouco em toda esta literatura para iluminar o problema que temos diante de nós.

Perguntando que especulações se passavam nas mentes dos homens que viveram quase dois séculos atrás, e que nunca colocaram no papel, me encontrei diante de um belo enigma. Contudo, tendo feito minha pequena pesquisa (toda ela muito apressada, confesso), deveria, ao menos, saber mais sobre o assunto do que o homem médio. Agora, no entanto, devo enfrentar uma questão em que posso somente contar com observações pessoais, dentro de uma área de conhecimento provavelmente não maior do que meus leitores, talvez menor. A questão que cruza meu caminho, no entanto, não pode ser evitada. Eu devo considerá-la brevemente.

III. Que concepção de leis da natureza é acolhida hoje pela maior parte dos homens educados?

Deveria dizer, mais frequentemente, a mesma concepção ockhamista que era mais comum nos tempos de Hume; pois a maioria dos homens que encontro, quando se referem a tais assuntos, falam a linguagem da *Lógica* de Mill. Em particular, a explicação mais comum do prognóstico é a de que é possibilitado pela uniformidade da Natureza, que é um “fato último”. Isto se adapta bem à opinião ateísta que tem sido sempre comum entre ockhamistas – mais ainda, talvez, em 1870 do que em qualquer outra época.

Atualmente, a ideia predominante na maioria das mentes é a Evolução. Em sua genuína natureza, não há duas coisas que possam ser mais hostis do que as ideias de evolução e esse individualismo sobre as quais Ockham erigiu sua filosofia. Mas esta hostilidade ainda não se fez evidente; de modo que o filhote de leão e o cordeiro ainda estão juntos em uma só mente, até um deles se tornar mais maduro. Quaisquer que sejam as

filosofias dos dias atuais (tanto o quanto precisemos considerá-las) não é ockhamismo, é evolucionismo de uma ou outra espécie; e todo evolucionismo deve em sua evolução restaurar finalmente essa ideia rejeitada de lei como uma razoabilidade energizante no mundo (não importa através de qual mecanismo de seleção natural, ou de outro modo) que pertenceu à metafísica essencialmente evolucionária de Aristóteles, bem como às suas modificações escolásticas feitas por Aquino e Scotus³. A esta ala da filosofia pertence, também, aquela teoria de Gassendi que o presente escritor se esforçou, alguns anos atrás, para despertar (em uma forma perfeita)^{xiv}, e sobre a qual, pelo bem da concepção evolucionária de lei que

³ O leitor perspicaz (e fiquei sabendo que os *Smithsonian Report* contam entre seus numerosos leitores homens que, apesar de serem neófitos em métodos científicos, ainda superam a média dos grandes cientistas em precisão e vigor de seu pensamento) perguntará o que quero dizer por “razoabilidade energizante no mundo”. Não defino a razoabilidade como aquela que concorda com as formas naturais de pensar dos homens, quando corrigidas por cuidadosas considerações; apesar de que é um fato de que as formas naturais de pensar dos homens são mais ou menos razoáveis. É melhor eu explicar passo a passo. Por razoabilidade eu quero dizer, em primeiro lugar, aquela unidade tal como apreendida pela razão, digamos, generalidade. “Ufa! Por generalidade suponho que queira dizer diferentes eventos semelhantes uns aos outros.” Não exatamente: deixe-me distinguir. A sombra verde sobre minha lamparina, a folhagem que vejo através da janela, a esmeralda no dedo de minha companheira, possuem uma semelhança. Ela consiste em uma impressão que tenho ao comparar estas e outras coisas, e existe em virtude de serem como elas são. Mas se toda a vida de um homem é animada pelo desejo de se tornar rico, há um caráter geral em todas as suas ações, que não é causado por seu comportamento, mas o constitui. “Você quer dizer então que existe um propósito na Natureza?” Eu não estou insistindo que isso seja um propósito; mas que é a lei que molda o evento, não uma semelhança casual entre os eventos o que constitui as leis. “Mas você é tão ignorante que não sabe que generalidade pertence somente às invenções da mente?” Esta pareceria ser minha condição. Se para você a generalidade tem origem somente na mente, esta é uma questão paralela. Mas se as coisas podem ser *entendidas* somente enquanto *generalizadas*, elas *são* realmente e verdadeiramente generalizadas; pois nenhuma ideia pode ser incorporada a uma realidade essencialmente incognoscível. Contudo, Generalidade, conforme comumente entendida, não é o todo de minha “razoabilidade”. Ela inclui *Continuidade*, da qual, de fato, Generalidade é apenas uma forma bruta. Nem isso é tudo. Recusamos chamar razoável um desígnio a menos que ele seja factível. Existem certas ideias que possuem um caráter que nossa razão pode em alguma medida apreciar, mas que ela de nenhuma forma as cria, e cujo caráter assegura que cedo ou tarde se realizarão. Não questiono agora que mecanismo pode ser preciso para isso. Mas suponho que as leis da Natureza foram produzidas de alguma maneira; e se assim for, pareceria que elas eram de natureza tal que inevitavelmente se realizam por si mesmas. Estes, portanto, são os caracteres abstratos e nus que devem ser reconhecidos na “razoabilidade” de uma lei da Natureza. Quer seja ou não uma presunção legítima que a partir destes caracteres a Natureza possua um autor inteligente, certamente não vejo como a abstração poderia, melhor nesta afirmação, ser vestida nas formas concretas que muitas mentes requerem, ou como estas poderiam ser melhor conectadas a sentimentos apropriados.

ilustra, pode ser inserida aqui uma descrição feita por um oponente dela, publicada em 1678:

Mas porque os homens podem ainda se intrigar com a universalidade e a constância de sua regularidade, e sua longa continuidade através de tantas eras, que não há absolutamente registros do contrário em nenhum lugar; o atomista ateu acrescenta, além disso, que o átomo inanimado, jogando e brincando para cima e para abaixo, sem nenhum cuidado ou atenção, e desde a eternidade tentando todos os tipos de truques, conclusões e experimentos, foram finalmente (não sabem como) ensinados, e pela necessidade das próprias coisas, por assim dizer, conduzidos a um certo tipo de intercâmbio de artificialidade e sistematicidade; deste modo, embora seus movimentos fossem a princípio causais e fortuitos, ao longo do tempo se tornaram ordenados e artificiais, e governados por uma certa *lei*, como se eles próprios contraíssem, por longa prática e experiência, um tipo de hábito de moverem-se regularmente (*Verdadeiro sistema intelectual do universo* [*True intellectual system of the universe*], de Cudworth).^{xv}

IV. Qual é a concepção de lei da natureza acolhida hoje pelo típico homem científico?

Não diz respeito à função do homem científico descobrir a essência metafísica das leis da Natureza. Pelo contrário, tal tarefa reclama talentos muito diferentes daqueles que ele exige. Entretanto, a explicação metafísica de lei deve estar em harmonia com a prática do homem científico na descoberta das leis; e na mente do típico homem científico, despreocupado com frivolidades de teorias metafísicas, irá crescer uma noção de lei baseada em sua própria prática.

O homem científico se vê confrontado por fenômenos que ele procura generalizar ou explicar. Suas primeiras tentativas de fazer isso, embora sugeridas pelos fenômenos, podem, afinal de contas, contar apenas com simples conjecturas; se bem que, a menos que haja algo como uma inspiração neles, ele nunca poderia dar um passo bem sucedido. A partir destas conjecturas – para resumir bem a questão – ele seleciona uma para ser testada. Nesta escolha, ele deve ser dirigido apenas por considerações de economia. Se, por exemplo, o prospecto é que um bom número de hipóteses dá conta de algum conjunto de fatos, provavelmente serão selecionadas e rejeitadas em sucessão; e se isso acontecer, havendo uma entre essas hipóteses que é improvável que seja verdadeira e que pode provavelmente ser eliminada por um único experimento fácil, pode ser uma

excelente economia começar por selecioná-la. Nesta parte de seu trabalho, o cientista pode aprender algo com a sabedoria do homem de negócios. Finalmente, uma hipótese será provisoriamente adotada, todavia, em período de provação; e agora, o esforço deve ser para procurar a consequência necessária mais improvável que possa ser extraída dela, e entre essas, as que sejam facilmente capazes de serem trazidas para o teste do experimento. É feito o experimento. Se a predição da hipótese falha, sua falha pode ser tão completa quanto conclusiva; ou, talvez, nada mais do que a alteração da teoria defeituosa precise ser feita. Se apesar de sua improbabilidade a predição se verifica, e se a mesma coisa acontece repetidas vezes, embora cada vez se prove a mais improvável das (convenientes) predições, começa-se a tirar o chapéu para a estrela ascendente que a própria Natureza parece favorecer.

O homem científico certamente olha para uma lei, se ela realmente *for* uma lei, como uma evidência tão objetiva quanto o fato pode ser. O único modo pelo qual, para a apreensão do cientista, uma lei recém reconhecida difere de um fato diretamente observado é que ele, talvez, não tenha a certeza de que esta *seja* uma lei. Finalmente, a lei se torna para ele muito *mais* valiosa do que qualquer observação singular. E agora começa a se pôr para o homem científico o mais duro dos fatos, de modo algum fabricação sua – antes sua exumação –, quase para ser chamada [a lei] de uma coisa de poder; apesar de que, mesmo agora, pode concebivelmente ser reduzida a nada por uma ordem suficiente de novas observações; e, de fato, a pressuposição é que virá o tempo em que ela terá de ser reformada, ou talvez, mesmo substituída.

Referências do tradutor

BRENT, Joseph. *Charles Sanders Peirce: a life*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

PEIRCE, Charles Sanders. *Annotated catalogue of Charles S. Peirce*. Richard S. Robin (Ed.). Amherst: University of Massachusetts Press, 1967. [Citado como MS seguido do número do manuscrito e da página.]

PEIRCE, Charles Sanders. *Essential Peirce: selected philosophical writings*. Peirce Edition Project (Ed.). Bloomington: Indiana University Press, 1998. v. 2. [Citado como EP 2 seguido do número da página.]

ⁱ O único outro livro que Peirce publicou foi *Studies in logic by member of Johns Hopkins University* (1883), editado por ele e com trabalhos de alunos da Universidade Johns Hopkins, onde lecionou por um breve período. Ele também publicou dezenas de artigos em filosofia e em diversas outras áreas do conhecimento, deixando um arquivo contendo mais de 80 mil manuscritos que vem sendo organizados e publicados em ordem cronológica pelo *The Peirce Edition Project*, da Universidade de Indiana, nos Estados Unidos. [N. do T.]

ⁱⁱ “Hume on miracles and laws of nature”, publicado em *Values in a universe of chance: selected writings of Charles S. Peirce*. Philip P. Wiener (Ed.). London: Oxford University Press, 1958. [N. do T.]

ⁱⁱⁱ Para uma visão mais abrangente da vida de Peirce, cf. biografia escrita por Joseph Brent (1998). [N. do T.]

^{iv} Nota introdutória do *Essential Peirce* (Peirce, 1998). [Citado como EP 2 seguido do número da página.] [N. do T.]

^v Augustus de Morgan (1806-1871). Ver artigo “Lógica” [Logic] na *English cyclopaedia* (1860), *Ensaio sobre probabilidades* [*Essay on probabilities*] (1838), *Lógica formal, ou o cálculo de inferência, necessária e provável* [*Formal logic, or the calculus of inference, necessary and probable*] (1847).

^{vi} Também conhecida como Lei de Titius-Bode, em homenagem aos astrônomos Johann Daniel Titius (que a anunciou em 1766) e Johann Elert Bode (que a popularizou em 1772), trata-se de uma fórmula que fornece as distâncias aproximadas dos planetas em relação ao sol. Ela tem a forma $d = 0.4 + 0.3 \times 2^n$, onde d é a distância (em unidades astronômicas) de um planeta do sol, e n possui os valores $-\infty, 0, 1, 2, 3$, etc. Apesar de ser aproximadamente correta para os primeiros sete planetas, a lei falha para o oitavo planeta, Netuno, dando um resultado aproximadamente igual à distância de Plutão.

^{vii} De John Duns Scotus (c. 1265-1308), um dos mais célebres teólogos e filósofos da Alta Idade Média, conhecido pela doutrina do realismo escolástico, adotada por Peirce. (N. do T.).

^{viii} Seguidores das ideias de Guilherme de Ockham (c. 1288-c. 1348), um dos mais importantes filósofos medievais, conhecido pelo princípio metodológico da “navalha de Ockham”. (N. do T.)

^{ix} Referência a James Mill (1773-1836), filósofo e historiador escocês, e a seu filho, John Stuart Mill (1806-1873), filósofo, economista inglês e o mais famoso dos “Mills”.

^x Em MS 870, 43, Peirce atribui esta visão a Ralph Cudworth (1617-1688): “Cudworth em particular advogou esta doutrina [da natureza plástica] em seu *Verdadeiro sistema intelectual do universo* [*True intellectual system of the universe*], publicado em 1678”. Peirce também pode estar fazendo alusão a *Ensaio sobre o homem* [*Essay on man*], de Alexander Pope, cuja terceira epístola contém o verso “*Plastic nature working to this end*” [“A natureza plástica trabalha para este fim”].

^{xi} A frase citada segue o título completo do livro de Fulke Greville, *Certas obras elegantes aprendidas do Excelentíssimo Fulke Lorde Brooke* [*Certaine learned and elegant workes of the Right Honorable Fulke Lord Brooke*] (Londres: Henry Seyle, 1633), e os versos vem da estrofe 74 do

“Tratado da aprendizagem humana” [Treatise of humane learning]. Philip Sidney (1554-1586) foi um poeta e político inglês.

^{xiii} Francis Hutcheson (1694-1746), filósofo escocês, autor de *Investigação sobre as ideias originais de beleza e virtude* [Inquiry into the original ideas of beauty and virtue] (1725) e *Sistema de filosofia moral* [System of Moral Philosophy] (1755).

^{xiii} William Wollaston (1659-1724), filósofo inglês, autor de *A religião da natureza delineada* [The religion of nature delineated] (1722), do qual havia publicado oito edições até 1750.

^{xiv} Pierre Gassendi (1592-1655), cientista francês, matemático e filósofo epicurista, autor de *Disquisitio metaphysica* (1644), uma expansão de suas observações céticas contra *Meditações* de Descartes, e *Syntagma philosophicum*, publicado postumamente em sua *Opera omnia* (1658). A “forma perfeita” com a qual Peirce despertou a teoria de Gassendi é a metafísica que combina tiquismo e sinequismo que ele começou a conceber em sua conferência de 1884 sobre “Designio e acaso” [Design and chance] (EP 1, 215-224). Gassendi foi um epicurista, e a principal diferença que Peirce vê entre o epicurismo e a visão evolucionista do desenvolvimento do universo é descrita tanto em “Uma adivinhação da Esfinge” [A guess at the riddle] (EP 1, 251) quanto em “A Arquitetura das Teorias” [The architecture of theories] (EP 1, 294-295). Para o epicurista, o desenvolvimento do universo prossegue sempre sem tender para algo inatingível, enquanto para Peirce, o universo surge de um caos no passado infinitamente distante e tende para algo diferente, em um futuro infinitamente distante.

^{xv} Ralph Cudworth, *O verdadeiro sistema intelectual do universo* [The true intellectual system of the universe] (Londres: Thomas Tegg, 1845), 2:599. O “atomista ateu” mencionado na citação é Gassendi. A última sentença, resumida por Peirce, termina com as seguintes palavras no original: “ou sejam, pela simples necessidade das coisas, finalmente forçados a movem-se, como deveriam ter feito, se a arte e a sabedoria as houvessem dirigido.”