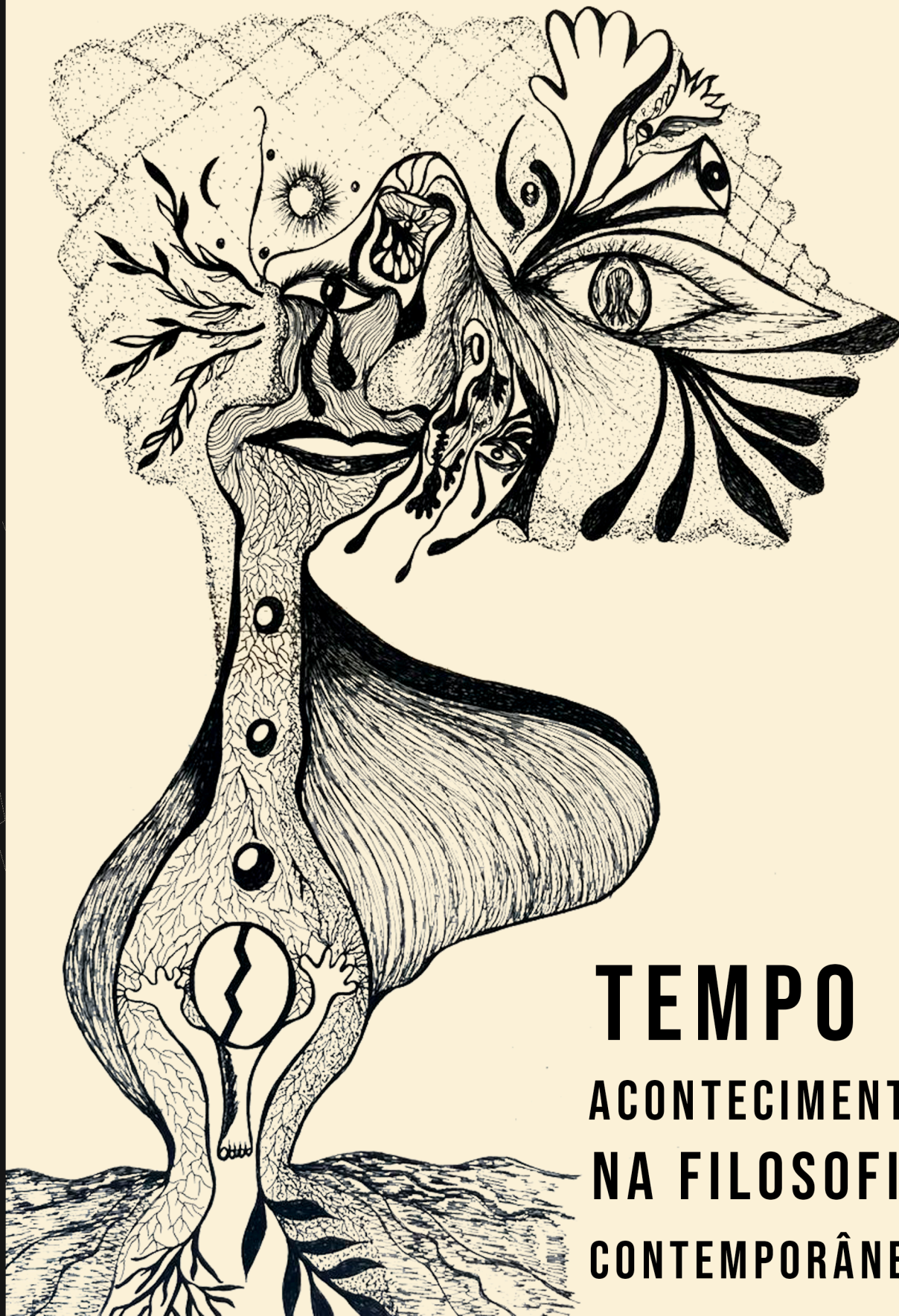


LAMPIÃO

REVISTA DE FILOSOFIA



VOLUME

03

NÚMERO 1

2022

ISSN: 2675-9659

**TEMPO E
ACONTECIMENTO
NA FILOSOFIA
CONTEMPORÂNEA**



LAMPIÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFAL

ISSN: 2675-9659

Publicação anual

Conselho editorial

André Leclerc (UNB)
Cristina Amaro Viana (UFAL)
Fernando Monegalha (UFAL)
Francisco Pereira de Sousa (UFAL)
Juliele Maria Sievers (UFAL)
Marcos Silva (UFPE)
Marcus José Alves de Souza (UFAL)
Maxwell Moraes de Lima Filho (UFCA)
Rodrigo Barros Gewehr (UFAL)
Taynam Santos Luz Bueno (UFAL)

Editores

Fernando Monegalha (UFAL)
Rodrigo Barros Gewehr (UFAL)

Revisão

Fernando Monegalha (UFAL)
Jéssica Baêta de Azêvedo Carvalho
Rodrigo Barros Gewehr (UFAL)

Gravuras

Nadja Maria Vieira da Silva

Imagem da capa

Nadja Maria Vieira da Silva

Endereço

Programa de Pós-graduação em Filosofia
Universidade federal de Alagoas – Campus A. C. Simões.
Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes
Av. Lourival Melo Mota, s/n. Tabuleiro dos Martins. Maceió, Al.
CEP: 57.072-970

E-mail

lampiaorevista@gmail.com



Licença: Creative Commons. Atribuição: Não Comercial-
Compartilha Igual 4.0

Sumário

PÁGINA

- 7** Apresentação
FERNANDO MONEGALHA E RODRIGO BARROS GEWEHR
- DOSSIÊ “TEMPO E ACONTECIMENTO NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA”
- 14** Identidade humana como dependência e pertencimento (a partir do pensamento do *Ereignis*)
DANIEL RODRIGUES RAMOS
- 48** Apontamentos para uma hermenêutica do envelhecimento em *Sôbolos rios que vão*, de António Lobo Antunes
HELENA PINELA
- 73** Paul Ricoeur e o acontecimento
CRISTINA AMARO VIANA
- 89** A temporalidade na metafísica e na ciência: uma interpretação bergsoniana
GEOVANA DA PAZ MONTEIRO
- 114** Crítica, tempo e imanência em Bergson
HELIKIM MARQUES TREVISAN
- 125** Michel Foucault e “A questão antropológica” - precisões históricas e conceituais
MARCIO LUIZ MIOTTO
- 170** O acontecimento como uma saída à verdade da prática discursiva
GIOVANA CARMO TEMPLE
- 195** Sociedade automática: o Leviatã eletrônico e as possibilidades de conhecimento na Era Digital
MAÍSA MARTORANO SUAREZ PARDO
- VARIA
- 218** Realismo de entidades, teorização e experimentação: uma resenha de *Representar e Intervir* de Ian Hacking
GABRIEL CHIAROTTI SARDI



Nadja
MAY/90

O ACENDEDOR DE LAMPIÕES

Jorge de Lima

Lá vem o acendedor de lampiões da rua!
Este mesmo que vem infatigavelmente,
Parodiar o sol e associar-se à lua
Quando a sombra da noite enegrece o poente!

Um, dois, três lampiões, acende e continua
Outros mais a acender imperturbavelmente,
À medida que a noite aos poucos se acentua
E a palidez da lua apenas se pressente.

Triste ironia atroz que o senso humano irrita: —
Ele que doira a noite e ilumina a cidade,
Talvez não tenha luz na choupana em que habita.

Tanta gente também nos outros insinua
Crenças, religiões, amor, felicidade,
Como este acendedor de lampiões da rua!

Apresentação

Não seria injusto dizer que a ênfase no tempo e no acontecimento marcam uma inflexão importante, talvez a principal, do pensamento contemporâneo, particularmente na área de que nos ocupamos aqui, a da Filosofia. Basicamente, não há filósofo contemporâneo (ao menos na tradição assim dita “continental”) que não tenha se dedicado ao estudo da temática da temporalidade em algum momento de suas obras: pensemos em Bergson, James, Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Foucault, Deleuze, Ricoeur, Derrida, entre outros. Junto com essa ênfase no estudo da temporalidade, caminha o acentuado interesse pelo conceito de acontecimento. Conceito de difícil caracterização, o acontecimento aparece sempre associado à irrupção intempestiva do novo, estando associado em vários pensadores à questão da temporalidade: assim encontramos a ideia de um “acontecimento apropriador” (*Ereignis*) associado, em Heidegger, à questão da própria origem e despontar do tempo; ou em Deleuze, a ideia de um tempo *aiônico* associado a uma certa irrupção acontecimental (como vemos em *Lógica do sentido*). A ideia dos editores deste terceiro volume da revista *Lampião* foi ver até que ponto estas noções ou conceitos correlatos – tempo e acontecimento – poderiam esclarecer importantes aspectos das filosofias de diversos autores. Para tanto, sugerimos o dossiê “Tempo e acontecimento na Filosofia Contemporânea”, para o qual contribuíram oito autores e autoras de diversas áreas filosóficas. Gostaríamos desde já de registrar nosso especial agradecimento a todos eles e elas.

Se a tradição filosófica defendeu quase sempre a precedência da eternidade sobre o tempo, tal situação se inverte na contemporaneidade. A própria questão ontológica passa a ser pensada sob o prisma do horizonte temporal: o ser passa a designar não a esfera das formas ou essências imutáveis (como o era para um Platão), mas algo que só adquire sentido a partir do horizonte da temporalidade – esse é o caso, evidentemente, para Heidegger, mas também o era, antes dele, para Bergson: para o filósofo francês, todo o real constitui uma grande cadeia de *graus de duração diversos*, sendo a tarefa da Filosofia pensar o real *sub specie durationis*, e não como a tradição pensou, *sub specie aeternitatis*. A inversão preconizada por Nietzsche adquire na contemporaneidade todo seu valor: o que importará a partir dela será pensar o real como devir, vir-a-ser, mudança, duração, processo enfim. A chave para questão ontológica residirá então no tempo: é a partir dos horizontes de um certo *campo temporal* que os objetos e os próprios sujeitos podem se constituir, *campo temporal* esse que Husserl pensava como sendo aquele do *presente vivo*, estrutura

basilar da *consciência interna de tempo*, e que Heidegger expandirá para se pensar como a própria estrutura interna do *ser do ente* pensado como *presença* (como podemos ver na admirável conferência de 1962 intitulada *Tempo e ser*). Diversos autores contemporâneos estarão atentos a esse desenrolar ontológico da temática do tempo: de estrutura-chave da consciência, ela se torna uma chave para se compreender a própria estrutura do real, pensado não somente em seu aspecto material efetivo, mas também englobando o domínio da idealidade ou virtualidade do pensamento. Questões como o engendramento do domínio do sentido – que permitem o advento da própria linguagem – começarão então a estar no horizonte de autores como Deleuze e Ricoeur, que o pensarão como estando nitidamente associados à questão do acontecimento. É essa ampla gama de assuntos, que vão desde a consciência à ontologia, passando pela questão da constituição do sentido de um enunciado, que o nosso dossiê visa contemplar. Para tanto, ele se desdobra em alguns eixos, que passamos a descrever a seguir.

O primeiro eixo apresenta um pouco da concepção heideggeriana do tempo e do acontecimento, partindo da fundamental pergunta sobre “Quem somos nós?”. O artigo que o compõe se intitula **Identidade humana como dependência e pertencimento (a partir do pensamento do *Ereignis*)**, de Daniel Rodrigues Ramos. Nesse artigo, o autor visa mostrar como a identidade humana está numa relação de dependência radical com o “acontecimento apropriador” (*Ereignis*) que a precede e a fundamenta. Com uma escrita profunda e meditativa, o autor vai abordando paulatinamente o sentido da questão “Quem é o homem?”, mostrando que, a despeito da importância de noções como a de autonomia para se pensar a essência humana, esta também deve ser pensada, ao menos de um ponto de vista ontológico, como baseada numa fundamental dependência em relação ao Ser, o qual nos projeta e nos joga na existência, e fundamenta o espaço para qualquer decisão. Nesse denso percurso investigativo, o autor se serve principalmente do Heidegger tardio, encontrando nas “Contribuições à Filosofia – do acontecimento apropriador” seu principal ponto de apoio conceitual.

O segundo eixo, por sua vez, nos apresenta um pouco da concepção ricoeuriana do acontecimento e da ipseidade, assim como possíveis intersecções conceituais a partir dela, sendo composto pelos artigos de Helena Pinela e Cristina Amaro Viana. O texto de Helena Pinela, **Apontamentos para uma hermenêutica do envelhecimento em *Símbolos rios que vão*, de António Lobo Antunes**, é um potente ensaio de hermenêutica, tendo por foco um interrogador existencial maior: o envelhecimento. Analisado através de um entrelaçamento refinado e criterioso entre o pensamento hermenêutico de Paul Ricoeur e a obra supracitada de António Lobo Antunes, o atravessamento entre tempo e

acontecimento é evocado na figura conceitual da *identidade narrativa*, alinhada à trama de *Sôbolos rios que vão*. Neste contexto, o lugar da memória na construção narrativa de si mostra seus tensionamentos ao confrontar-se com as vulnerabilidades humanas, com as inevitáveis ausências e com a espera, que se torna tanto mais aguda na velhice. Haverá, no entanto, pergunta-se a autora, uma *simbólica do agir comum* que possa irmanar as vulnerabilidades agudizadas pelo envelhecimento com as fugacidades das vivências contemporâneas, dos imperativos *prêt-à-porter* de juventude e de bem-estar? Certo *mal-estar ontológico*, presente na experiência da dor e do sofrimento, estende-se, em certa medida, à própria existência, confrontada ao fato de que *leva uma vida inteira fazermo-nos humanos*. Já o texto de Cristina Amaro Viana, intitulado **Paul Ricoeur e o acontecimento**, parte de uma instigante conferência de Ricoeur, intitulada “Événement et sens” (“Acontecimento e sentido”), de 1971, para tentar pensar como se dá a intrincada relação entre os acontecimentos que povoam a nossa vida subjetiva e sua integração numa estrutura narrativa coerente. Nesse sentido, como aponta a autora, o acontecimento e o sentido, apesar de aparentemente diferentes, não são mutuamente excludentes: o sentido pode de algum modo incorporar os diversos acontecimentos, acontecimentos esses que mantêm, contudo, sua natureza selvagem. É a esta intersecção entre o acontecimento e o sentido que a autora nos transporta, tentando nos fazer ver, a partir de exemplos bastante concretos, como se dá a emergência do sentido linguístico a partir destes acontecimentos em estado bruto. Mas a autora também explora uma importante reviravolta conceitual em Ricoeur, mostrando como *o acontecimento opera na própria seara narrativa*, enquanto criador de uma imprevisível novidade no discurso linguístico. Nesse sentido, ela finaliza fazendo um importante apontamento, que indica como a conferência de Ricoeur antecipa as figuras das três mimeses que o filósofo francês apresentará mais tarde, em *Tempo e narrativa*.

O terceiro eixo se concentra no pensamento do filósofo francês Henri Bergson. Ele conta com as contribuições de Geovana da Paz Monteiro e Heliakim Marques Trevisan. Em seu artigo **A temporalidade na metafísica e na ciência: uma interpretação bergsoniana**, Geovana da Paz Monteiro se concentra principalmente na primeira obra de Bergson, *O Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, a fim de nos fazer ver e compreender como a noção de *duração* apresentada nesta obra difere radicalmente da concepção do tempo objetivado e espacializado com que operam as ciências. Como fluxo qualitativo ininterrupto, a duração é contraposta nesta obra às concepções oriundas da ciência, que operam a partir da ideia de um modelo quantitativo do tempo. Mais do que isso: o Bergson do *Ensaio* denuncia vigorosamente a intrusão deste tempo espacializado e quantitativo no domínio da investigação psicológica experimental, que estava em seus

primórdios na época da escrita do livro, como tão bem nos mostra a autora: surge disso sua crítica a esse misto de qualidade e quantidade que é a *grandeza intensiva*, tão importante para a psicologia experimental de seu tempo. Por fim, a autora mostra de forma muito bem-sucedida como o modelo de tempo qualitativo do *Ensaio* estará presente naquela que é uma das obras mais controversas de Bergson: *Duração e simultaneidade*, seu polêmico livro sobre a teoria da relatividade restrita de Einstein. A autora assim muito esclarece as principais divergências teóricas entre Bergson e seus críticos naquela obra, calcando-a numa diversidade de concepções acerca da própria natureza do tempo. Por seu lado, Heliakim Marques Trevisan, no artigo **Crítica, tempo e imanência em Bergson**, retoma a importância da concepção da temporalidade de Bergson, assim como a centralidade do conceito de duração em sua obra, para tirar as consequências ontológicas do *tournant* proposto pelo filósofo francês, que buscava ver no tempo, e não mais na eternidade, o tecido mesmo do real. Num primeiro momento, Heliakim Trevisan analisa o caráter substancial que a duração adquire no pensamento do filósofo francês: estando presente em todos os entes, em variados graus, a duração bergsoniana permite chegar a uma concepção unívoca do ser, onde tudo é variação intensiva entre graus de duração, e nada mais. Decorre disso uma concepção renovada do processo de *criação*, que estará agora associada à própria natureza produtiva do tempo, em sua marcha ininterrupta de produção de novidade. Por fim, o autor nos apresenta a crítica bergsoniana à possibilidade de a inteligência apreender essa natureza duracional do real, apontando para outra possibilidade de apreensão interna do real, calcada na intuição, e não mais na inteligência.

O quarto eixo se concentra no pensamento de Michel Foucault, contando com a contribuição de dois importantes especialistas de sua obra. Num primeiro texto, intitulado **Michel Foucault e “a questão antropológica” – precisões históricas e conceituais**, Marcio Luiz Miotto faz um extenso e relevante recenseamento de diversas informações sobre o pensamento foucaultiano quando da ocasião do curso de antropologia ministrado pelo filósofo francês em Lille e na ENS (*École Normale Supérieure*), entre 1951 e 1955, e lançado recentemente como o livro *La question anthropologique*. Como nos mostra Marcio Miotto, nesses anos decisivos do percurso do filósofo, uma diversidade de interesses despontam para Foucault: a importância decisiva de Nietzsche, o interesse crescente pela questão da loucura, a confrontação com o pensamento de Marx e Heidegger, entre outros. Depois de efetuar esse recenseamento de grande relevância, o autor passa a tirar as consequências e implicações de tais diálogos e influências, mostrando o seu papel estratégico no percurso intelectual de Foucault, assim como sua importância decisiva para as obras posteriores do filósofo francês. Já no segundo artigo desse eixo, intitulado **O acontecimento como uma**

saída à verdade da prática discursiva, Giovana Carmo Temple retoma a noção-chave de acontecimento em Foucault, principalmente a partir dos livros *A arqueologia do saber* e *A ordem do discurso*, mostrando sua origem no pensamento estoico, principalmente a partir da leitura que Émile Brehier fez deste, no clássico livro *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. A autora faz então alguns ricos apontamentos sobre o tema dos incorporais e do acontecimento para o pensamento estoico, esclarecendo alguns aspectos difíceis do livro de Brehier. Concluído este ponto, a autora passa a mostrar como a noção de acontecimento permitiu a Foucault erigir uma concepção da história em que esta não é pensada mais como sucessão de eventos causalmente ordenados, mas como irrupção abrupta de acontecimentos, calcada numa temporalidade anômala, outra que a da sucessão linear. Sem dúvida, um artigo muito instigante, que lança luz sobre um aspecto fundamental do pensamento de Foucault.

Por fim, num último eixo, temos a contribuição de Maísa Martorano Suarez Prado, intitulado **Sociedade automática: o Leviatã eletrônico e as possibilidades de conhecimento na era digital**. Nesse artigo, a autora discute um tema de capital importância para os nossos dias, a saber a emergência de uma forma de “sociedade automática” regida pelas *big techs*, pela inteligência artificial e pelo *big data*. Partindo das elaborações pioneiras de Wiener e Simondon sobre a essência da informação e da técnica, a autora usa como principal referencial teórico o livro de Bernard Stiegler *La société automatisée*. Fazendo um instigante paralelo entre as formulações de Stiegler e aquelas de Husserl sobre a consciência de tempo, a autora nos faz enxergar como a “sociedade automática” emergente em nosso tempo fragiliza e incapacita o próprio cerne de nossa subjetividade, a saber, a consciência de tempo. Incidindo sobre a nossa capacidade de projetar um halo de protensões, assim como sobre nossa capacidade de reter o passado, as novas tecnologias digitais produzem cada vez mais um ser humano fragmentário e despersonalizado. Quais as consequências e possibilidades oriundas deste processo? Este é um ponto a que a nossa autora somente alude, no final do artigo, ao apontar para uma possibilidade de se repensar o comum a partir das mudanças que agora ocorrem na subjetividade humana.

Afora os artigos que compõem os cinco eixos do dossiê, temos também a contribuição de Gabriel Chiarotti Sardi, com uma resenha de *Representar e intervir*, de Ian Hacking, filósofo canadense recentemente falecido. Gostaríamos de deixar aqui a nossa homenagem a esse filósofo, de grande importância para diversos professores do PPGFIL-UFAL.

Contamos também, nesta edição, com a arte de Nadja Maria Vieira da Silva, que

nos agraciou com suas belas e inquietantes ilustrações a bico de pena. Agradecemos vivamente sua colaboração neste terceiro número da Lapião.

Desejamos uma boa leitura a todas e a todos!

Os editores



IDENTIDADE HUMANA COMO DEPENDÊNCIA E PERTENCIMENTO (A PARTIR DO PENSAMENTO DO *EREIGNIS*)¹

HUMAN IDENTITY AS DEPENDENCE AND BELONGING
(FROM THE THOUGHT OF *EREIGNIS*)

Daniel Rodrigues Ramos²

Resumo:

O artigo pergunta, de maneira meditativa, pelo sentido da propriedade (*Eigentum*) e da ipseidade humana (*Selbstheit*), investigando-as como aspectos ontológicos da estrutura fundamental da existência humana (*Da-sein*). Nessa direção, procura responder à questão “Quem é o homem?”, pressupondo que a identidade da existência humana emerge de

Abstract:

The paper inquires, in a meditative way, about the meaning of property (*Eigentum*) and human ipseity (*Selbstheit*), investigating them as ontological aspects of the fundamental structure of human existence (*Da-sein*). In this direction, it seeks to answer the question «Who is man?», presupposing that the identity of human existence emerges from an essential

¹ Será necessária pouca perspicácia para verificar que ao *Ereignis* serão frequentemente remetidos os significados de doação, presente, favorecimento, propiciação. Solicita-se ao leitor, porém, que não tome esses significados por traduções dessa palavra-guia do pensamento heideggeriano tardio. Entenda-os apenas como indicativos ou marcadores daquilo que está em questão com o termo *Ereignis* e nas suas múltiplas modulações. Confesso, porém, que devo ao Prof. Carneio Leão (2015) a inspiração de pensar, nesse texto, a questão do *Ereignis* e da identidade do humano pela via que esses significados ou marcas indicativas enviam. Com efeito, escreve ele: “Parusia – *Er-eignis*: estar presente, presença, atualidade = o vigor da simples vigência. Toda presença desencadeia uma força de realização. O pensamento porvir não tem objeto. É uma atividade de doação e apresentação do próprio vigor de presença. Acontece como vigência da sua presença. Pensar é em primeiro lugar atividade de aceitação e só então de doação. Só subsequentemente doa a própria recepção de si mesmo. Vigor da vigência de SER, que se manifesta nas, com e como realizações o pensamento, pensa sempre a doação que recebe nos adventos da História. História é primordialmente a Parusia do SER. (...) O pensamento está a acontecer da parusia do ser do SER. O que pensa o pensamento é lhe propiciado pelo que lhe advém e o atropela como o vigor da presença a ser pensada. Parusia diz principalmente acontecimento da doação e derivadamente apropriação do que na Parusia com a Parusia se presenteia” (LEÃO, 2015, p. 27). *Ereignis*, então, precisa ser escutado ao longo desse texto como o acontecimento doador, propiciador, presenteador ou favorecedor da identidade, em dependência do qual e em longa pertinência ao qual o homem conquista a si mesmo, define historicamente a sua ipseidade (*Selbstheit*). Se essa primeira indicação ao sentido da palavra *Ereignis* não é suficiente ao leitor para conter aquela pressa inimiga ao pensar, que ocorre para a maioria de nós e deseja ter tudo definido de antemão, isto é, ante à mão, disponível para as manipulações do conhecimento, então, tome-se por tradução o seguinte: acontecimento (des)apropriador. No entanto, convido o leitor a manter uma atenção mais ao caráter desapropriador que ao apropriador.

² Doutor em Filosofia pela Pontificia Università Antonianum, Roma. Professor adjunto no curso de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins (UFT). danielrr@mail.uft.edu.br.

um vínculo essencial e íntimo pertencimento ao ser enquanto princípio do acontecimento histórico. Sob questionamento, portanto, está a dependência do ser do humano ao dar-se do ser, ao revelar de seu escondimento, em referência ao qual o humano se projetaria *si mesmo* de modo próprio e a essência humana se desdobraria de maneira originária. Para tanto, move-se dentro do horizonte do pensamento tardio heideggeriano, evidenciando traços que comporiam a resposta. Porém, não se procede por meio de uma análise minuciosa das obras em torno do pensamento do *Ereignis*, em especial os *Beiträge zur Philosophie*, em vista da explicitação do arcabouço conceitual em que se sustenta a compreensão histórico-essencial acerca da ipseidade humana. Ao contrário, procura-se percorrer movimentos de uma reflexão que problematiza o sentido da dependência em questão. Nesta perspectiva, é acentuada a necessidade da superação da determinação metafísico-anropológica da existência humana, em virtude da qual a dependência se restringe aos significados de submissão, heteronomia e outras formas de decadência da liberdade humana. Neste movimento, a reflexão esclarece que o traço insigne da propriedade da existência humana é a condição incontornável de ser usado pelo ser, a qual é interpretada no horizonte da fundação da existência humana enquanto a abertura da guarda e cuidado do mistério do ser.

Palavras-chave:

Identidade, ipseidade, propriedade, co-pertencimento, *Ereignis*.

bond and close belonging to the being as a principle of the historical event. Therefore, it aims at examining the dependence of human being on the giving of being, on the revealing of its hiddenness, in reference to which the human would project itself in its own way and the human essence would unfold in an original mode. To do so, it moves within the horizon of late Heideggerian thought, evidencing traces that would compose the answer. However, it does not proceed through a thorough analysis of the works surrounding the thought of *Ereignis*, especially the *Beiträge zur Philosophie*, in view of the explicitness of the conceptual framework in which the historical-essential understanding about human ipseity is sustained. On the contrary, it seeks to go through the movements of a reflection that problematizes the meaning of dependence in question. From this perspective, the need to overcome the metaphysical-anthropological determination of human existence is emphasized, by virtue of which dependence is restricted to the meanings of submission, heteronomy, and other forms of the decay of human freedom. In this movement, the proposed arguments explain that the human existence's distinguished trace of the property is the inescapable condition of being used by being, which is interpreted in the horizon of the foundation of human existence as the open up of the guard and the caring for the mystery of being.

Keywords:

Identity, ipseity, property, mutual belongingness, *Ereignis*.

Introdução

Para começar, lembremo-nos que os títulos são apenas vagos anúncios. Como tais, eles indicam o que está em questão, no caso, certo depender e o pertencimento que segue à essa dependência enquanto traços fundamentais da identidade humana. Na primeira interpretação desse título pelo leitor, porém, o indício já recebe seu primeiro preenchimento e, assim, a compreensão do todo o restante se envia. Um título impacta, bem ou mal; com isso guia a interpretação. Desse modo, é preciso cuidar que desde o início o envio não se transforme em desvios, embora sejam esses inevitáveis. Se recorrentes e sobrepostos, porém, os desvios certamente conduzirão a leitura para a completa incompreensão. Na atitude de precavê-la, é preciso estar em alerta e à espera do que se mostra, na autêntica disposição do questionar, evitando um total bloqueio, o qual impediria inquirir o que o título só prepara. Ora, um título exerce sua força sobre nós ao provocar-nos o *páthos* do estranhamento, do sentir-se duvidoso, incerto, do pavor e outros mais, incluindo a admiração, bem como suscitando-nos a indiferença. Na sua maioria, essas tonalidades afetivas pressupõem, no entanto, o abalamento do nosso modo corrente de nos posicionarmos junto às coisas que nos rodeiam e o todo que nos envolve. Enfim, ele nos impacta de vários modos e intensidades que nos fazem “sentir” deslocados do curso usual, comum e cotidiano de lidarmos com as coisas e as “verdades” prefixadas. Os títulos nos desafinam com o estabelecido, preparando nossa afinação com o que há de aparecer ao longo da contextura do texto. Porém, da parte do leitor, solicitam o deixar ser afetivamente impactado e, de princípio, desafinado. Principiemos com rápidas observações que irão nessa direção.

Primeiramente, consideremos a experiência do leitor desavisado na leitura e recepção desse impacto, isto é, na apreensão do seu indício. Sendo ele indiferente ao que se anuncia, sua experiência parece nada nos ensinar. Poderia ter razões várias e inúmeras boas intenções para aceitar o fato da dependência como traço fundamental da identidade humana. Diria ele, por exemplo, que é natural o homem depender de bons amigos para ser feliz; das coisas para a subsistência; de relações interpessoais, por ser o ser humano um “animal” social. Nisso, porém, revela-se que lhe falta uma memória histórica e, ademais, que ele não rememora não só os fatos do passado e, principalmente, o seu próprio esquecimento. Ao contrário, ele o esquece. Mas seria o seu esquecimento acerca do fato que o homem é um ser livre e que essa liberdade foi o móvel e, por não dizer do ponto de vista ético, o sentido de um modo de vida que surge com o recomeçar da história na modernidade? Seria desse tipo de conhecimento dos fatos passados e a consciência crítica dos si-

gnificados deles para a história da humanidade a autêntica memória histórica que lhe falta de modo essencial? Certamente, não. Pois tal tipo de falta de conhecimento e consciência é a mesma de um cidadão que, em praça pública, dominado pelo ímpeto de um sentimento de massa e infectado do um sentimento difuso de delírio, grita “eu apoio a intervenção militar!”. Essa modalidade de “memória”, que se apraz por ser verdadeira consciência histórica, também está presente na justa luta e defesa contra ataques à liberdade e a favor do direito individual de possuí-la e exercê-la. Ausente ou presente na forma de conhecimento, ela já é esquecimento do esquecimento. Ela é apenas a consciência histórica que retém o fato objetivo do passado e nele se detém. Nessa retenção, porém, o esquecimento não é guardado, mas precisa ser evitado e eliminado; vale a ela somente o que é objetivamente dado, constatado ou explicado pela revelação do jogo de forças desencadeadoras que estariam “por detrás” dos fatos. O esquecimento é tão só o seu anteposto e, se remora tempos que ele imperou é para que não venha mais a acontecer, no presente e no futuro. Mas a história é um evento, que não depende unicamente dos homens, mas da profusão de um enigmático acontecer, do qual até a essência histórica dos homens dele também depende. Assim, ao tratar o esquecimento como mera falta de consciência histórica por ela a ser preenchida – como se a falta de ambos fosse igual a não ocorrência de algo dado, como a de um instrumento necessário para a execução de um trabalho - não se percebe que o esquecimento, aquele pertencente ao mistério no seu retraimento, é o verdadeiro acontecimento, é contínua atualidade. Com tal, é o envio fundamental da história: rege o porvir desde o principiar da história e não pode ser eliminado, senão a própria história se extinguiria. O esquecimento, nesse sentido, é o enigma da história; pertence ao acontecer dos desdobramentos da história que, nos seus envios e destinos, sempre se retrai a toda forma de conhecimento objetivo do passado. É a fonte do porvir. Memória e consciência histórica, então, distinguem-se, fundamentalmente, na percepção e guarda desse envio enigmático. O esquecimento presente no dar-se do mistério, então, não se anula com a guarda da memória histórica, porque essa última dele se nutre. Em favor do incremento da consciência história, ao contrário, procura-se substituí-lo a todo custo por si mesma ou preenchê-lo com considerações científicas sobre o passado, cujos critérios, aliás, são arbitrariamente retirados do presente (HEIDEGGER, 1992, p. 34). Assim, ela o descarta. O que não é cuidado, também, não é pensado; não é reconhecido em sua oculta grandeza. Noutra direção, a memória histórica necessita protegê-lo e o faz ao pensá-lo com o pudor e o sob o pressentimento que o esquecimento guia história no seu acontecer mais oculto.

Perdemo-nos nessa diferenciação entre consciência e memória histórica, que no fundo se trata da incompatibilidade entre considerações historiográficas do passado e me-

ditação do sentido da história³, a qual merece um questionamento mais detido e rigoroso para que a diferenciação seja precisa. No entanto, nela nos entranhamos para avaliar a experiência do primeiro tipo de leitor. Enquanto lhe falta não só consciência, mas principalmente memória histórica, ela está totalmente imersa no esquecimento do esquecimento. A quem medita o sentido da memória do acontecer histórico e depara nele com o enigma do esquecimento, porém, sua completa indiferença é uma provocação ao questionar: custodiam as mais justas defesas da liberdade contra os ataques e depreciações da condição humana o enigma da história? Se não, seriam elas capazes de dizer uma palavra *essencial* sobre a liberdade e o (não) depender dos homens de nada para a construção da sua identidade? Para tanto, não seria necessário pensar na essência da liberdade uma essencial dependência em vez de uma subjetividade sem raízes profundas no acontecer da história, mas poderosa na capacidade de escolhas arbitrárias?

Diferentemente da primeira experiência, para o leitor atento o título é motivo de imediata estranheza. Facilmente lhe adviria esse “sentimento”. Certamente, pelo fato de possuir certo grau de consciência histórica. Mas de onde o sentimento lhe chega e o toma? Seria apenas da clareza da consciência que possui? Por certo, sim. Mas não unicamente. Fundamentalmente, ela é favorecida pelo clarão da verdade que ilumina o nosso tempo e deixa claro certas pressuposições e não outras, tais como, subjetividade e objetividade, caráter incondicionado da primeira em relação à segunda, primado da primeira sobre a segunda, então, primazia do incondicionado, do livre, do autônomo. Mas isso é justamente o que está esquecido e oculto para essa segunda experiência, que já vive primordialmente e quase exclusivamente da clareza e iluminação da sua consciência. A experiência do segundo tipo de leitor, no entanto, ensina-nos algo de paradoxal a respeito da mentalidade predominante. Mesmo que de modo difuso, sem questionar os pressupostos teóricos, ele sabe que nosso tempo ainda vive sob a irradiação dos valores da autonomia e da liberdade. Mesmo que seja ele desconfiado, como a maioria de nós hoje, do projeto de um único modelo de razão universal e totalizante e reconheça que somos atingidos apenas os últimos raios daquela irradiação, sabe que o tempo presente ainda consagra esses valores como propriedades inalienáveis e continua a expô-los como veneráveis no altar da dignidade dos indivíduos ou dos grupos humanos. Comunga, assim, sem reflexão e tematização, com o ideal da razão esclarecedora que o ser humano enquanto pessoa racional é, por natureza jamais instrumentalizável; mesmo avesso aos efeitos colaterais desse ideal

3 Para tanto, remete-se o leitor para o primeiro capítulo de *Grundfragen der Philosophie* (HEIDEGGER, 1992), em especial o §13.

nos desdobramentos históricos do hoje, a ele ainda permanece aderido. Por isso, estranha que a ideia da dependência pode caracterizar a identidade humana no seu cerne. Na luz de sua consciência, porém, mostra-se também esquecido do enigma da história, do clarão da verdade que ilumina em especial a sua consciência história e, por conseguinte, os arcaicos pressupostos dessa são mantidos “inconscientes”. Enquanto estruturas do acontecer histórico, permanecem a ele velados. Desse modo ele não estranha suficientemente e nem poderia; seu estranhamento ainda se encontra imerso no esquecimento do esquecimento. Apesar disso, levanta de novo a mesma questão para quem sonda o esquecimento desde as suas raízes no mistério e núcleo do evento histórico: não seria necessário pensar na essência da liberdade uma essencial dependência em vez de determiná-la em função de uma subjetividade poderosa na capacidade de escolhas arbitrárias? De onde brotaria a dignidade humana e do ideal da impossibilidade da instrumentalização do humano? Bastaria reconhecer sua sede na razão (esclarecedora) enquanto o próprio da natureza humana, que se tornou também ela técnica e instrumental junto com a transformação da razão?

Por sua vez, se o leitor for não só atento, mas também arguto de espírito e, assim, perspicaz na compreensão dos fundamentos dessa independência da natureza humana, o indício expresso no título seria para ele objeto de contraposições, antes de qualquer preenchimento. Muito provavelmente, reprovaria de imediato a ideia de uma identidade humana dependente e não daria as mínimas para a reflexão que segue o título. Ora, para ele, os pressupostos de uma essência humana assinalada pela dependência poderiam ser muito facilmente refutados mediante legítima analítica e acurada demonstração das leis fundamentais da autonomia humana, pelas quais a liberdade seria demonstrada como algo irrevogável, sublime. Ele demonstraria que a liberdade sustenta a dignidade da humanidade como tal, de cada indivíduo a ela pertencente enquanto indivíduo racional e que, por causa desse atributo, cada ser humano seria capaz de afastar as influências de causas externas e estranhas na determinação de si, tanto no seu conhecer e, sobretudo, quanto ao seu querer e agir. De fato, é em si mesmo e por si mesmo que o homem se põe de pé naquilo e desde aquilo que o constitui, no cotidiano da vida pessoal e comum, como um autêntico sujeito de conhecimento, de ação e de valoração. “A natureza racional existe como um fim em si”, argumentaria ele, no uso da linguagem de Kant (2005, p. 69). Na esteira desse pensador, ele nos convocaria à ousadia de um modo de existir que não depende de nada, para assumir nós mesmos como destemidos, corajosos na liberdade, por sermos sujeitos de razão. Nessa direção, o leitor poderia nos recordar que ser livre, no seu aspecto negativo, é apartar-se de qualquer determinação externa, para vincular-se positivamente a si mesmo, na medida em que a vontade obedece à força obrigante da lei

moral, que o sujeito descobre por si mesmo e a impõe a si. Muito nos ensinaria ao recordar esse jogo da liberdade. Porém, sua experiência é marcada também por uma ausência de memória histórica; a fundamentação sólida de sua argumentação não o impede de esquecer o esquecimento. Ao contrário, enrija-o. E uma maneira de constatá-lo é perceber que determina formalmente a liberdade no horizonte da autonomia, mas essa é independência (*Unabhängigkeit*) que se traduz no afastamento de causas materiais e externas, das leis naturais (KANT, 1974, p. 144; 2003, p. 113), para prender-se às leis da razão e, assim, depender somente de si no reino dos fins em si mesmos. Assim, não é posto em questão que toda independência conserva em si uma experiência de (de)pendência, como deixa entrever a língua alemã⁴. A não-dependência (*Un-abhängigkeit*) não aniquila a dependência (*Abhängigkeit*), mas a (re)orienta para uma pendência no essencial, à adesão ao originário da condição humana, no qual ele se faz suspenso (*hängend*) de (*ab*). Aquilo, pois, que é dependurado é dependente do que o mantém suspenso, mas nessa pendência está solto e livre. Depender do que o sustém suspenso é condição de soltura, da leveza da liberdade. Subjetivamente, o homem livre está dependurando na sua autonomia, que ele só alcança mediante submissão à força obrigante da lei moral, não obstante Kant (2005, p. 32) explique que tal submissão é a si mesmo. Nessa perspectiva, depender é pender-se a si mesmo, ter a si como apoio. Porém, mais essencialmente, o homem pende a si mesmo, se existe no próprio de sua essência, no realizar – sempre histórico! - daquilo que o caracteriza como ser humano. Só assim é verdadeiramente solto e livre. Mas esse ponto de apoio no qual ele pende a si mesmo é, numa última palavra, a (auto)consciência de sujeito de razão? Em que está suspensa a sua liberdade, para que possa concretizar historicamente a sua existência a partir de si mesmo? E se, de repente, esse depender de nada fosse, positivamente, uma pendência e soltura no nada? O sujeito moderno não se esquece dessa

4 Pensar a liberdade no horizonte da autonomia, como faz Kant (1974, p. 144; 2003, p. 112-113), implica retê-la numa estreita relação com a (in)dependência. Para ele, liberdade é negativa, enquanto independência *de* toda determinação material, mas adquire significado positivo conquanto essa independência se torna vinculação da vontade à lei moral e sua obrigação. A independência é, positivamente, *para* a vinculação do sujeito a si mesmo. Porém, a que se a vincula a determinação da essência humana como sujeito? De qual acontecimento histórico estaria dependente essa determinação? No presente momento, apenas insinuamos essa questão por meio da etimologia da palavra independência (*Unabhängigkeit*), que literalmente diz não (*Un-*) estar na condição de atrelado a algo que funciona como sustento, isto é, a *Abhängigkeit*. O afastamento do ponto externo de sustentação, conotado pelo prefixo *ab-*, porém, deve potencializar a possibilidade de estar dependurado, de pender junto (*hängen an*) ao que liberta e, assim, conquistar a positividade da soltura e leveza da liberdade. Porém, como se verá, a identidade do homem não poderá ser pensada originariamente na pendência a qualquer ente, nem mesmo aquele que ele é. Ele está suspenso no nada, não o vazio, mas aquele advindo da essencialização do ser. Nessa condição, no entanto, está pendido no essencial. Pois na doação do nada, dependente dela, o homem está desprendido para participar na obra da revelação da verdade do ser em seu misterioso ocultamento, esquecimento.

sua condição ao se colocar no lugar do nada que, não sendo ente algum, pode se mostrar tão só como possibilidade de ser, pura vigência? Qual acontecimento faz surgir na história essa figura da essência humana, na qual está esquecida a sua proveniência ao ponto de dizer que é livre o homem somente se pendido às leis de suas razão e independente de tudo o mais? E mais uma vez, talvez de modo mais urgente, porque na experiência desse terceiro tipo de leitor está mais bloqueada a possibilidade do título apontar para algo de essencialmente histórico na dependência, impõe-se a mesma questão acima para quem pergunta o fundo e fundamento de nossa humana liberdade para além da figura epocal da subjetividade.

Por fim, se o título se apresenta a qualquer cidadão que seja, com ou sem muita reflexão e argúcia, porém, intensamente “afinado” com a moral que alimenta nosso tempo, para esse leitor seria algo execrável um pensamento que atribuísse dependência e, por conseguinte, submissão ao homem. Repercutiria, com toda certeza, como um absurdo a ideia de atribuir a dependência ao homem como sendo o caráter exclusivo que o identificaria, ademais, não ocasionalmente ou por certos períodos da história, mas permanentemente. O título lhe causaria temor, se não horror que lhe conduziria a enérgica repulsa. Defenderia com toda força a necessidade de rechaçar tal ideia. Combatê-la-ia com todos os seus métodos e meios. Convocaria a todos para a missão de libertação histórica de todos os homens e se orgulharia de ser autêntico na realização na tarefa que lhe cabe nessa meta. Em vista disso, para ele, é um pensamento que nasce morto e deve ser uma espécie de natimorto todo tipo de pretensão que queira definir a humanidade a partir de elemento tão combatido pela mentalidade em vigor: a definição da identidade humana em função de nenhum pertencimento que tenha fonte em qualquer forma histórica de dependência; o ser humano é um indivíduo, primordialmente separado, apartado das coisas para só depois a elas se voltar segundo o seu querer e arbítrio, então, uma consciência em si e sem mundo, mas capaz de pô-lo segundo os seus interesses e em função de uma livre humanidade. Absurdo seria, então, uma consciência vinculada com os homens e o mundo, sobretudo, se em relações de submissão. Em acordo com essa mentalidade, mais grave ainda seria o absurdo de querer pensar a dependência como incrustada na existência humana. O título não o desloca, mas só o provoca a se manter na sua posição e resistir na sua moral. Nele não há ressonâncias para aquém e além do que cabe de modo predeterminado na sua moral.

Sua rígida moralidade, porém, nos adverte no mínimo duas coisas. Antes de apontá-las, é preciso perguntar: o que caracteriza essa moralidade? Uma “má vontade” em relação à questionabilidade de um princípio da história que seja tão simplesmente –

o simples é o misterioso, enigmático – o ser presente em uma presença, o atuar e dar-se dessa presença, configurando-a como uma doação que se retrai em tudo que está dado, isto é, o ente. Tudo que é não já não pode mais ser, enquanto presença, o que se “faz” por si mesmo. Outrora, no horizonte da *téchné* (a *téchné*, o fazer na concepção dos gregos enquanto o modo e possibilidade humana adequada para discursar e de trazer à tona o que se mostra potente em si para brotar na sua presença, porém, necessitado ainda da poesia da mão humana para consumá-la), o ente ainda poderia se fazer por si; o homem como causa agente apenas colaborava como um condutor, auxiliador para a emergência da presença do produto. Porém, essa má vontade não só não está disposta a questionar, isto é, ver a recusa do apresentar do ser em cada ente. A “maldade” da vontade não é só a negativa na perspectiva do não estar pronto e resolvido, portanto, livre para o questionamento, mas é essencialmente positiva nos seus fins de domínio e controle. Em virtude da sua indisposição, o homem assume a si como centro absoluto e incondicionado do comportamento que caracteriza a sua má vontade: o fazer como o princípio da verdade de que é e pode ser (HEIDEGGER, 2003, p. 126-127). Tudo é produto do seu fazer, também aquilo que, segundo a concepção moderna, caracteriza-se como o extremamente contraposto ao que é feito, produzido, a saber, as vivências, o mundo subjetivo e interno no seu fluxo. Faz-se a vivência, faz-se uma experiência, como sendo os produtos do eu. Ele não as sofre mais, elas não vêm sobre ele repentinamente como um impacto que o transforma. Ao contrário, o homem as produz e as controla. Experienciar algo que nos vem ao encontro no curso de vivências não é mais um caminho de improvisa transformação que gera um saber mais essencial acerca de nós e do que nos rodeia. Na pontualidade e fugacidade do vivencialismo das “experiências” particularistas-subjetivistas, procura-se adquirir e aumentar a certeza em torno do que somos e pressupomos ser as coisas. A moral em questão, então, é um destino histórico do Ocidente que visa criar um mundo do tão só factível e, portanto, dominável. Tanto o reino do “natural” quanto o vivencial estão subjugados a esse domínio. Em referência a esse último plano, a tão propalada autenticidade dá testemunho do domínio da má vontade no seu aspecto positivo e dominador. Inautêntico, pois, é o ser humano que se perde na construção de sua identidade, torna-se um brinquedo conduzido por outrem ou pelas coisas que deseja. E isso quer dizer: aquele que não se faz segundo suas vivências particulares. Por sua vez, autêntico seria aquele se que assume feitor de si mesmo e, no fim, engaja-se para que todos outros homens o sejam; aquele que diz não à dependência. Liberdade continua a fundar-se na autonomia, mas essa agora é reduzida ao feito da moralidade maquinal do homem. Por isso, até ela pode ser programada por metas e alcançada por fazeres e afazeres que asseguram sua construção, passo a passo.

O que, pois, essa moralidade nos adverte? Em primeiro lugar, o que é simples é absurdo para a moderna consciência histórica, sobretudo quando ela se tornou a moral de um sujeito autêntico na condução de sua vida. Quando o ente na sua totalidade é fruto da moral, não só o viver humano, mas a essência de cada coisa se define segundo as perspectivas do ego e no dobramento do ego sobre si mesmo. Produz-se a si mesmo segundo o mesmo princípio que se cria a realidade “natural”. Tudo deve *ser* de acordo com as maquinações; não há mais disposição para meditar algo de simples e essencial. Em segundo lugar, moral diz aqui a tendência predominante de uma compreensão metafísico-antropológica da identidade humana, fundamentada na igualdade do sujeito consigo mesmo. A moral maquinal do sujeito moderno é a exacerbação do esquecimento do ser do homem, do que há de mais próprio e simples na sua essência. Como tal, a moralidade da autenticidade é a expressão madura do sentido histórico da modernidade que impele o homem a ter-se como fundamento de si mesmo e de sua liberdade, mas totalmente cega ao vínculo que esse envio possui com o acontecer da história. Assim, essa figura típica da mentalidade moderna, figurada na experiência do último tipo de leitor, ensina-nos que pelos caminhos da determinação metafísica-antropológica, a via da eguidade, não chegaremos a nada de arquetípico do homem, não poderá nos conduzir ao que é próprio do ser do humano. Pelo contrário, ela nos prenderá no círculo vicioso de uma má vontade moral que só quer o próprio querer e que tudo seja conforme a ele. Ela nos prende no plano da igualdade (do eu consigo), do qual queremos nos salvar por meio da justa exaltação da diversidade, do valor do diverso, porém, sem sólidos fundamentos acerca da identidade humana, do mesmo que nos une.

Assim, de maneira indireta, desviando-nos na descrição de possíveis experiências que sustentariam a compreensão do título, chegamos a um ganho, que é um esclarecimento prévio daquilo que nele se anuncia: a originária realização da identidade humana, a compreensão de quem sejamos nós, solicita uma vinculação com o acontecer que rege a história. Como apenas o homem pode ser um ser histórico, é este o único ente cuja identidade é (a)ter a sua existência vinculada a esse misterioso acontecimento. Graças a esse vínculo de pertencimento, esse acontecer está em poder de transformar epocalmente a essência humana. As coisas, as ideias, qualquer ente que seja só pode ser tido como “histórico” enquanto estão “dentro” da história das transformações da essência humana ao longo dos séculos; o significado do ser dos entes depende do sentido do pertencimento do ser do homem ao acontecimento que principia e consome a história, então, do modo pelo qual os homens em um tempo decidem nele penderem-se, apoiarem a sua existência. Conjuntamente às transformações da essência humana, surgem mundos históricos; e os

entes que nele estão também aparecem, no seu ser, com novo significado em relação à época precedente. Desse modo, a história se põe em marcha, não numa sucessão causal de fatos, mas sim na atividade da apresentação do ser, na instauração de presenças cujos significados se articulam em único sentido de ser. Sempre ao longo dessa marcha, porém, em virtude daquele pertencer ao mistério da história, a existência histórica dos homens se põe como o intermédio ou *médium* para o nascimento de mundos históricos, aberturas no interior das quais as coisas são assinaladas com outros significados. Quem está no *médium* e nessa posição encontra a sua identidade não pode ser a origem, mas é tão só o âmbito de liames entre a origem e as coisas por meio da abertura da existência mundana-histórica. O intermediário não cria por si só a história, mas também ele é favorecido pelo acontecer que a origina. Por isso, há de se suspeitar de certa dependência do que cria e recria e, nisto, é historicamente originário. Por isso, essa dependência liberaria o homem para uma existência-no-mundo genuinamente histórica. Ela é aceitação de um dom. Recebimento, nesse caso é decisão histórica. E o que compete ao homem, então, é apenas o modo como pode pertencer ao núcleo oculto da história que lhe já é concedido por ser essencialmente dele dependente.

Chamemos o núcleo oculto desse contexto generativo de transformação histórica do homem, do mundo e das coisas de *Ereignis*. Esse acontecimento é o chão que sustenta a totalidade do ente em cada época, a terra retraída de toda elevação de mundo com o surgimento dos homens em renovada tarefa de realização de sua existência consoante epocal sentido do ser. Por isso, entre parênteses, no subtítulo não está uma informação acessória. Ele coloca em ênfase algo mais essencial que o tema do título, a saber, onde deve ser assentada a dependência como traço fundamental da identidade humana. Pois é desse solo que o homem se ergue como ser histórico; é onde tudo brota junto com ele. Se o cunhar o próprio do humano com o caráter da dependência e do pertencimento soa ainda estranho, quando não execrável, para a mentalidade em voga e o tempo presente, é porque, sob os fundamentos da subjetividade e da compreensão oriunda dela a respeito de quem somos e do ente no seu todo, estão impedidos o assento e o enraizamento da essência humana nesse solo. Trata-se de um impasse da história, surgida no e desde o seio dela mesma. O impasse diz, então, que como sujeitos não somos ainda essencialmente históricos. Porém, se o impasse surge do núcleo da histórica, ele diz mais do que isso. Ele aponta para o essencialíssimo do acontecer histórico: é característico do chão, que sustém nossa errância histórica na realização de uma essência não suficientemente histórica, que ele se ausente e nos abandona na criação de solos não tão originários, tais como o eu, o ego. A terra retraída do *Ereignis*, então, é nada. No entanto, solo em que devemos fincar as

nossas raízes para que a nossa essência seja originariamente histórica. Que enigma!

Aquilo que se retira para se proteger e, no seu ausentar-se, gera-se como esquecimento. Como dito acima, a história é enigmática no seu acontecer, mas porque é próprio a esse chão que ele vigore como esquecimento, isto é, fundo e fundamento recolhidos. Entregues a nós mesmos nesse esquecimento, porém, dele nos esquecemos, em vez de guardá-lo no pensamento. Entretanto, é graças a esse vigorar no esquecimento que *Ereignis* diz respeito ao que permanece sempre como porvir e, assim, releva-se como base ou solo de outros sentidos para existência dos homens históricos com o seu mundo. Portanto, o enigmático é que a fonte da história se recolha no suceder das épocas com as transformações essenciais que elas comportam. Fontal é um fundamento abissal, eis o enigma! E o que tem a ver nossa identidade com esse enigma? E que, para vigorar como fundo que se retira, o acontecer precisa fazer uso da existência histórica do homem, necessita de um *médium* que o preserve como o ausente em meio às coisas ao modo de um fundo recolhido. Assim, a subjetividade, enquanto ela mesma é favorecida e permitida pelo acontecer - o impasse histórico no qual vigemos na construção de nossa identidade nos tempos atuais - faz perceber esse uso. Não obstante seja ela uma figura histórica errante da realização de nossa identidade, ela preserva e fala desse uso, que no esquecimento do esquecimento o assumimos como um abuso de poder, da vontade maquinal. Ora, ela figura no início da modernidade com o estatuto de fundamento, chão inabalável e certo das grandes realizações e vicissitudes da humanidade moderna, porque o chão em que se apoia se escondeu nas transformações das épocas e, ao longo delas, mostrou-se como o esquecimento, como o fosso de um abismo que se revelaria, cada vez mais intensamente, na sua escuridão. Mostrou-se como a plenitude de seu esquecimento e, para que isso viesse historicamente à tona, precisou que o *subjectum*, pela primeira vez antropologicamente constituído, fizesse o papel de chão, que o ego fosse o fundo, já não mais abissal, escuro. Mas evidente como a clareza da autoconsciência e, nisso, pusesse à parte tudo que fosse ocultação, sombreamento, retraimento. Então, nesse uso do acontecer da essência humana, consolidou-se o esquecimento do esquecimento.

“Quem é o homem? Aquele que é usado pelo ser...”

Com essas palavras, Heidegger dá início à meditação 195 dos *Beiträge zur Philosophie*, obra em que foram expostas pela primeira vez a junção e conjunção das estruturas da história enquanto história do ser (outro nome para *Ereignis*). Ao acometer a existência hu-

mana, essas são, ao mesmo tempo, desdobramentos da “apropriação de uma pertinência pensante e discursiva ao seer (*Seyn*) e à palavra do seer (*Seyn*)” (HEIDEGGER, 2003, p. 3; 2015, p. 6). O ser faz uso do ser do homem para vigorar como ele mesmo, desde o seu mistério, e fazer a história que principia por ele mesmo e é que é de sua própria vigência. Os passos futuros e imprevistos dessa história correspondem à “uma transformação essencial do homem de ‘animal racional’ (*animal rationale*) em ser aí (*Da-sein*)” (HEIDEGGER, 2003, p. 3; 2015, p. 6), a ser preparada desde os tempos atuais. Para compreender esse uso que faz do homem dependente do ser e por ele transformado, ouçamos uma vez mais o título deste artigo e dessa audição façamos outro percurso. As repetições são inevitáveis, mas elas nos laçarão o centro da problemática.

Ora, o título é a expressão de uma pretensão ousada, a saber, (re)propor a identidade do homem a partir do fato dele ser dependente *por essência*. Dependência que o caracteriza em *si mesmo*, no modo mais próprio dele existir como ser histórico. Caso contrário, se não fosse um modo de dependência que se instalasse nas veias de seu *Self*, isto é, se ela não distinguisse aquilo que o *ser* humano possui de mais *próprio* e, assim, não o atravessasse na inteireza da estrutura fundamental do seu existir, nem se poderia aventar aqui a noção de identidade humana. Já que a pergunta pela identidade é “*quem é homem?*”, o título indica uma resposta a essa questão. De outro modo, aponta para a resposta para essa pergunta ao dizer que o humano surge de tal dependência, mais rigorosamente, do modo como se retém no pertencimento que dela surge. Surgir e reter nesse surgimento é erigir-se no ente que é. Por conseguinte, nessa dependência, o homem constantemente se põe de pé, eleva-se segunda a sua essência. Então, se há uma verdade no título, trata-se de uma especial dependência, da qual o ser humano não se libertaria. Porém, o homem se liberaria para ser si mesmo ao se manter-se essencialmente atado ao que depende, se permanecer pertencente a esse elemento vinculante, no modo que convém à realização mais própria de sua existência. Assim, depender em um pertencimento àquilo do qual se depende para surgir em si mesmo, diferenciando-se de todos os demais entes, constituiria o princípio e movimento de nossa identificação como humanos.

Dependência pressupõe vínculos entre sujeitos, bem se sabe hoje, não obstante sob o império de pressuposições psicológicas e psicologistas. De modo difuso, defende-se a importância e a necessidade dos vínculos interpessoais e sociais, mas cuida-se que não gerem dependências, cujas variadas formas se tornaram sinônimo de patologias individuais e sociais. A proposta do título, porém, movimenta-se noutra direção; situa-se na contramão dessa compreensão comum. Sendo um traço assinalante da identidade e que cunha a essência do humano, considera-se que é antes da dependência que surgem vín-

culos, os pertencimentos mútuos. Razão para isso: trata-se aqui de uma dependência inalienável. Por conseguinte, o título insinua uma identidade vinculatória do ser humano. Aliás, não de uma vinculação ocasional, passageira. E sim de uma vinculação que o faz depender permanentemente daquilo com que se vincula, ao elemento vinculante e generativo de sua própria essência, ao ponto de não poder não se elevar de modo próprio fora da dependência que cria e obriga certa vinculação. Então, ter tal elemento que obriga a vinculação por força da dependência, paradoxalmente, é ater-se a ele como ato de dar-se, entregar-se a uma experiência misteriosa de propiciação de si mesmo.

Para nós, permanece somente aquilo que em que nos colocamos em nosso ser em constante atinência. Vínculos inter-humanos, por exemplo, necessitam ser constantemente recriados. Pertencer não é substância, algo rígido e estável, mas ato de entrega ao que o favorece. Desse modo, o título fala não somente do fato inalienável da dependência, mas de uma específica e existencial pertinência a ela, isto é, certa insistência tenaz em querer pertencer ao que gera essa dependência, solicitada por aquilo que obriga o vínculo. Por conseguinte, mais uma vez na contracorrente do modo cotidiano de relacionar vínculos e dependências, salienta-se que a qualidade e significados do mundo dos vínculos inter-humanos e do nosso relacionar conjuntamente com coisas presentes em nosso entorno resultam da propriedade com que realizamos tal dependência. Recriar constante a dependência ao elemento vinculante e favorecedor de sua essência é também condição para que o homem adquira vínculos significativamente libertadores não só consigo, mas também como os outros e as coisas com que se ocupa diariamente.

Deve-se dar razão ao leitor que tudo isso é por demais estranho, por não dizer ameaçador para a liberdade da existência humana, conforme vista e vivida hodiernamente. Porém, essa estranheza resiste até o ponto que não se determine tal dependência. Em variadas formas de dependência, daquilo do que se depende é o elemento estruturante fundamental para a determinação do tipo de dependência, assim como o modo pelo qual a ele se pertence. Aclará-lo, pois, é decisivo; necessário definir a medida com que essa estrutura se impõe como elemento vinculante e obrigante. Ora, o homem é um projeto de ser si mesmo, junto a tudo mais que é. Como consuma esse projeto, apoiando só em si mesmo ou nas coisas, é uma questão da sua liberdade. Em um caso ou outro, ou na situação de ser a si a partir de si ou desde o modo que representa o ser das coisas, fazendo-as inúteis ou imprescindíveis para a escalada de si para si, o homem inevitavelmente se apoia no ser. Ele pertence-se ao ser, do que o homem precisa em condição de dependência para vir a ser si mesmo – como soa a palavra *ser*, se como um mistério ou como o sinônimo de ente na totalidade, é algo ainda ambíguo. Como o ser, porém, obriga o homem a esse

pertencimento? Seria pela força da coação externa e o ser seria apenas um objeto, um ente, um deus impiedoso? Ou antes por uma força “que vem de dentro”, então, o ser teria o significado de sujeito, vida, espírito ou, ainda, de fluxo de vivências? Seria, enfim, pela autonomia de uma poderosa vontade humana que nada quer além da intensificação si mesma e, desse modo, realizando o ser do homem como vida, isto é, como um conjunto de forças de um único processo que possibilita e alimenta a própria possibilitação só por si mesma? “Chamamos ‘vida’”, diz Nietzsche (2008, p. 327), “uma multiplicidade de forças ligadas por um processo (*Vorgang*) de alimentação comum. A esse processo [...] pertence assim todo o assim chamado sentir, representar, pensar”. E se não tratasse de processo nenhum – o quais aqui não poderiam ser reduzidos aos processos mecânico-biológicos -, mas de um acontecimento primordial do ser? Como tal, não se trataria antes de um dar-se que nos implica e nos transforma, anterior a todo passar adiante de certa sucessão, seja ela uma sequência de antecedentes causais e seus subsequentes, como também de fatos, de forças e atos ou, ainda, de vivências nos seus fluxos? Pois processos estão a passar diante de nós e, não nos envolvem no seu “acontecer”, mesmos que ocorram “dentro” de nós como o suceder de fatos psíquicos. Eles não nos implicam desde o princípio e propiciar do surgimento de nós como nós mesmos, do *ser* do humano que somos a cada vez, como singulares ou homens históricos. E, portanto, não podem definir uma dependência que seja essencial e inalienável, como necessita ser aquela que cunha a identidade humana.

Se tudo isso é uma questão de liberdade e, mais precisamente, de decisão histórica acerca de nós mesmos, antes do esclarecimento daquilo que se depende, como dele se depende e o tipo de pertencimento pela qual tal dependência em questão é responsável, necessária é uma pergunta de tom histórico: para a mentalidade atual, o que significa a pretensão expressa no título? Esta é sustentada por determinada compreensão acerca de quem somos. Dela devemos partir para sondar o sentido da identidade humana a partir do pertencimento do homem ao ser na condição de inevitável dependência, mesmo que em tal mentalidade venha à tona justamente uma fuga dessa condição. Concretamente, não temos outro ponto de alavanca senão o significado da compreensão histórica que possuímos da essência humana e desde a qual realizamos a nossa identidade – e esse possuir é modo de ser, de ater-se a nós mesmos e, assim, ponto de partida e significação da nossa referência ao ser e, igualmente, da relação com as coisas. Expor essa compreensão exaustivamente não podemos fazê-lo. Somente acená-la. Em todo caso, esse aceno não servirá apenas para combater uma tendência pela qual se evitou erigir a todo o custo e historicamente o homem a partir dessa dependência essencial do homem ao ser. O pensamento a partir do qual se pensa a dependência como um distintivo da identidade humana não visa

o combate, mas sim, reconduzir de maneira pensante, questionadora a essência metafísica do homem, que o desata do mistério do ser, para o vínculo esquecido e originário que a constitui. Ou, pelo menos, timidamente, preparar-nos para a recondução de nós mesmos para esse vínculo.

Neste vínculo, desde sempre o homem se encontra, mas para nele se reinstalar se faz necessária uma transformação da essência humana. Essa reinstalação na relação que, paradoxalmente, homem a princípio já se encontra possui sua necessidade em termos históricos. Na figura atual da humanidade, cujo sentido de ser é a subjetividade, o homem passa sem o ser, não se atenta ao seu mistério, ao modo como ele revela a sua verdade ao longo dos desdobramentos históricos. De outro modo, ele não sofre a necessidade; não que esta não exista. Há uma indigência que toca a essência humana e apela pela transformação do homem no seu modo de ser consigo e com tudo o mais que o rodeia, mas o sujeito dela não se aflige. Aquilo do que se necessita, mas que não é tido como primordial e conservado como indispensável, disso não sente a falta, a ausência dele não cria a indigência. A indigência é a experiência que revela o que priva com sua ausência, deixando-o a imperar como tal. Por isso, é a experiência de uma necessidade que aperta, constringe, comprime, intensificando ainda mais os liames entre o que priva e o aquele privado por meio e por graça da ausência do primeiro. O mesmo acontece com a essência humana, porém, no horizonte do essencial, do único necessário que o homem necessita para ser si mesmo. No império da subjetividade, porém, o necessário aparece no vulto do não-necessário. Na linguagem do pensamento heideggeriano, a humanidade é indigente da própria indigência. Não se experimenta a vizinhança entre o ser e o si-mesmo, apertada pela ausência do ser. Falta-lhe, então, a experiência do pertencimento do ser numa íntima dependência dele, porque essa vem à tona quando o homem “sente” a necessidade de pensar e cuidar de ser si mesmo a partir da referência com o ser, isto é, quando impactado, atropelado pela ausência do ser que o envia à transformação de sua essência. No entanto, na era técnica, desdobramento último do poder incondicionado da subjetividade, o ser se ausentou e tudo passou a vigorar tão somente como ente. Na ausência do primordial, tudo é esquecimento e abandono, mas esse acontecimento não é sentido, pressentido. Nele não se detém nem se retém e, portanto, não é experimentado como a necessidade de uma essencial indigência. O sujeito relaciona-se, então, com entes, só com o ente, cuja entidade é representada, transformando-o em objetos. Cuida-se que tudo seja objetivado, para depois ser posto como dispositivo que sirva à exploração técnica. De outro lado, intensifica-se o cuidado de si, preocupa-se com o “autoconhecimento”, mas o sentido referencial desse cuidar é do ego para ego. Portanto, é outra forma de relação com o ente, com a diferença que neste

cuidado o eu volta a si como o ente que se re-presenta e, assim, autopresenta em si e para si como consciência, *cogito*. Na mudança do sentido do referenciamento para o ente objetivado (*res extensa*) e disponível para o sujeito (*res cogitans*) que objetiva e dispõe, não se direciona para além ou aquém do ente na sua efetividade, rumo ao primordial; só altera o modo da efetividade se doar, ora como extensão, ora como (auto)consciência. Em síntese, historicamente, o homem lida com *si mesmo* enquanto ente e permanece no círculo dessa autorreferência ôntica. Historicamente avaliada e sob o fulcro do acontecimento oculto da história, a relação do homem consigo mesmo e o cuidado com o si-mesmo ocorre desde uma fuga da sua essência, visa a consolidação dessa evasão (o esquecimento do esquecimento), o que no fundo e desde fundo o da existência é fuga do ser.

A reinstalação do homem no sítio da dependência do ser - o *Da-sein*, como se indicará- mira a fuga do homem de sua própria essência e procura saná-la, mas de modo a perceber que a evasão não é simplesmente um fato histórico negativo, uma mera deficiência a ser corrigida. Ela é, antes, um fenômeno essencialmente positivo, uma vez que determina os passos da história até o tempo presente (HEIDEGGER, 1998, p. 137). Ora, enquanto sujeito, o homem quase não percebe que a condição para surgir como si mesmo se encontra na dependência do ser, mas essa atinência débil é tão antiga quanto a história da humanidade ocidental. Com efeito, ao longo das épocas, o homem não deixou, na sua liberdade, que a sua identidade fosse assinalada pela referência de *si mesmo* ao ser, que sua existência fosse atribuída ao ser. Mas a referência ao ser o constitui em todo o tempo, ao ponto de ser experimentada como dependência da qual não se dispensa. Contudo, essa referência se consumou no suceder de figuras da essência humana que, apesar das rupturas, conservam uma única destinação da metafísica, isto é, o sentido de realização de sua existência permanece o mesmo. Desde o início da história do Ocidente, o *animal rationale* define a sua essência, do homem grego à humanidade do domínio planetário por meio da técnica. A subjetividade não é senão a definição da essência do homem que se compreendeu segundo as possibilidades que herdou da metafísica e decidiu sua existência histórica ao longo dos últimos séculos. Porém, a conduzi-la e ao assumir grandiosamente a tarefa de fazê-lo somente por e a partir de si, o homem moderno permaneceu guiado por uma outra decisão prévia, a saber, que a essência humana pertence ao reino da *animalitas*. Esse posicionamento não se alterou essencialmente, se à animalidade do homem foi agregada a *ratio*, o *mens*, enquanto elemento distintivo e diferenciador do homem em relação às plantas e aos animais; mesmo que mais tarde ele se compreenda como sujeito, pessoa, espírito, conferindo a si uma dignidade da qual os demais viventes são incapazes. Em síntese, ele permaneceu preso às armadilhas da metafísica, a partir da qual foi possível

até hoje pensar o homem e, desse modo, menosprezou sua essência. A evasão, no final das contas, é uma adesão à longa história do esquecimento da referência essencial do homem ao ser, a história da determinação inumana (a partir da animalidade) do ser do homem, isto é, metafísica.

Desse modo, a recondução da essência do homem aos seus vínculos originários tem o sentido de uma virada ou reviravolta em relação à essência metafísica do homem. Nas palavras de »Brief« über den »Humanismus«, significa despertar a urgência de pensar o ser do homem para a partir de sua proveniência, o que justamente não é possível dentro dos horizontes da metafísica já que lhe permaneceu velada a referência do homem à verdade do ser. A recondução possui o caráter de abandono do âmbito da *animalitas*, para ingressar, de novo, no da *humanitas* (HEIDEGGER, 2004, p. 323), que é o âmbito histórico por excelência e, como tal, marcado por um grande e misterioso esquecimento do ser – deve-se entender aqui “do ser” como genitivo subjetivo, a manifestação do ser no mistério do seu retraimento. Esse reingresso não se instala, de modo algum, a partir de quaisquer posturas humanistas, que são também de procedência metafísica, mas na medida em que se salta na proveniência da essência do homem (HEIDEGGER, 2006 p. 48); conquanto se experimenta a origem essencial da identidade humana no pensamento, que do existir humano sempre se apropria, de um modo ou outro - mesmo no esquecimento do esquecimento, como mostra a fuga do homem de si mesmo quando se compreende como sujeito. E nessa experiência histórica de ser tomada, apropriada, a humanidade passa a saber de si como *necessariamente* pertencente ao ser, devedora de sua doação. Daí, se experimentada a indigência da indigência desde a sua proveniência, ela pode ser um caminho para um saber do dadivoso, misterioso, o único caminho de volta para origem, o qual talvez ainda seja o único possível nos tempos da máxima reificação do real e disponibilização dos entes para a exploração global. Porém, importa ressaltar que se trata de pensar a origem da identidade humana nos primórdios do ser, a partir da ação primordial do ser como doadora e apropriadora e, correlativamente, como gesto existencial de gratidão que devolve a existência humana ao ser (HEIDEGGER, 2018, p. 573)⁵, reconduzindo-a para pertencimento na dependência. No desdobrar da história e para que se dê a história, o homem é tomado pelo ser e sua essência se define pelo modo que se deixa ser tomado. Porém, a *humanitas* se faz presença no seu vigor se o homem é, no seu existir, permissão

5 O texto original, uma indicação de Heidegger a respeito de sua conhecida carta sobre o humanismo (»Brief« über de »Humanismus«), diz: “Das Verhältnis des Menschen und des Seyns is das Verhältnis im Seyn aus dem Seyn zm Seyn als dieser selber”. Numa livre tradução: a atinência da relação entre o homem e o ser é a atinência no ser, a partir do ser e para o ser como ele mesmo.

que consente que a origem seja o que ela é: pura e gratuita concessão, propiciação. Numa expressão simples e não menos enigmática: o deixar ser do ser, o *Sein-lassen des Seyns* (HEIDEGGER, 1997, p. 137). Esse deixar não é inatismo, mas, enquanto decisão do homem de ser apropriado, uma práxis histórica pela qual a essência humana se define. O deixar e esta definição, quando originários, porém, se dão na con-sonância e na mesma entonação com o modo do ser vigorar como o abismo de possibilidades infinitas de ser, de doação de sentidos de ser do ente na sua totalidade. Identidade humana é ressonância, uma vez que existência humana é lugar de vibração da doação do ser. Por meio dela, o ente no seu todo é conduzido a aparecer e vibrar segundo um sentido de ser. Quanto mais cristalino e límpido é o existir histórico dos homens para a ressonância da doação do ser, tanto mais será originária a identidade humana.

Tudo isso nos leva a suspeitar que a experiência primordial da identidade humana, enquanto vinculada ao ser numa referência de dependência, é de agradecimento. Há muito que não sabemos o que seja a concessão que brota do ser ou, melhor, do ser mesmo como gratuita concessão. Somos inexperientes para pensá-la e dizê-la numa palavra pensante que seja obediência ao ser, isto é, palavra nascida da ausculta do seu mistério e que, na perscrutação de silente ausculta, pronuncia-se como existência translúcida para a doação que a nós e tudo mais propicia ser. Nossa existência e o nosso mundo pouco fala do vigor da presença de tudo que é, que se doa silenciosamente em cada ente, por mais inútil que seja. Pois tudo se tornou subjetivo, isto é, passou a ser posto por nós e para nós e em base de nosso ser (consciência), de nossas forças representacionais do viver humano. A referência com o ser se deslocou para o plano das relações do sujeito com os objetos. Existimos em favor de nós, mas no sentido de sermos fundamento de todo ente, para que no fim tudo esteja a serviço de nós e a nosso dispor. Não existimos em favor de nosso si-mesmo e, desligados da verdade do ser, somos contra nós. Pois para sermos a favor de nossa essência originária seria preciso romper com o autorreferenciamento, para nos pormos na referência que depende do mistério abissal que doa possibilidades de ser. Como a subjetividade não é capaz de fazê-lo, o homem moderno entre em cena na história apenas como aquele que assegura a si e tudo mais. Sua identidade é, desde então e até hoje, o “empreendimento de sua segurança” (HEIDEGGER, 1997, p. 136; 2010, p. 124). Por isso, somos livres para cada qual só depender de si mesmo. Somos dependentes do ente que cada um é, assim, dos preceitos de nossas consciências, da razão e, decadentemente, de nossas vivências particulares-subjetivas, mas não do ser no mistério de sua concessão e propiciação. Essa é a condição de nossa liberdade, desde que somos sujeitos: livres para assegurar que tudo seja por nós e para nós. Na época da total asseguuração por meio da técnica, somos ab-

sorvidos nessa asseguaração. Tornamo-nos dela escravos, na medida em que a liberdade para assegurar se torna o sentido de nossa existência histórica. Asseguaração, assim, é o que conduz a experiência histórica de sermos nós mesmos. Na verdade, aquilo que nos leva para a evasão de nossa essência. Pois ela nos fixa na autorreferenciação que se retroalimenta como vontade de vontade de poder, como ímpeto de poder que quer ser sempre mais poderoso na disposição de si e de tudo mais. No fim, a subjetividade aniquila o poder de ser nós mesmos, ela encaminha toda forma de poder a viver da sua não-essência, uma vez que, enquanto concreção dessa vontade, ela já não conhece nenhuma doação de possibilidade de ser que não venha dela mesma. O poder de toda possibilidade de ser, que como origem vigora como doação e princípio de favorecimento, vela-se totalmente. Nesse sentido, são programáticas as palavras a seguir:

O objeto é que há de mais subjetivo, aquilo que depende propriamente e apenas do sujeito.

Mas o “sujeito” não é o “o homem”, na medida em que a subjetividade esgota a essência do homem ou mesmo emerge na origem da essência. Se o objeto depende do sujeito, daí não segue que o ente depende do homem.

As coisas podem ser diferentes.

O fato do homem de-pender em essência do seer (*Sein*), por mais que seria preciso determinar pela primeira vez por si mesmo o termo de-pender. O homem é apropriado pelo acontecimento apropriativo (*im Ereignis*) para a verdade do ser (*Wahrheit des Seins*) (HEIDEGGER, 2009, p. 200; 2013, p. 200).

Disso tudo resulta que não se pergunta, portanto, pela dependência da identidade humana em relação a ente algum. Nem mesmo em relação do homem consigo. Identidade, portanto, não é aqui determinada egoicamente. Toda determinação do homem a partir da relação com o ente na totalidade, no qual o ente homem está incluso, é antropomórfica (HEIDEGGER, 1997, p. 137, 153), isto é fundada no (auto)posicionamento do homem em meio ao todo e, sobretudo, como um ente entre os demais, porém com o distintivo da racionalidade. É fruto dos desdobramentos históricos do *animal rationale*, como o vivente que pensa. O fruto do maduro dessa decisão antropomórfica a respeito da identidade humana é o pôr-se em meio ao ente como fundamento inabalável e certeza absoluta da moderna subjetividade. Desse autoposicionamento se deriva e define toda relação com o ser, mas sempre no horizonte da entidade do ente. Como tal, essa determinação também comporta sempre uma referência a si. Contudo, o si-mesmo não é nenhuma retrorreferência do ego a si (HEIDEGGER, 1997, p. 138), porque a identidade humana é determinada pela

dependência ao ser mesmo enquanto princípio de favorecimento da identidade humana e não a partir das relações e comportamentos a um ente qualquer. Essas relações e comportamentos subjetivos em direção ao ente, nas quais opera a retrorreferência do ego como o dado certo de uma autopresença e, assim, como evidência do fundamento da certeza do (auto)conhecimento, já pressuporiam uma definição do modo como nos referenciamos e nos atribuímos ao ser. Desse modo, ser si-mesmo, então, não é a evidência do *ego cogito* que volta necessariamente sobre ele mesmo em toda forma de pensar/representar; não é o “*que sou*” que se determina desde o conhecimento de si que Descartes (1999, p. 262) reconhece estar presente de maneira incontestável nas modalidades de *cogitare*: no duvidar, no conceber, no inteligir, no afirmar e no negar, no querer e não querer, no sentir. De igual modo, não é a inteireza e unidade do eu que permanece idêntico a si na multiplicidade e inconstâncias dos fluxos de vividos em direção aos objetos intencionais. Em síntese, não é nenhuma maneira de ter certeza de si e, correlativamente, nenhuma forma de se assegurar previamente de si e de tudo mais.

Na recusa da antropomorfização do si-mesmo, porém, não se recusa a possibilidade de concepção originária da identidade humana, mas tão somente a inversão dos “fatos” que conduz à prioridade do ego. Ora, ao pensá-la desde a subjetividade já se esqueceu de onde e como ela brotou, como foi propiciada pelo ser, bem como quais decisões da parte do homem foram exigidas para a consumação dessa propiciação. Em suma, nem se percebe que, a partir da subjetividade, já se exauriu todo o envio histórico de determinação de nós mesmos como animais racionais. Desse modo, é importante afastar o significado de dependência do léxico das patologias dos sujeitos individuais e coletividades adoecidos no estatuto autônomo de seu ser e de todas as formas de deturpação da liberdade humana. Dessa feita, sob o título da dependência não são inqueridos tipos de subjetividades cuja vontade, como para utilizar livremente uma expressão cara a Kant (2003), sendo vontade de um ser racional, estariam patologicamente afetadas, por não saberem se submeterem ao “tu deves” posto pelo sujeito mesmo como condição positiva de sua liberdade; para ele, o sujeito no uso de sua sã racionalidade, no fim, ao submeter-se ao “tu deve”, obedece somente a si. Ou de subjetividades, no uso igualmente livre da aguda crítica de Nietzsche (2008), que foram dominadas pelo instinto de rebanho, pelo qual os homens medíocres e menos fortes, os malsucedidos na luta da vida, fazem-se objetos de outros homens e celebram essa subjugação com valores derrocados. Em suma, em torno do tema da dependência não está em questão a liberdade enquanto autodeterminação do sujeito – que conduz considerar o si-mesmo enquanto “já presente à vista (a saber, como o racional, o que representa e produz o ente)” (HEIDEGGER, 1997, p. 140; 2010, p. 128). Nem mesmo

os possíveis desvios da liberdade no horizonte dessa concepção e outras concepções metafísicas. Se sob o foco da dependência, o tema da liberdade está em questão, ela estaria noutra direção radicalmente diversa, aquela que surge e se mantém no pertencimento ao princípio de favorecimento da identidade humana, em síntese, a “liberdade que só é fundada pela referência ao ser” (HEIDEGGER, 1997, p. 139; 2010, p. 128). Com essa liberdade originária, contudo, pergunta-se pela dependente identidade humana situada no princípio vinculante que, por ser a vigência de um favorecimento da essência histórica da existência humana, liberta o homem para si mesmo. Esse pertencer na dependência, na citação acima, é dito resumidamente na expressão: *im Ereignis*. A questão de como permanecer e persistir nesse “*im*”, “*no*”, o sítio primordial da identidade humana, o modo próprio de nele fazer morada, a ele destinar-se e atribuir-se à doação que nesse horizonte nos concede sermos humanos de modo próprio, é a questão essencial da dependência humana ao ser. A questão da liberdade *essencial* do homem! Não a sua denegação. Essencial, porém, diz: a experiência fundamental da identidade humana é (deixar) ser tomada, apropriada pelo *Ereignis*, pelo dar-se primordial do favorecimento do ser enquanto a sua vigência principiadora.

Nesse sentido, a questão central da liberdade é a dependência numa referência ao mistério do ser. De outro modo, é o uso que o ser faz do homem na sua existência histórica. O ser se serve do homem. De que modalidade é esse uso? E a pergunta mais usual: para que está orientada essa serventia? Certo, todo uso possui um para-quê. Porém, esse último está em função da modalidade de uso, a qual é definida pela essência mesma do uso e daquilo que está em jogo na referência entre o usador e o usado. O sentido do uso se define, desde o princípio, em consonância com o modo de ser daqueles que estão envolvidos em relações de uso. Não é permitido absolutizar o para-quê no plano de relações em que o sentido de uso foi restrito ao único de instrumentalização. Ao contrário, o sentido do uso em questão é o da apropriação, o tomar posse do próprio daquele que usa e do usado. A atividade de favorecer toma posse daquilo que favorece. Propiciando, o ser toma posse do homem. Esse tomar posse significa doar a possibilidade de ser o que o homem é, isto é, conceder o seu próprio. De outro modo, o sentido da posse é o da liberdade originária. No uso que faz do homem, o ser liberta o homem para sua identidade segundo as leis da concessão histórica da sua essência. Nisso, igualmente, o para-quê se define. O uso do homem pelo ser – o que pode ser pensando também na contramão do uso do ser pelo homem – tem a função de liberar o homem para si mesmo. O uso é recíproco. E desse modo, o homem deve também usar do ser para permitir que o ser se libere para si mesmo, isto é, para o seu retraimento – e nessa direção a tomada de posse do próprio

encaminha-se para uma desapropriação, já que é o próprio do ser vigorar no movimento de retirada, de revelação de sua reclusão. Admitindo ser usado, então, o homem permite que o ser vigore como mistério, a doação de uma reclusão. Ele o faz pelo pensamento. Mas o antes de doar, o pensamento carece receber, precisa tomar posse daquilo que lhe doado. Não há pensamento originário que não receba do pensado aquilo que deve ser pensado, mesmo que seja o nada; pensar é ser tomado pelo ser, quando em questão está a sua vigência. No entanto, essa tomada de posse pelo ser é vigorar possuído no uso que desapodera. No caso do homem, para que ele possa existir no vigor do deixar o ser vigorar enquanto ele mesmo: para o ser humano, o uso não vai nada além de ser si mesmo. Igualmente, não se apodera do ser como ente, mas para deixar sê-lo o que é, isto é, vigore no seu mistério. Pelo uso, o ser permanece o mesmo, na radical diferença em relação a todo e qualquer ente. Então, o para-quê não extravasa para além do usar mesmo. Nesse uso que (des)apodera não há um fim da instrumentalização do ser da parte do homem e vice-versa. Dizemos desse tipo uso um fim que é em si mesmo, um uso que não tem um porquê senão si mesmo. Na verdade, o para-quê é um porquê e, como tal, no uso impera numa mútua referência de fundação. O sentido de uso como (des)apropriação diz fundar. Por que o ser usa a existência histórica do homem? Para viger em si mesmo, para que o ser possa vigorar na sua presença misteriosa. O uso funda o ser como fundo sem fundo de toda a história. No pertencimento a esse uso, o homem deixa ser fundado, isto é, emerge como o ente que tem uma propriedade única e sem par: deixar o ser vigorar em si e para si. Assim, ele assenta a sua existência no acontecer da história, ofertando ao ser sua existência como o espaço e o tempo de sua ocultação. O uso, no fim, tem a serventia de um único porquê: para que cada qual, o ser e o homem, venham a vigorar como si mesmos num evento de diferenciação e identificação. O homem ganha a sua identidade conquanto deixa o ser partir, despedir, abismar-se; enquanto se recusa a retê-lo. Esse ganho, porém, é tarefa histórica. É permissão e insistência de pertencer ao acontecer do qual depende para ser si mesmo.

Em síntese, o uso é fundação. Na sua reciprocidade, é e uma retrofundação, retrorreferência do usador e usado numa intimidade conflituosa. A intimidade do uso funda a ambos, porém, na medida que ela mesma possibilita a diferenciação do ser a respeito do homem e a identidade do homem na referência ao ser. Defronte dessa conclusão, agora, pode-se ouvir, na sua inteireza, a frase que intitula essa seção ou segunda tentativa de ouvir o título. “Quem é o homem? Aquele que é usado pelo seer (*Seyn*) para a suportação da essenciação da verdade do seer (*Seyn*)” (HEIDEGGER, 2003, p. 195; 2015, p. 310). Grosso modo, a essenciação da verdade do ser são os desdobramentos das junções e conjunções

pelas quais o ser se libera como clareira de sua própria ocultação. Essa ocultação não é meramente dissimulação nem cerramento de si no imperscrutável, mas sim o adensamento de sua presença. É o modo dele iluminar seu vigor, de se mostrar na presença como atividade pura de vigência. O dar-se da verdade do ser, então, cria um clarão, uma clareira, um livre que liberta o retraimento. Mas também, liberta os entes. Clareia pode ser indicada, em alemão, com a partícula *Da-*, o aqui-agora originário do ser. Desde os primórdios do Ocidente, o ser é essa clareira que o todo e a cada ente deixa vir à luz no seu ser. É a vastidão, a imensidão e profundidade de um claro que deixa brotar todas as possibilidades de ser, o ente no seu todo. No fim da história da Ocidente enquanto metafísica, tempos em que a presença é reduzida à mera efetividade do estar-diante do objeto e, depois, do estar-disposto-para o uso dos dispositivos técnico-instrumentais, o ser é o esquecimento de total abandono. Isto é, a clareira da extrema densificação de sua misteriosa presença. Em todo caso, primeiramente, a clareia provém do ser e vigora para o ser. Se assinalarmos esse modo misterioso do ser viger com a forma arcaica da palavra alemã “ser”, *Seyn*, como faz Heidegger para indica-lo na sua vigência a partir de um retraimento, para tentar dizer o doar, o favorecer de inesgotáveis possibilidades de ser do ente, então, podemos dar por sinônimos a clareira da auto-ocultação e a expressão *Da-Seyn*. Com essa expressão, nomeia-se um fundo propiciador, vasto e imenso, cuja essencialização como fundamento pertence ao princípio mesmo da história como sendo o modo mais enigmático do ser vigorar (HEIDEGGER, 2009, p. 203).

O homem como lugar intermediário da manifestação do ser dos entes é *Da-sein*. A sua existência é também clarão que deixa ser o ente, mas enquanto é sustentador do oculto e arcaico *Da-Seyn*. Referenciado e ligado essencialmente ao *Da-Seyn* primordial, no uso, está o homem a cumprir o sentido de sua existência histórica. Essa ligação doa a identidade ao homem, à mediada que situa o *Da-sein* no *Da-Seyn*, isto é, assenta-o no solo da ocultação e retraimento do ser, no fundamento abissal. Desse modo, *Da-Seyn* diz respeito também ao homem, mas enquanto (des)apropriado pelo ser em sua estrutura fundamental (*Da-sein*), o que não é nada automático. Refere-se ao homem somente no tempo em que o acontecer do *Seyn* ressoa na existência humana e a impacta a abrir desde e para esse acontecimento: *Da-sein* enquanto *Da-seyn*⁶. Desse modo, o *Da-seyn* (des)apropriado de-

⁶ Dito de modo sintético, com Heidegger (2009, p. 207; 213, p. 206): “*Das Da-seyn »ist« die Kehre*”, “o seer-aí ‘é’ a viragem”. De outro modo, essa afirmação diz que, enquanto *Da-seyn*, a estrutura fundamental do ser do homem (*Da-sein*) está totalmente afetada e afinada pelo mistério do ser, precisamente, pela vigência do ser como o acontecer da sua abertura e clareira que se revela, paulatinamente, ela mesma, como o revirar, a retorcida, a transversão (*Werwindung*) dele mesmo para o seu ocultamento. Desse modo, o ser se mostra

fine histórico-essencialmente a essência e a identidade humanas. Essa definição, porém, não é conceituação em termos lógicos, mas a concreção da existência de um ente singularíssimo perante os demais: aquele cujo porquê é vigorar para a suportação da clareira do ser, tal como é afirmado acima ao determinar que o para-quê do homem consiste em ser usado pelo ser. A identidade do homem se encontra em ser a abertura que preserva a clareira da auto-ocultação. Suportar, porém, não é resistência, não é resiliência nem fixidez. É preservar e guardar, o que é possível enquanto deixar o suportado viger na abertura de seu retraimento. Então, suportar é, antes, surgir insistentemente a partir de uma abertura, posicionar em meio aos entes não como um a mais entre eles, mas como aquele que é o *médium* pelo quais eles são liberados para a vir à luz no seu ser, porém, desde o clarão primordial do *Seyn* de cuja abertura a existência humana é mediadora. Assim, suportar é expor a abertura da existência numa posição de favorecimento de manifestação dos entes no seu ser e persistir nessa exposição. Em relação aos entes, o para-quê dos homens é também de favorecimento, deixar-ser sem fim algum senão que os entes sejam, o que é possível na dependência à aberta primordial da ocultação do ser. Como suporte dessa ocultação, a identidade do homem se encontra no intermédio e só tem a incumbência de preservar claro o mistério do ser no seu retraimento, mas igualmente no seio da aberta do *Seyn* salvaguardar todos os entes. O homem, porém, pode cumprir historicamente essa tarefa se decide permanecer aderido ao ser, se o *Da-sein* for a insistência de pertencer ao *Da-Seyn* primordial, isto é, deixar ser apropriado, tomado em toda a sua abertura pelo ser que, retraindo-se, tira-lhe toda a possibilidade de dominar. Conquista sua identidade, portanto, quando a existência vigora como a abertura que é, porém, a partir do seu íntimo (que não é nada de interno, fechado e subjetivamente privativo, mas que já é abertura desde a sua proveniência, a saber, o clarão da verdade do ser). Então, a identidade humana é ato de entrega da existência ao que a favorece e, por meio dessa oferta, ser o canal de

como traspassamento da e na história da metafísica – ao longo da qual é predominante a claridade e o surgimento – que a supera e a conduz a outro principiariar, na medida em que se aprofunda e se dirige ao fundo de sua ocultação, escuridão. Essa reversão, então, é o acontecimento do abissal do ser enquanto princípio, o dar-se e a revelação do fundo/fundamento abissal da metafísica, que permite outro início da história. Como se evidenciará, somente se o homem se liga, perfaz-se intimamente atado a esse acontecimento por meio da entrega de sua existência à verdade do ser, em resumo, no pertencimento do *Da-sein* ao ser/*Seyn* por meio da correspondência do primeiro ao último, emerge a existência histórica dos homens a partir daquilo que lhe é mais próprio: ser a abertura que acena o mistério, a palavra ek-sistencial que indica e guarda esse retraimento do ser no seu abissal. Dá-se, nessa correspondência, a identidade humana; principia-se também ela: retorce-se e encontra fundamento na clareira para a ocultação do ser. Portanto, funda-se no nada que (des)apropria. Do nada, então, também emerge a propriedade da existência humana como a abertura que, sendo o médium do desvelamento, deixa ser todos os entes. Por isso, não basta unicamente que o homem insista em ser o que ele propriamente é, segundo a sua estrutura fundamental, isto é, *Da-sein*. Ele tem também tem que se constituir ou, melhor, deixar ser constituído como *Da-seyn*.

aparecimento de tudo mais no mundo histórico. Numa palavra, é realizar de modo originário a dependência essencial do homem ao ser na disposição de pertencer à sua aberta. Identidade, vista sob a ótica do acontecimento ou *Ereignis*, é a estrutura fundamental e profunda do homem, o *Da-sein* (a insistência de ser o espaço-tempo de manifestação dos entes), porém, conduzida ao seu fundamento originário, o *Da-Seyn*.

“Não mais de modo moderno: sujeito-objeto, mas ser-aí (*Da-sein*) – seer (*Seyn*)”

Quem é o homem? A resposta a que chegamos é, na verdade, um deslocamento radical da questão, passível de ser traduzido do seguinte modo: “não mais de modo moderno: sujeito-objeto, mas ser-aí (*Da-sein*) – seer (*Seyn*)” (HEIDEGGER, 1997, p. 136; 2010, p. 124). A resposta não é apenas negativa. Como tal, ela diz que somos, na época histórica presente, na libertação da figura histórica da subjetividade, desatamento ainda em curso por tempo indeterminável. No entanto, a resposta, para consumir-se, necessita ser o atamento da liberdade o ato e decisão de vincular-se ao acontecimento da verdade do *Seyn*. Enfim, liberdade do ser-sujeito para liberar-nos para o ser, o que nos transforma em *Da-sein*. Nesse deslocamento, a identidade humana se repropõe na sua origem. Para tanto, necessita ser pensada e experimentada a partir da diferença radical. Na primeira situação, sujeito-objeto, estabelece-se uma relação entre entes; na segunda, vigora uma referência essencial. Aquilo que há entre sujeito e objeto é apenas a diferença ôntica, o que pressupõe o comum, uma genérica determinação da entidade (em Descartes, por exemplo, como *res*), para poder estabelecer posteriormente o que define o específico. Sob a base do comum, na verdade, pensamos a especificidade do diverso, não a identidade na sua radicalidade. Por isso, toda luta em favor da diversidade é, no fundo, contra a igualação no comum.

Contudo, entre as relações com ente e a referência ao ser, insere-se o fosso da diferença entre qualquer ente e outro ente, mas sobretudo entre o ente e o ser. A partir do *Ereignis*, esse fosso vigora com o fundo que se retira e se despede de toda entidade. Imerso nesse fundo/fundamento, porém, estão todas coisas, entes. Ele é a identidade de tudo que é, à medida que cada coisa que possa ser assinalada com o “é”, o estar aí presente, sem que nenhuma presença ôntica o defina. O ser, nesse fundo, permanece o mesmo em todo e qualquer ente, por mais diverso que este seja no seu modo de ser, nas suas propriedades particulares. Ser fundo de um fundamento abissal, então, traduz a identidade do *Seyn*. Porém, identidade que pertence a ele mesmo, define-o ser no seu mistério, justamente

enquanto a sua presença é o abrir o clarão de seu ocultamento. Então, a essencialização do fosso/fundamento abissal, na sua imensidão, vastidão e profundidade, envolve todos os entes. Ele mesmo, entretanto, nada é (enquanto ente), só luta para abrir sua presença e fazê-la vigorar no modo de ausentar-se, ocultar-se, enfim, diferenciar-se. O ser é sempre o mesmo, idêntico em todos os entes, porque ele mesmo é a ruptura do fosso da diferença entre ser e os entes que dele saltam para se fazerem presentes no mundo. Para que tal envolvimento no nada se consume e o ser ganhe sua identidade na luta por diferenciar-se, necessita-se do homem. O ser depende do homem como o *médium* desse abarcamento. O ser apela que o homem pertença de modo privilegiado⁷ nesse envolvimento, isto é, mantendo aberto o mundo histórico como horizonte de aparecimento do ente no seu todo; requer nessa mesma solicitação que ele também seja o intermédio, o *ductus* entre o ser e o ente. E o homem corresponde por meio da abertura, da sustentação mediante o *ek* da sua existência. Essa sua abertura depende da aberta do *Seyn* e, igualmente, do modo pelo qual o homem suporta essa dependência, realizando-a historicamente. A resposta do homem, portanto, é de dupla face: in-sistência na aberta do ser, mas também ek-sistência em meio ao ente. Suporta a abertura do ser e também a manifestação do ente no mundo, na palavra unitária do acontecimento da fundação. Importante que só nessa referência fundante e de suportabilidade o homem encontra sua identidade, que já não é mais a especificação de si em relação a outro ente, humano ou inumano. Nessa referência, que se consuma na resposta e correspondência do homem, a fundação diz também apropriação da existência humana pelo ser, guiando-o historicamente na constituição de sua identidade.

A noção de diverso, então, é pobre para dizer a identidade humana, que surge da

⁷ Privilégio que não se caracteriza e nem se funda em prerrogativa alguma, nem mesmo a de ter uma propriedade pela qual o homem poderia ser caracterizado como ente superior aos demais, isto é, a razão. Não se trata, portanto, de nenhum pressuposto metafísico de superioridade da condição humana, que permitiria a hierarquização e submissão dos entes infra-humanos ao ser humano. É, antes, o privilégio de ser tomado pelo ser, usado para o acontecimento da essencialização de sua verdade na histórica e como história. Por graça desse uso, só o homem é capaz de dizer o mistério do ser na e partir de sua existência histórica, à medida que o busca. Buscando-o, guarda-o e o protege. Ser o humano de cada época significa a permissão, especial concessão de cuidar do ser, e isto enquanto o traço fundamental da existência, do *Da-sein* (HEIDEGGER, 2003, p. 17). Se tal privilégio responde pela história, isto é, concria-a na correspondência à doação da retração do ser, ele precisa ser entendido antes de mais nada como *tarifa* de fundação do espaço-tempo, onde e durante o qual o mistério é dito in-sistente e ek-sistencialmente na linguagem que o mostra e o preserva na sua profundidade abissal. No final, o privilégio advindo da outorga de uma singular tarefa não desobriga, mas obriga de modo essencial à dependência com a fonte da outorga, isto é, da doação da possibilidade do homem ser ele mesmo. Pois o compromete na intimidade e inteireza da abertura de sua existência. Uma obrigação que pode ser sentida e pressentida no pensamento por meio de uma indignância, da experiência de um pensar que sofre a doação da recusa do ser. No entanto, esse é o princípio da conquista da identidade humana.

luta de existir de modo todo particular no seio da aberta, no núcleo do envolvimento – na verdade é uma noção útil para fazer o homem rico, garboso de suas características particulares, mas pobre de si mesmo, de sua essência desde uma diferença radical. O estado de coisas exige uma diferença ontológica, pensada desde o dar-se da origem de tudo que é, com cuja medida se que pode medir o ser do humano, considerar a sua identidade. Esta aparece apenas no confronto com o ser e em favor do ser. A luta pela identidade não é, pois, de diversificar-se, ganhar e preservar características e notas particulares, mas sim de favorecimento do ser no acontecimento da sua diferenciação. É, então, luta para dar ao ser o tempo-espaço de seu retraimento, gerador de um uma nada de profundidade abissal. Não é a identidade, portanto, a medida estabelecida pela especificação no interior de uma medida prévia e genérica, aliás, que é sempre retirada do ente e em favor da determinação do ente no seu todo. Para conquistar a sua identidade, o homem precisa se medir não com ente, mas com o ser. Nisso, nada resta com que se comparar, para dessa comparação tirar e medir o seu próprio, portanto, diversificar. Se resta, permanece tão só o nada, como profundidade de uma vastidão que tudo abarca. Nela o homem assenta a sua existência, para ser o que é, *Da-sein*. Isso quer dizer que a identidade humana, originariamente, tem a ver com a essência de sua existência que é insistir em fundar o *ex (ek)* de sua existência, porém, como um afundar e aprofundá-lo na aberta nadificante do mistério. Esse nada não é ente qualquer e nada tem de ôntico. Então, a insistência de se fundar *no que* se retrai, cuja verdade desse “no que” é a luta por diferenciar-se por meio do retirar-se e ocultar-se, tira do homem todo ente e entidade como medida e critério para a definição de sua entidade. É essencialmente desapropriante. Só deixa a possibilidade de ser e deixar-ser, ser favorecido e favorecer como leis sagradas pelo qual se pode se inserir insistentemente no aberto, do nada que propicia a presença dos entes. Identidade como dependência e pertencimento: a pobreza originária que só tem como posse o deixar-ser, o permitir vigorar, sobretudo, o mistério do que vige como o nada e, no entanto, a partir dessa vigência, essencializa como o princípio que tudo propicia. Daí não mais sujeito-objeto, mas sim luta por ser o lugar temporal da inexorável fundação, o *Da-sein*, na referência de dependência e pertencimento ao mistério do *Seyn*.

Palavras finais, a partir do vocabulário do *Ereignis* ou dos diversos modos de dizê-lo

Ser é principiar. Há muito se diz do ser princípio (*Anfang*). A palavra *Anfang* pro-

vém, no antigo alemão, do verbo *anfahen*, dar início, começar, incoar, encetar. Corresponde ao verbo latino *incipio*, *-ere*. O ser principia-se no começo, que é o momento inicial de seu pôr-se em obra. Porém, deixa-se plenamente reconhecer não no início, mas nos desdobramentos da história de que dá origem. Pois ao longo de toda ela, revela-se na sua força criadora, iniciativa. Por essa razão, “o ser não começa e não termina, ele também não permanece ‘ininterruptamente’ na duração do ente. O ser inicia-se e isso essencialmente: ele é o início apropriador (*eigenende Anfang*)” (HEIDEGGER, 2009, p. 147; 2013, p. 149). O ser precisa ser tomado antes como o princípio que se principia, está continuamente a pôr-se em obra no seu ato de principiar, o quer dizer que ser nomeia o acontecer de seu próprio acontecimento (*Ereignis*), a iniciação do iniciatório. Princípio: o dar-se de si como incoação. Principiando, então, ele toma posse de si, isto é, de sua verdade, revelando-a. A história é, então, na sua origem enigmática e esquecida, o acontecer da verdade do ser.

Acontecimento do próprio não diz isolamento em si. Ademais, o ser vigora em cada coisa que há, no dar-se do que é. Ser diz também reciprocidade ao ente, acontece numa referência essencial e mútua com o ente no seu todo. Porém, não se prende, atrela a ente algum, a não ser no próprio nada (o nada principiator, *anfänglicher Nichts*). Por uma simples razão: o ente no seu todo é levante (*Aufgang*), elevação que o faz surgir e permanecer no seu surgimento, pelo qual aparece historicamente. Parece que só o ente seja presença, sobretudo para a visão do homem histórico que se tornou desacostumada à claridade do oculto. Para deixa-lo surgir, portanto, o ser necessita reter-se no oculto. Em outras palavras, despede-se do ente e, ao contrário desse, vigora ao modo de ocaso, declínio (*Untergang*). A história da revelação da verdade do ser é, no seu núcleo misterioso, do seu tramontar, isto é, do escondimento da luz de sua verdade. Que o ser se apague no seu brilho, porém, não implica que desapareça, mas sim que ele diferencie do ser como *Seyn*, alcance sua vigência arcaica. Em síntese, ele se esmaece. Porém, esse esmaecimento, o brilho tênue da luz de sua verdade por graça do (auto)escondimento, faz com que essa verdade vigore como sendo a clareira do retraimento do *Seyn* em todo principiar. Então, com o auto-ocultar-se, abre-se um clarão fundo, profundo, misteriosamente abissal na sua vastidão omniabrangente, capaz de trazer o levante do ente para o seio da incoação do ser (*Seyn*). É desse modo que o ser emerge, precisamente, como a clareira de sua ocultação, porém, diferenciando-se do ente e da entidade que emerge no seio de seu aberto. É ao ganhar a si como na vigência de clareira que preserva o ocultamento e aparece na forma de um ocaso, cada vez mais denso ao longo da história de seu acontecimento, que o *Seyn* toma posse de seu próprio (*Eigen*). Esse é o mais originário e enigmático do acontecer. Em alemão, um caráter originário se acentua com a partícula *er-*, uma variação da partícula

ur-, tal como em *Ursprung*, o salto (*Sprung*) originário que faz algo surgir em si, principiar, portanto, origem. Assim, *Ereignis* é, essencialmente, *Er-ignis*, *Er-ignum*, o surgimento da clareira da auto-ocultação como a sua propriedade originária.

É enquanto *Er-ignis* que o ser propriamente principia o ente. Pondo-se em obra, também cria as bases históricas da verdade para o ente o surgir. Sem a *Er-ignum* não se elevaria o homem e nenhum dos entes. Ao fundar essa base histórica, o ser no seu mistério conquista a sua identidade enquanto a clareira mais vasta, mais profunda e mais originária. A questão do ser e a da sua identidade é a da fundação da sua clareira de auto-ocultamento como o próprio de sua essencialização histórica, doando-se como a base de aparecimento do ente no seu todo. No entanto, para fundá-la, o ser necessita de tempo-espaco, que o homem pode dar-lhe por ser o único ente propriamente histórico. Para consumir a realização de sua identidade, à medida que funda as bases históricas de manifestação do ente no seu todo, usa a abertura da existência humana. O uso, porém, pressupõe a entrega da clareira ao homem. A entrega é tarefa de sustentá-la na sustentação que a deixa ser tão larga, tão funda quanto é, isto é, originariamente. Mas a sustentação é possível porque o *Seyn* transmite ao homem o que lhe é mais próprio, mais íntimo. Essa obra de principiar-se que se faz entrega, segundo o vocabulário do *Ereignis*, diz-se *Übereignung*. “Ela é a apropriação em meio ao acontecimento sob o modo segundo o qual o acontecimento (*Ereignis*) se essência como o entre do tempo-espaco” (HEIDEGGER, 2009, p. 150; 2013, p. 152; tradução levemente modificada). Somente nessa dicção do ser no modo de uma entrega de seu íntimo mistério e tomada de posse da existência do homem, acontece o *Da-Seyn*. Porém, não acontece somente o *Da-Seyn* enquanto a aberta da revelação do ser como ocultamento. Concomitantemente, começa a acontecer a identidade humana como instauração da abertura ek-sistencial para o ocaso do ser. De outro modo, começa a história em outro princípio, num jogo de confrontação e superação da metafísica (primeiro princípio). Trata-se, então, de outro envio da história. Pois ao longo do primeiro princípio homem pode apenas se realizar como *animal rationale*. Para tanto, necessita-se que o homem sofra a urgência da correspondência ao acontecimento do *Da-Seyn*. Ele o faz conquanto se deixe impactar pela transmissão apropriativa. Estremecido pelo impacto, recue-se diante de toda a maquinação e ligação quase exclusiva com o ente. Desse modo, afina sua existência com o declínio do ser, num movimento de reverberação, de abri-la desde o ressoo e para o ressoo do acontecimento – a emergência do *Da-sein* enquanto *Da-seyn*. Então, contendo-se de toda forma de maquinação, pressentirá que, no esquecimento do ser, vigora uma presença misteriosa. Nessa afinação, poderá saber profundezas do nada. Mas isso é apenas um começo de uma longa história de transformação da essência humana.

O curso dessa longa história dependerá de como o homem se dedicará sua existência à entrega pelo qual o ser transmite a ele o princípio de sua apropriação, mantendo-se na afinação decisiva para a constituição de sua identidade. Mas também pode ser que o homem moderno resista na apatia pela qual enrijece a abertura no esquecimento do esquecimento. Ou o homem – não em geral, mas como ser histórico – se retém no primeiro princípio e corre o risco de perder sua essência, ou se abre para o envio do outro princípio e aventura-se na tarefa de elevar a si e determinar a sua identidade a partir de uma unicidade com a essência/vigência histórica do ser, assentado-se no *Da-Seyn*. Na segunda decisão, a entrega (*Übereignung*) deve ser apropriada, assumida como um dom estranho, inusitado para quem está habituado a entregar-se somente a si e, a partir de si, dar-se todos os demais entes como objetos para o seu uso e domínio. De outro modo, deve ser a entrega do próprio do ser - a clareira de sua ocultação - recebida como um presente, um nada de ente, senão não se consuma a passagem para outro início da história ou outra história do principiar da qual o começo é apenas o encetamento e incitamento. Então, no final, tudo depende se o uso da essência humana pelo ser será tomado e experimentado como um favorecimento, uma apropriação para a conquista da própria identidade pela parte do homem. Não só “sentir-se” usado nesse uso, mas provocado a tomar posse desse uso para nele e a partir dele fazer uma história una com o ser. No vocabulário do *Ereignis*, isto se diz *Zu-eignung*. Somente agora a dicção do ser diz algo que toca muito mais à resposta humana, diz uma palavra que depende do homem, mas essa já é a silenciosa resposta de correspondência à dependência que o ser cria com a entrega de seu próprio, do mistério de sua vigência, como um ato de favorecimento. Ora, o que é dom, presente, favorecimento não se deixa ser apropriado senão em gesto de gratidão, agradecimento. Esse gesto cria uma referência do agraciado com aquele que doa, que é marcado por uma obrigação, como está preservado na língua portuguesa. Não uma obrigação pela força, mas de uma vinculação de correspondência ao agraciamento. No horizonte do acontecimento da história, esse vínculo é o esforço do homem de penetrar na referência com o mistério do ser e nele se manter, sustentando o espaço-tempo do ocaso do ser. É o seu gesto de gratidão, o único que toca ao homem, para que a referência *Seyn* e *Da-sein* seja de mútuo agraciamento. Esse gesto de gratidão, porém, mantém vigorosa a luta de ambos envolvidos nessa contenda de diferenciação. Desse modo, agradecendo, o homem deixa o ser brilhar e se ostentar na sua ocultação. Mas também ele se ganha. Do outro lado, o homem apropria historicamente de sua essência que é vinculação ao núcleo misterioso da história, a verdade do ser. Ser o *Dasein*, então é insistir em ser o tempo e o espaço, guardá-lo transparente e límpido ao longo da história, para que a clareira do ser, em sua vastidão e profundidade, seja preservada no seu mistério, na sua ocultação. Assim, o homem se

distingue de todos os demais entes. Dito de outro modo, elabora no suceder das épocas a sua identidade. “Essa distinção consiste no fato de que a essência do homem se encontra na insistência, como a qual ele assume a guarda e a vigília pelo ser-aí (*Dasein*) no interior do ente, isto é, unicamente nesse ente” (HEIDEGGER, 2009, p. 151; 2013, p. 154).

A identidade do homem como dependência, então, resume-se em três palavras essenciais: entrega (*Übereignung*), atribuição de si (*Zueignung*), insistência. Na primeira palavra, soa a doação de um dom que obriga. Na segunda, ressoa a recepção gratuita na decisão de pertencimento. Na terceira palavra, vibra a unidade entre dom e recepção, que dá sentido ao existir do homem em meio as coisas como o *médium* do aparecimento e presença delas. Por meio das três, tendo o homem como o médio do pronunciamento dessas palavras, vem à fala silente um mundo que sustenta as coisas, os entes, em cima e na superfície de um chão-abismo. Sobre o mesmo abismo estamos nós, com nossa existência, bem como a história. Por quê? Certamente, porque em todas as palavras vibra, como o primordial e insubstituível, o acontecimento do próprio (*Er-eignung*), a livre doação de um princípio que permite ser, liberta para ser. O princípio se retrai para que o apropriado se liberte; recusando-se, porém, também acontece o seu próprio. Tudo é, portanto, doação, apropriação. Nós homens, porém, temos a nós mesmos, na tarefa da liberdade que somos, a incumbência de velar pela retração da doação. No ocaso da história do ser, cada coisa, o homem, a liberdade e a dignidade humana, tudo poderá quiçá aparecer de novo sob o fundo oculto e silencioso do mistério inexorável da doação. É tempo propício para esse acontecimento. Porém, se outra vez formos capazes de vincularmo-nos ao acontecimento do próprio, do favorecimento puro e gratuito; se o deixarmos brilhar como o propiciar que se esquece em toda propiciação, ofertando a ele a nossa existência. E ainda, se no domínio do global e do controle total, nossa existência ainda for o sítio sagrado para a doação retraída, esquecida, que não quer nada, senão deixar ser. O paradoxo e o mistério de nossa identidade enquanto dependência e pertencimento na liberdade: a tomada da nossa existência histórica pelo nada do qual tudo surge e se eleva, isto é, pelo mistério do ser que, ao retirar-se e esconder, desapropria. Pois tira-nos todo poder e força que não sejam em favor e função da proteção, do abrigar, custodiar. Cuidar, porém, é deixar o cuidado vigorar no vigor da própria essência; é liberar para ser. E só permite, então, o poder (de) ser na possibilidade do agradecimento!

Referências

DESCARTES, R. **Meditações**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os pensadores)

KANT, I. **Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. Frankfurt: Shurkamp, 1976.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

HEIDEGGER, M. **Grundfragen der Philosophie**. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1992.

_____. **Besinnung**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1997.

_____. Identität und Differenz. *In*: HEIDEGGER, M. **Identität und Differenz**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2006. p. 27-84.

_____. **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2003.

_____. Brief über den Humanismus. *In*: HEIDEGGER, M. **Wegmarken**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004. p. 313-364.

_____. **Das Ereignis**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2009.

_____. **Meditação**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **O acontecimento apropriativo.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. **Contribuições à filosofia:** do acontecimento apropriador. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Veritas, 2015.

_____. **Zu Eigenen Veröffentlichungen.** Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2018.

LEÃO, E. C. **O último Heidegger.** *Ereignis* por Παρουσία Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

NIETZSCHE, F. **A vontade de poder.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

APONTAMENTOS PARA UMA HERMENÊUTICA DO ENVELHECIMENTO EM *SÔBOLOS RIOS QUE VÃO*, DE ANTÓNIO LOBO ANTUNES

NOTES FOR AN HERMENEUTICS OF AGING IN *SÔBOLOS RIOS QUE VÃO*,

BY ANTÓNIO LOBO ANTUNES

Helena Pinela¹

Resumo:

O presente estudo visa analisar o fenómeno do envelhecimento, no cruzamento dos discursos filosófico e literário. Partindo do pressuposto hermenêutico de P. Ricoeur segundo o qual a identidade pessoal se esboça narrativamente, procuraremos entrever ecos desta concepção na análise das figuras do envelhecimento na obra de António Lobo Antunes *Sôbolos Rios Que Vão* (2010). Aí, atentaremos no discurso sobre a doença, no seu duplo *corpus* físico-objetivo (dor) e simbólico-subjetivo (sofrimento), e como, a partir da sua própria narração, ela poderá ser pensada em termos de *concordância discordante* dando lugar a uma possível concepção de saúde compreendida como *equilíbrio*, e já não como *plenitude*. A proposta é irmanar os fenómenos do envelhecimento, identidade pessoal, corporeidade, doença e saúde enquanto várias faces de uma *síntese do heterogéneo*.

Palavras-chave:

Hermenêutica; Envelhecimento; Ricoeur; Lobo Antunes; Identidade Narrativa.

Abstract:

The present study aims to analyze the phenomenon of aging, at the intersection of philosophical and literary discourses. Starting from Paul Ricoeur's hermeneutic presupposition, according to which personal identity is outlined narratively, we will seek to glimpse echoes of this conception in the analysis of the figures of aging in the work of António Lobo Antunes *Sôbolos Rios Que Vão* (2010). There, we will pay attention to the discourse on the disease/illness, in its physical-objective (pain) and symbolic-subjective (suffering) double *corpus*, and how, from its own narration, it can be thought of in terms of *discordant agreement*, giving rise to a possible conception of health understood as *balance*, and no longer as *fullness*. The proposal is to unite the phenomena of ageing, personal identity, corporeality, illness and health as different faces of a synthesis of the heterogeneous.

Keywords:

Hermeneutics, Aging, Ricoeur, Lobo Antunes, Narrative Identity.

¹ Professora de Filosofia na Escola Secundária Avelar Brotero (Coimbra, Portugal). Mestre em Ensino de Filosofia, Mestre em Estudos Clássicos, Licenciada em Filosofia, todos pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Portugal. ORCID ID: 0000-0002-2369-7520; CIÊNCIA VITAE ID: 6A13-4EBC-BC2D, email: lenapinela@hotmail.com

I. Introdução

« ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχὴ » (HERACLITO, DK B 36 *apud* DIELS-KRANZ, 1956)

« Então compreendi como o Mondego uma melancolia custosa por exprimir-se, chamam àquilo rio e sobre ele vamos na esperança que na direção do mar. » (LOBO ANTUNES, 2010)

« E que curioso haver sido outro e depois outro e depois outro até ao homem de hoje, aos cinco, aos dezassete, aos quarenta. » (LOBO ANTUNES, 2010)

« Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli. Sous la mémoire et l'oubli, la vie. Mais écrire la vie est une autre histoire. Inachèvement. » (RICOEUR, 2000)

Seja na sua dimensão de infinitude (de projeto, de realização, numa palavra, de felicidade) ou na sua dimensão de finitude (de *ser-para-a-morte*, como diria Heidegger, marca da nossa condição temporal), a vida, sem dúvida, dá que pensar. A começar pela experiência primeira, o corpo que todos somos e/ou possuímos. No corpo se cruzam as possibilidades em aberto, em paralelo com as possibilidades que se fecham; nele se cruzam a pujança da juventude e as maleitas da velhice, o vigor da saúde e a inquietude da doença, a capacidade infundável de criar novos sentidos pelo discurso e a passividade muda, desordenada, perante o desconhecido². Ao final, “como uma e mesma coisa, existem em nós a vida e a morte, a vigília e o sono, a juventude e a velhice: pois estas coisas, quando mudam, são aquelas, e aquelas, quando mudam, são estas” (HERACLITO, DK B 88 *apud*

² “Descobrimos a importância da saúde na doença e assim na doença a reconhecemos saúde. Valor ausente, é na sua ausência que ela se nos manifesta presente, na totalidade visível que não está em nós mas em frente de nós (...) Porque nós não nos sentamos a ver a vida, já que a vida somos nós. Realizamo-la realizando-nos e um realizar opera-se por um sentido da realização, ainda que desordenada (...) E é por isso que escrevo – para que continuamente me reconheça vivo no escrever, para que o sondar-me desencontradamente seja ainda uma forma de me encontrar, para que o ininteligível de mim e da vida seja ainda vida e o simples inteligível dela como vida que é” (FERREIRA, 1994, pp. 44-45).

DIELS-KRANZ, 1956, tradução nossa).

Dá ainda mais que pensar a um tempo, como o de hoje, e a um espaço, o mundo, em sentido lato, que gradualmente assistem ao aumento da longevidade da vida humana. Nas sociedades contemporâneas cada vez se vive mais. Potenciado por fatores como a estabilidade política e económica, as novas descobertas no campo das tecnociências, farmacologia e medicina e, indiscutivelmente, a progressiva democratização do acesso aos cuidados de saúde, (que incluem melhorias na alimentação e na nutrição, nas práticas de saúde pública que incentivam ao exercício físico regular, à prevenção, ao cuidado, à manutenção e *estima de si*, seja do corpo seja da mente) nunca, como hoje, o viver bem (ou *vida boa*, na formulação aristotélica) se tornou um imperativo.

Se formos mais a fundo, todos estes factos parecem concorrer para a realização do ideal tão almejado pela humanidade: a imortalidade, não apenas da alma, note-se, mas a vida eterna, possidente do corpo, cuja mistura resultaria num *antropos* pleno, autónomo e capaz, diríamos, em puro estado de equilíbrio e juventude. Este cenário, com um quê de utópico, assoma-se promissor, bem à maneira de um Thomas More ou de Platão: na “cidade ideal” (*kallipolis*), reina a saúde, o bem-estar e a juventude sempiternas, não havendo lugar nela para a “plebe” (*oi polloi*), a saber, a crise, a fragilidade, a incapacidade, a doença, a degenerescência, a vulnerabilidade, o envelhecimento. Isto é dizer que a morte, aqui, não se faz necessária, não há lugar para ela e, como tal, deve ser expulsa da vida, da *polis*.

Contudo, será que viver muito tempo é sinónimo de viver melhor, de viver bem? Será o critério quantitativo a constante definidora da humana *eudaimonia*, assim cunhada por Aristóteles na sua *Ética a Nicómaco* (ARISTÓTELES, 2004), como o desejo de “vida boa” a que a humanidade aspira? Sem dúvida que o desejo de uma vida boa e realizada, em busca da felicidade, constitui um traço fundamental do que é ser-se humano. Mas, se algum dia nos batesse à porta, como nos daríamos conta dela sem qualquer *experiência de contraste*, a saber, a sua falta? Definir-se-á a saúde no humano, ainda, por *um estado de pleno bem-estar físico, mental e social, e não somente a ausência de enfermidade ou invalidez*, como decretada pela Organização Mundial de Saúde³, desde 1948? Será ainda crível falar de e pensar sobre a saúde e o viver-bem partindo deste quadro conceptual da plenitude? Ser-se humano é, alguma vez, ser-se pleno, conseguido, alcançado, são?

3 ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. *Constitution of the World Health Organization*. Disponível em: https://apps.who.int/gb/bd/pdf_files/BD_49th-en.pdf#page=6, comúltimo acesso em 08/01/2023, às 13:54 horas.

Se soubermos escutar a natureza e o seu curso observamos que diferentemente de todo o reino animal, o ser humano nasce por se fazer, fruto de um período de gestação que não se finda ao final de nove meses; o inacabamento biológico (neotenia) por que se pauta faz necessário um período de aprendizagem e adaptação mais moroso e complexo a ter lugar no exterior, apartado da mãe e em confronto com a alteridade do mundo, o que, em contrapartida, se revela numa disposição de maior vulnerabilidade face ao perigo pois que o período da infância se alonga. Ser-se humano, além de animal, não se fica pelo exercício pré-determinado de um genótipo, o qual não diz tudo sobre nós, ao contrário do que os avanços tecnocientíficos nos querem convencer. Leva uma vida inteira fazermos humanos, é preciso tempo. Assim, chegamos ao que precede toda e qualquer reflexão tecida ora em diante, a saber, que ser-se humano é, acima de tudo, ser-se *temporal*; a nossa condição antropológica é marcada pela existência, isto é, por uma temporalidade *situada*, uma vez que ainda se faz necessário nascer de alguém, em algum lugar, em algum tempo, para viver. E como todo o ciclo natural, nasce-se, vive-se e morre-se.

Desta constatação surge a noção de *equilíbrio*⁴, tão cara aos gregos e ao pensamento oriental, fiéis observadores dos movimentos da *physis*, por uns designado como *Tao*, por outros etimologicamente estabelecido como *Logos*⁵. A reflexão parte, assim, do mesmo pressuposto da vida, que tudo e todos são trespassados pela facticidade, que tudo não passa de uma passagem cujos ciclos naturais se intercalam, concorrem, e se pautam por uma harmonia maior, o *cosmos*. A vida, o pensamento e, como tal, a saúde, regem-se não por um conhecimento, mas por uma sabedoria muito própria: nada é garantido e, muito menos, pleno, mas a plenitude faz-se de um jogo tensional de contrastes, de vivências, de relações, de imprevisibilidades, de ajustes e reajustes, aperfeiçoamentos e adaptação, incorporando a mudança drástica, e os incidentes que a precedem, sempre que se assume como necessária.⁶ É isto que já a sabedoria pré-socrática do filósofo do devir, Heraclito,

4 “Queria interpretar aqui esta relação através do conceito de equilíbrio e da experiência que este implica. O conceito de equilíbrio já desempenhava um papel importante nos escritos hipocráticos. De facto, não só a saúde do homem convida à sua comparação com um estado natural de equilíbrio, como também o conceito de equilíbrio se presta particularmente bem ao entendimento da natureza em geral. A descoberta da concepção grega de natureza consistiu em conceber o todo como uma ordem em que os processos naturais se repetem e decorrem dentro de ciclos fixos. Portanto, a natureza é algo que se mantém a si mesma e por si mesma nos seus próprios carris. Tal é o pensamento básico da cosmologia jónica, na qual culminam todas as ideias cosmogónicas: no fim, a grande ordem de compensação do acontecimento alternante determina tudo como uma justiça natural” (GADAMER, 2009, p. 50).

5 “Se escutardes não a mim, mas ao Logos, é sábio concordar que tudo é uno” (HERACLITO, DK B 50 *apud* DIELS-KRANZ, 1956, p. 6, tradução nossa).

6 “Se partirmos desta ideia de natureza (...) a recuperação do equilíbrio, tal como a sua perda, produz-se

nos dava a ver a partir da metáfora do rio e sua correnteza «[p]ara os que entrarem nos mesmos rios, outras e outras são as águas que por eles correm.» (HERACLITO, DK B 12 *apud* DIELS-KRANZ, 1958, p. 64, tradução nossa)

Nunca mergulhamos no mesmo rio duas vezes, pois que as águas já não são as mesmas. Tampouco nós. Tampouco a vida. O rio pode aqui veicular a imagem do *equilíbrio* de que falámos acima, como a reação tendencialmente harmoniosa perante a discórdia, coerência essa própria à natureza que face ao estranho, ou à alteridade do que (se) me opõe, eventualmente se há-de transformar e, deste modo, auxiliar a manter o processo dos elementos constitutivos do mundo⁷.

Esta ideia encontra ecos, sob outras palavras, no início do Salmo 136 “Junto aos Rios da Babilónia”, na redondilha de Camões “Sôbolos Rios que Vão” e que, não é ao acaso, dá o título à contemporânea obra do escritor António Lobo Antunes, *Sôbolos Rios que Vão*, de 2010, que nos propomos estudar.⁸ Ela dará o mote para pensarmos e refletirmos sobre a experiência discordante do envelhecimento, as suas dores (físicas), os seus sofrimentos (simbólicos) e os tempos (memória) que a dão a ver. Como se fala, como se diz a experiência do tempo humanamente vivido quando nos aproximamos da doença, do mal-estar, e quiçá do fim, e nada mais, sobretudo o corpo (outrora nosso reduto de possibilidade, um dia nosso túmulo), parece fazer sentido? Será o envelhecimento o ponto de partida para o surgimento de uma outra racionalidade que não concetual, capaz de dar resposta ética à condição humana da vulnerabilidade e da falibilidade? Que contributos a análise da experiência e do discurso da velhice, com enfoque na figura da doença, podem trazer para

sob a forma de uma mudança. Não se trata de um processo de transição contínua e perceptível de um estado para outro, mas de uma transformação repentina, muito diferente de qualquer processo de produção habitual, no qual uma pedra se junta a outra, passo a passo, para levar a cabo a modificação planeada. É a vivência do equilíbrio «na qual o que era puro defeito se transforma inexplicavelmente e passa a ser esse vago excesso». Rilke descreve assim a vivência artística do equilíbrio. Segundo esta descrição, o esforço para atingir e manter o equilíbrio revela-se, de repente, no momento em que se obtém absolutamente o contrário do que parecia ser. O que o impedia não era uma falta de força e de utilização dessa força, mas um excesso seu. De chofre, o equilíbrio produz-se como que por si mesmo, facilmente e sem esforço” (GADAMER, 2009, pp. 50-51).

⁷ “Eles não compreendem como é que o que está em desacordo concorda consigo mesmo” (HERACLITO, DK B 51 *apud* DIELS-KRANZ, 1958, p. 69, tradução nossa).

⁸ “Não sendo embora nossa intenção fazer um pormenorizado estudo comparativo entre as redondilhas de Camões [que, na sequência de outros poetas do seu tempo, glosa aqui os nove versículos do Salmo 136, “Junto aos rios de Babilónia”, em que David narra o exílio dos hebreus cativos em Babilónia] e o novo romance de António Lobo Antunes, não podemos deixar de verificar as inúmeras semelhanças entre os dois textos. Desde logo, a apropriação integral, para título do livro, do primeiro verso do célebre poema camoniano” (ARNAUT, 2011a, p. 385).

dilucidar e desmistificar a problemática da saúde e do bem-estar como estados de plenitude? Haverá lugar para uma experiência “plena” de sentido, seja no discurso (*narrativo*, que aqui quer dizer em sentido amplo o literário), seja na ação (*autonomia*), seja na saúde (*equilíbrio*), que não compreenda as experiências da alteridade (ou se quisermos, em linguagem literária, o *outrar-se*) como degenerescência, como fragilidade e vulnerabilidade, como incapacidade, como involuntário, como doença física (dor) ou simbólica (o sofrimento)? Para tal, servir-nos-emos da abordagem contemporânea do filósofo Paul Ricoeur em torno do *que é o antropos*, para assim chegar à sua noção de pessoa cuja identidade se vive e exprime narrativamente. A identidade pessoal é, na sua pegada, uma *história* de vida (ou a vida como um encadeamento de histórias) cujo *agir* estruturante, de cariz *concordante*, é capaz de incorporar e atribuir novos horizontes de sentido às experiências aparentemente *discordantes* que nos assolam e confirmam a nossa paradoxal *passividade*. O conceito central de *identidade narrativa* afigurar-se-á, pois, valioso para a nossa reflexão filosófico-literária em torno do fenómeno do envelhecer, pois é a cola que sustenta o *arco hermenêutico* que nos propomos construir, partindo do texto poético e culminando numa poética do eu, ou melhor, numa poética do envelhecimento. Para nos mostrar que ainda há vida, mesmo iminências da morte, nas proximidades das águas do *Lethe*.

II. O envelhecimento no discurso filosófico: o conceito de *identidade narrativa* de Paul Ricoeur

Começemos então por esclarecer o quadro teórico-prático que se propõe para pensar o envelhecimento, a saber, a proposta hermenêutica gizada por Paul Ricoeur em torno da identidade pessoal. O que significa quando se afirma a identidade pessoal, e a noção de pessoa daí decorrente, como um processo genuinamente narrativo? Será que *a minha vida*, como diz o adágio popular, *dava um livro*? Será ela equiparável à escrita de uma história maior, cujas páginas nunca se esgotam?

O conceito de *identidade narrativa* aparece pela primeira vez no final do terceiro volume da obra *Temps et récit* de Paul Ricoeur (1985) para designar simultaneamente “a importância da referência cruzada da ficção literária e da história na mediação da vivência humana da temporalidade” e “o tipo de identidade praxiológica que o sujeito ou as comunidades alcançam por meio da compreensão narrativa do mundo” (PORTOCARREIRO, 2016, p. 216). Criticando, desde logo, a tradição metafísico-substancialista do pensar

ocidental, ao recusar o acesso imediato e total do sujeito a si próprio, o filósofo francês desenvolve nas suas obras a tese segundo a qual conhecer-se a si mesmo é reconhecer-se na relação com o outro à luz de uma simbólica comum do agir, mediada nomeadamente pelo duplo registo da narrativa histórica e de ficção. Nas duas formas de narrativa temos acesso a experiências simbólicas do tempo vivido de outros e à forma como nelas foi feito sentido, o que é dizer que conhecer-se a si mesmo é interpretar-se “à luz do espelho que reflete a humanidade” (PORTOCARRERO, 2006, p. 277) e a estas duas formas de enredo dedicou o filósofo a obra *Temps et récit*, em três volumes. Esta obra parte de uma singular reapropriação da *Poética* de Aristóteles, para quem a tragédia era por excelência a *mimesis* da *praxis*, e desenvolve as grandes implicações ontológicas da ficção poética na ordenação do tempo vivido do homem, enquanto verdadeiro espaço de experiência do agir humano.

O primeiro modo segundo o qual o homem tenta compreender e dominar a diversidade do campo prático, diz-nos Ricoeur (1985), é dando dele uma representação fictícia. Seja na tragédia antiga, no drama moderno, na fábula ou na lenda, constata-se que todos estes géneros falam uma e mesma verdade que transcende a sua categoria literária: a *estrutura narrativa* fornece à ficção as técnicas de *abreviação*, de *articulação* e de *condensação*, as quais geram um efeito de aumento icónico, semelhante ao verificado na pintura e outras artes pictóricas (RICOEUR, 1989, p. 222).

É pois a narrativa, enquanto *mimesis praxeos*, feita por meio de um *mythos*, e na qualidade de poder esquematizador das peripécias temporais da vida humana, que permite dar voz a acontecimentos que, de outro modo, permaneceriam meros incidentes avulsos. Em virtude da relação interna que se estabelece entre vida, temporalidade e significação, o entendimento humano não se restringe à análise de factos e exige uma concatenação temporal da vida singular que urge ser reconhecida.

De natureza simbólica, este encadeamento é fruto da contingência do rumo natural da ação e exprime-se nas narrativas histórica e de ficção. Trata-se de um sentido que nos faz viver e cuja intenção não é a repetição, mas antes acrescenta horizontes à inquietude humana, marca do diálogo interior consigo mesmo. Por outras palavras, quer a literatura quer a história veiculam um nexos narrativo que nos ajuda a compreender as várias matizes que permeiam a vida concreta, abrindo novos horizontes e desenvolvendo dimensões inéditas da realidade. É o nexos narrativo que permite, sob uma forma hermenêutica, aplicar à compreensão do leitor modelos, valores e atitudes que enriquecem a simbólica humana do agir. O resultado deste tipo de leitura? Uma possibilidade de esquematização simbólica dos incidentes outrora dispersos da ação humana mediante a constituição dum

terceiro tempo, o *tempo narrativo*, mediador entre o tempo cósmico (isto é, objetivo) e o tempo vivido (isto é, subjetivo). Mas é ainda, segundo Ricoeur (1985, 1990), a atribuição de uma identidade específica, dinâmica, a *identidade narrativa* a um indivíduo ou mesmo a uma comunidade.

Com vista a pensar o homem no seio da ação e seus paradoxos, faz-se necessário ultrapassar tanto o modelo substancialista de um *Cogito exaltado*, como o modelo contemporâneo de um *Cogito humilhado*. Depois de *Temps et Récit*, é mais precisamente na obra *Soi-même comme un autre*⁹ que Ricoeur (1990) pretende chegar a uma noção de pessoa que, situada desde logo no seio da temporalidade da interação, sabe que apenas se conhece de forma mediata. É dizer que apenas toma conhecimento de si por meio do reconhecimento do outro, seus testemunhos e, nomeadamente, pelo modo como é capaz de se designar a si mesmo perante um tu, pelo modo como age e adscribe a si as suas ações e ainda pelo modo como é capaz de reunir e contar a história da sua vida e de ser responsável.

Tais capacidades são desenvolvidas pela pessoa no meio da narrativa. Mediado pela alteridade, o seu si mesmo (*Soi*) já não é de natureza contemplativa pois não se reduz a um mero *que* de que se descrevem propriedades. A identidade mediada pela narrativa designa justamente o ente capaz de se fazer próprio na discordância da vida, na relação com o outro e de se reconhecer a si mesmo na mistura de permanência (*mesmidade*) e não permanência (*ipseidade*) que implica a sua história de vida. De forma sucinta, a identidade narrativamente entendida transforma o sujeito enquanto substância pensante (*que*), como se fosse uma coisa da qual se fala, numa pessoa (um *quem*).

O que é que isto significa? Que a *identidade narrativa* é, com efeito, uma categoria prática, forjada e conseguida na ação, que refere, antes de mais, aquele que é simultaneamente *agente e paciente* (PORTOCARRERO, 2016, p. 218; RICOEUR, 1992). A ela não se acede mais por meio da observação e da explicação mas antes pelos seus testemunhos, isto é, por toda uma hermenêutica das suas realizações e das suas ações. Consequentemente, só uma empírica do agir permite compreender o homem singular, o que exige a mediação da simbólica, textual e narrativa da praxis na linha da *mimesis praxeos* aristotélica.

9 “Sujet exalté, sujet humilié: c’est toujours, semble-t-il, par un tel renversement du pour au contre qu’on s’approche du sujet; d’où il faudrait conclure que le «je» des philosophies du sujet est *atopos*, sans place assurée dans le discours. Dans quelle mesure peut-on dire de l’herméneutique du soi ici mise en oeuvre qu’elle occupe un lieu épistémique (et ontologique, comme on dira dans la dixième étude) situé au-delà de cette alternative du *cogito* et de l’anti-*cogito*?” (RICOEUR, 1990, p. 27).

Responder à questão *quem*, distinguindo a pessoa que se faz singular da mera coisa ou do *que*, exige que se conte a *história* de uma vida pois é na história contada que se pode compreender o *quem* da ação.

Daí a importância da narrativa na filosofia da pessoa de Ricoeur, a qual tem toda a pertinência para a nossa reflexão. Procurando determinar o que constitui a qualidade humana da humanidade, o filósofo designa o poder que o ser humano tem de se considerar como autor dos seus próprios atos, de ser capaz de ações intencionais, de iniciativas que mudam o curso das coisas e ainda de ser ao mesmo tempo o narrador e o personagem da sua própria história. Sublinha-se, pois, o caráter hermenêutico da compreensão que temos de nós próprios: a compreensão de si é sempre uma interpretação; é como que compreender-se a partir de um *texto* e dele receber as condições para o surgimento de um *si* próprio diferente de um *eu*.

Neste contexto, a narrativa alcança um papel central pois é na medida em que decifro e interpreto o texto das minhas ações que ganho consciência da minha história e, por isso, de mim mesmo. Compreende-se assim que a ordenação narrativa da praxis, teorizada inicialmente por Aristóteles e cujo potencial praxiológico nos chegou via apropriante por Ricoeur, é aquilo que me permite perceber a minha própria temporalidade, na medida em que a arte de contar/narrar diz o tempo vivido. Com efeito, a narrativa começa por ser a mediação possível do tempo vivido, pois para se poder pensar a pessoa temporalmente situada, a raiz do agir, é necessário partir do postulado que “existe entre a atividade de contar uma história e o caráter temporal da experiência humana uma correlação que não é puramente acidental, mas representa uma necessidade transcultural” (PORTOCARREIRO, 2016, p. 219). A convicção é simples: todo o processo temporal só é reconhecido como tal na medida em que é contado.

Desta feita, o tempo só se torna humano quando é articulado sob o modo narrativo e a narrativa alcança, por sua vez, a sua significação plena quando se volve em condição da existência temporal. Tudo o que se desenrola no tempo pode ser contado e tornar-se motivo de uma narrativa, e reciprocamente tudo o que é contado situa-se necessariamente no tempo. É pois no caráter temporal do ato de narrar que o filósofo se irá basear para meditar a temporalidade do si próprio (*Soi*), aquilo que o faz ser a singularidade de um *quem*.

Sintetizemos o quadro exposto até aqui. Para o filósofo francês a esquematização da praxis humana é muito diferente da esquematização fatural das coisas; leva tempo, opera ao nível do texto, requer a imaginação criadora e implica a construção de um enredo. Quem diz

a ação humana diz, por conseguinte e por definição, vários agentes. O que significa que o tipo de mediação do mundo operada por meio de enredos é narrativa, articulando um começo que não é causal e que exige a tarefa da interpretação. A mediação narrativa assenta então numa lógica de apropriação que descentra o leitor/autor/narrador/personagem de um entendimento imediato e narcísico, promovendo o reconhecimento, ou a aspiração catártica que o Estagirita realçava.

Entende-se agora o porquê de o personagem ser, de facto, uma categoria que não se pode dissociar dos atos que o põem em cena: é o desenrolar dos acontecimentos que fazem a sua história e, concomitante, moldam a sua identidade. Em suma, é a identidade da história que faz a identidade do personagem, e é partindo fundamentalmente da identidade concordante e discordante da intriga que Ricoeur pensa na identidade do personagem na narrativa – alguém que implica a alternância de permanência e de mudança – para finalmente poder chegar à identidade do si próprio reconfigurada pelo ato de leitura.

Se somos por meio das nossas ações e testemunhos, existindo primeiro perdidos em múltiplas tarefas e atividades, só a história da nossa vida nos mostra a identidade e singularidade que nos constitui. Já que apenas uma vida examinada é inteiramente vivida, daí a narrativa fazer parte integrante da construção da minha integridade. Mas que esta não se confunda, apenas, com o que recebi de herança biológica, marcada pelo *caráter* e pelo que eu herdo com o meu corpo, um genótipo ou um conjunto de traços imutáveis.

Distinguem-se então dois sentidos de identidade pessoal, a identidade *idem* e a identidade *ipse*, usadas pela primeira vez na obra *Soi-même comme un autre* (RICOEUR, 1990), com o propósito de explicitar o que realmente se mantém como idêntico numa pessoa ao longo do tempo. Isto é, uma identidade que se mantém apesar da distensão temporal.

De acordo com o primeiro sentido, *idem*, idêntico quer dizer o semelhante, o que não muda com o tempo; de acordo com o segundo, *ipse*, a identidade significa o próprio, o que se distingue do outro no sentido do estranho e não do diferente. Este segundo conceito de identidade, lembra-nos Ricoeur, tem uma relação muito especial com a permanência no tempo.

Para nos podermos referir a nós próprios dispomos de dois modelos de permanência temporal que podem ser nomeados pelas expressões emblemáticas seguintes: o *caráter* e a capacidade de mantermos a nossa *integridade*. O carácter diz respeito à identidade *idem*, ao que eu herdo com o meu corpo, um genótipo ou o conjunto de traços

perduram ao longo do tempo; designa o conjunto de disposições duradouras pelas quais a pessoa é reconhecida como a mesma. Já a outra forma de permanência que mantemos ao longo do tempo só pode ser de natureza ética, a palavra comprometida, a tal *ipseidade* que Ricoeur define pela forma de reflexividade que caracteriza o traço ético mais notável da humanidade: “apesar de eu poder mudar de inclinação, eu mantereí a palavra dada, o que é dizer que eu manter-me-ei” (RICOEUR, 1990, p. 143).

Ao contrário do *caráter*, a identidade expressa pelo compromisso, pela atitude e pela promessa, não exige qualquer suporte material, a saber, não está inscrita geneticamente num corpo, mas faz-se com os outros no tempo e mantém-se como um traço de integridade, apesar de poder existir num corpo mutilado.

A *ipseidade* é uma outra forma de permanência que, apesar das mudanças físicas se mantém; não exige que eu continue sem mudanças físicas ou mesmo mutilações ao longo do tempo. Pressupõe que eu enfrente os desafios suscitados pelas minhas crenças e sentimentos que continuamente mudam. Apesar destas modificações, *eu mantereí a minha palavra*. Estamos neste caso diante de uma *manutenção de si*, de raiz profundamente ética, que inclui em si mesmo a alteridade, mostrando-nos como a *mesmidade* e a *ipseidade* podem não coincidir, mas podem coexistir na pessoa. Permitir que o outro possa contar comigo, pressupõe justamente a inscrição da alteridade em mim, ser *si mesmo como um outro*, situando-se a *ipseidade* e sua manutenção ao nível do poder ser afetado e interpelado pelo outro.

Tal é o significado fundamental da *ipseidade*: poder responder à confiança que o outro deposita em mim; reconhecer-me como alguém com quem o outro pode contar, porque ajo de forma idêntica ao longo do tempo; e sou, por isso mesmo, ainda capaz de salvaguardar a instituição da linguagem.

Mesmidade e *ipseidade* são claramente distintas entre si. A manutenção da palavra dada supõe a possibilidade de uma oposição entre o si mesmo como o *quem* da questão *quem sou eu* e o si mesmo como o *que* da questão *o que é que eu sou*. À questão *quem*, com a qual aparece a *ipseidade*, responde Ricoeur (1990) com uma proposta poético-narrativa e introduz a própria questão da alteridade no seio da constituição da *ipseidade*. A identidade própria da *ipseidade* é dinâmica e baseia-se numa estrutura temporal e relacional conforme ao modelo poético da composição narrativa, incluindo justamente a mudança e a alteridade na coesão de uma vida.

A questão *quem* indiciadora da *ipseidade* é absolutamente central no pensamento

ricoeuriano sobre a pessoa remete então para uma série de questões que nunca se poderiam colocar fora da linguagem e fora da ação. Por outras palavras, sem o lugar do outro na linguagem.

A própria pergunta *quem age* implica a problemática da adscrição, que diz respeito à atribuição de predicados específicos, os da ação, aos particulares de base que são as pessoas. O laço entre ação e agentes que aqui se perscruta, com pertinência, levanta problemas que, em parte, são semelhantes aos colocados pela autodesignação dos autores no ato de discurso.

Todavia a própria adscrição respeita sempre ao poder ou à capacidade que subjaz ao poder humano de agir. Designar-se a si mesmo como agente implica reconhecer a sua capacidade de agir. Ora, a ação não é um facto meramente observável e verificável; deve exercitar-se, aparece pelo exercício do meu corpo e por meio dos testemunhos, de indícios, isto é, é uma capacidade que um agente pensa poder exercer, com toda a confiança. A esta ideia, Ricoeur (1990) denomina-a por *atestação*.

Em conclusão, foi para dar conta da dialética da identidade humana entre *idem* e *ipse*, entre permanência e mudança, que Ricoeur se propôs a tomar como fio condutor o modelo narrativo do personagem que, nas narrativas comuns, aparece colocado em intriga ao mesmo tempo que a história contada. Mas o seu intuito foi também o de mostrar como a função narrativa alarga o campo prático para além dos limites estreitos do verificável, permitindo-nos pensar a dimensão da *iniciativa*. Por fim, o filósofo revela como a identidade narrativa prepara a ética, pelo modo como é feita da representação de ações e da sua avaliação, em termos de fortuna ou de infortúnio e pelo papel fundamental do outro no cerne da minha *ipseidade*.

Eis para nós uma das questões fundamentais levantadas pela obra antoniana que nos propomos analisar em seguida: até que ponto o personagem/narrador central da obra *Sóbolos Rios que Vão*, nas suas variadas nomeações (*António, Antoninho, Senhor Antunes*), é ou não símbolo da atestação de uma irreduzível *ipseidade*? Não será o seu processo narrativo-rememorativo, a via pela qual assegura a sua identidade, a dignidade de ser pessoa? Será o processo de contar a sua história um meio de reestabelecer a saúde, um equilíbrio perdido e progressivamente negado pela debilidade de um corpo que o confina à vulnerabilidade da doença? Será a mente sã afirmação derradeira de uma capacidade irreduzível ao corpo que, não obstante, padece?

III. O envelhecimento no discurso literário: uma análise da obra de Lobo Antunes

Retomemos a pergunta que não é demais reforçar: desaparecerá necessariamente a minha ipseidade com o fenómeno do envelhecer, da deterioração do corpo, ou poderá ela revelar-se, por contraste, nas experiências de comprometimento da minha integridade física? Chegados aqui, trataremos de refletir sobre o modo como esta forma de identidade narrativamente pensada, a *ipseidade*, se revela ou se dissolve no processo do envelhecimento.

Habitualmente o fenómeno do envelhecimento é caracterizado pela perda de capacidades e funções, pela restrição do círculo comum de relações, pelo simples facto de se deixar de trabalhar e de se entrar, como tal, noutras contextos de vida. Se quisermos adotar um léxico mais cru, envelhecer é sinónimo de “perda de controlo de si, isolamento, dependência relativamente aos outros, medo da morte, alteração da consciência íntima de tempo” (PORTOCARRERO, 2013, 403). O tempo não passa do mesmo modo para quem trabalha (a dita *população ativa*) e para quem já não o faz, para quem age e vive no frenesim do dia-a-dia, e para quem, por outro lado, fica à espera que os dias passem, muitas vezes, o mais rápido possível. A espera afirma-se como um dos traços fundamentais da velhice. Não de todas, é claro, não generalizemos. Existem pessoas que sabem usar a idade a seu favor, tirando proveito do tempo que lhes é consignado e desfrutando de uma vida ativa e plena. Para quem envelhecer não se restringe à perda, mas se configura como ganho de uma sabedoria própria, uma serenidade e uma arte de viver que o tempo do trabalho, de corrida, de eficácia e stress não podia permitir.¹⁰

Mas será que aquilo que o envelhecer faz muitas vezes ganhar - uma *capacidade* de revisão da história de vida de cada um, um confronto introspetivo com a sua singularidade ética - é hoje valorizado na nossa contemporaneidade? Será que a própria transmissão narrativa do tempo vivido do mais velho, a tal “clareza de espírito” sobre a qual um Cícero ou um Platão muito refletiram, tem ainda hoje algum valor e algo para nos ensinar num mundo marcado pelo parecer da imagem, pelo imperativo da juventude eterna, pela fluidez das relações apressadas e substituíveis? Haverá alguma *simbólica do agir* comum, que irmane as várias gerações? Que possibilidades a literatura, enquanto ato de contar uma

¹⁰ “A saúde expressa-se na capacidade de ser normativo, ou seja, de instaurar normas adaptadas às variações das condições do ambiente” (PORTOCARRERO, 2013, p. 402).

história, a história da humanidade, ainda nos oferece para pensar universais da condição humana como o envelhecimento, a aprendizagem, a morte, a dor, a doença, o sofrimento, a superação de si e a vida?

Porque estas questões são levantadas *hoje*, tentaremos pensá-las em concomitância com o tempo e no tempo em que decorrem, afastando desde já a quimera de obter respostas perentórias sobre o assunto. Partiremos da contemporaneidade que é nossa e ainda se faz nossa, como tão bem o ilustra na literatura portuguesa contemporânea António Lobo Antunes, com a sua obra de 2010 *Sóbolos Rios Que Vão*. Trata-se de um texto literário inserido no quinto ciclo de produção ficcional do autor, o do *silêncio*, de cariz mais intimista e iniciado com a obra *Arquipélago da Insónia*, em 2008 (ARNAUT, 2009, p. 22; ARNAUT, 2011a, p. 386). O que é dizer que a escrita antoniana caminha lado a lado com a vida do autor (ARNAUT, 2011, p. 72) como se de um *continuum*¹¹ se tratasse, continuando a sua jornada de “reduzir a escrita ao osso”, livrando-se do excesso de “banha” (ARNAUT, 2011a, p. 386), para melhor escutar o *silêncio* das coisas eternas, isto é, a essencialidade da vida e suas lições. Já que a escrita, o texto, diz a vida, nas suas concordâncias e discordâncias, ou não seja esta uma tessitura composta por inúmeros fios multicolores. Ideia esta já explicitada por Ricoeur e corroborada pelo nosso escritor (ARNAUT, 2009, p. 36). Como diz Lobo Antunes, a propósito da realidade autobiográfica inerente à sua escrita:

*A minha conceção de literatura passa muito por aí. Se eu, enquanto leitor, não sinto o prazer de ver um homem ali, uma presença viva, com carne e sangue e esperma e merda, se não sinto o corpo dele lá e a vida dele lá, não consigo aderir afetivamente. (...) A maior complexidade (aparente) dos meus livros tem a ver com o tentar exprimir cada vez mais profundamente o que sinto e o que sou através das personagens. (SILVA, Rodrigues da, «A confissão exuberante». Entrevista com António Lobo Antunes, in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 13 de Abril, 1994, 16-19 apud ARNAUT, 2009, 37)*

11 “Na verdade, apesar de todas as diferenças (...), ressalta a impossibilidade de lermos a obra do autor fora de um *continuum*. Esta ideia faculta a verificação da permanência, mas também da evolução, de determinados tópicos e estratégias narrativas. O próprio autor confessou já, aliás, não considerar abusiva a ideia de que vem escrevendo um único livro: «Tenho a sensação que formam um contínuo. Não me era consciente, mas algumas pessoas que escrevem sobre livros deram-me a entender isso. Tinha a sensação de que estava a fazer várias obras sem ter consciência de que era um tecido contínuo que se prolongará até deixar de escrever, até à minha morte, certamente. Tinha a ilusão de que estava a fazer livros muito diferentes uns dos outros e, no entanto, é como se formasse um único livro dividido em capítulos, e cada capítulo fosse um livro per si [«Ainda não é isto que eu quero». Entrevista a João Paulo Cotrim, in *Expresso/Actual*, 4 de Dezembro, 2004, pp. 29-30.]” (ARNAUT, 2009, pp. 21-22).

Algo que, a propósito da obra que temos entre mãos, não nos passa despercebido, pois vem na sequência de um conjunto de experiências de vida que assolaram e escreveram a história de vida do escritor em questão, a saber, a luta contra um cancro e a sua experiência de internamento hospitalar por altura de 2007 (no ano seguinte, dar-se-ia início, como já dissemos, ao ciclo ficcional do *silêncio*). Estas experiências atravessadas pelo escritor, associadas à fase de vida em que se encontra, a meia-idade, muito dão que pensar e a pensar nos seus escritos, sejam eles romances ou crónicas.¹²

Um desses casos paradigmáticos é claramente a obra *Sôbolos rios que vão*, de 2010, uma obra onde o silêncio, isto é, o diálogo interior de si consigo mesmo, qual *intelligere* agostiniano, é conseguido sob a forma de um registo intimista, confessional e diário. Um diário que ao longo de quinze dias – quinze capítulos - de 21 de Março (Equinócio da Primavera no hemisfério norte) a 4 de Abril de 2007, conta (ou é contada) a história de um narrador/personagem incertos na busca de algum sentido ou de alguma coerência na sua existência enquanto luta contra um cancro. Mal *espinhoso*¹³ seja na forma da doença física, silenciosa, seja na forma da sua narração, mediação simbólica de um sofrimento tal, que vota o narrador a contemplar a vida que passa da janela do hospital onde se encontra, em Lisboa. A observação do curso da vida lá fora através da janela, constitui o espelho de uma outra realidade que não a dos espaços físico e corpóreo¹⁴, agora seus túmulos “assim que o médico lhe chamou cancro”, “começando os sinos da igreja o dobre e um cortejo alongando-se na direcção do cemitério” (LOBO ANTUNES, 2010, p. 11).

12 As temáticas do envelhecimento, da doença, da temporalidade, da infância, da memória e da morte, exploradas ao longo da obra que nos propomos estudar, encontram ecos também nas suas crónicas: “A velhice” (pp. 43-45), “O Surdo” (pp. 83-85), “O coração do coração” (pp. 51-54), “Carta ao meu tio João Maria” (pp. 108-109), “Descrição da Infância” (pp. 393-396), “No fundo do sofrimento uma janela aberta” (pp. 325-327), “Sombras de Reis Barbudos” (pp. 115-117), todas pertencentes ao *Livro de Crónicas* (2006); “O Minueto do Senhor de Meia Idade” (pp. 87-89), no *Segundo Livro de Crónicas* (2007). Em formato eletrónico temos, na *Visão* online: “Saudades da vida”, “O último abraço que me dás”, “A lição de anatomia”, “Aguenta-te”, “Carta aos meus pais”, “Carta”, “Crónica escrita pelo menino que continuo a ser”, “Mãe” (as referências eletrónicas completas encontram-se no final do artigo).

13 “O ouriço de um castanheiro dantes à entrada do quintal e hoje no interior de si a que o médico chamava cancro aumentando em silêncio (...)” (LOBO ANTUNES, 2010, p. 11).

14 “Como explicar derradeiramente essa experiência de espaço que, no questionar premente e doloroso, longe de se esgotar em considerações de localização ou medida, alberga o sentido profundo de *morada* – e de uma *morada* que se recorda, se sonha e se aguarda como promessa de Saúde? A nosso ver, a força de uma tal questão confronta-nos imediatamente com uma evidência irrefutável: há uma experiência intensiva, vivida, do espaço, experiência irreduzível a qualquer consideração calculadora, mas próxima do mistério da saúde. A sensação de “aridez” emanada de um espaço que parece gritar a nossa exclusão, a frequência penosa de um lugar empobrecido, a certeza de ser inundado pela memória dos lugares nos quais os destinos do homem que habita ganham contornos na hora de uma estadia (...). Por igual fazemos, então, a experiência de “fazer parte” do espaço” (UMEBLINO, 2008, pp. 223-232).

Estamos então na presença de um diário que se giza numa linha subversiva, marca de autor que perpassa toda a obra antoniana (ARNAUT, 2011, p. 71; ARNAUT, 2011a, p. 386). Um desvio em relação à norma que se esboça em duas frentes, na *forma* do discurso e na *temática* do discurso, com repercussões no desenvolvimento de uma terceira frente que, ao final, parece articular as duas primeiras, a saber, a *experiência temporal* do discurso que se traduz “numa estratégia de delegação da *memória*” (ARNAUT, 2011a, p. 387).

Começemos pela *forma* discursiva. Ao invés do que acontece no exercício do género literário em causa, de acordo com o qual a condução do discurso cabe a um omnisciente narrador autodiegético, o cânone é aqui revirado do avesso no “entrelaçamento subtil das vozes de um narrador de 1.^a pessoa e de um narrador de 3.^a pessoa” (ARNAUT, 2011a, p. 387). Como se fosse para nos lembrar que não há identidade plenamente concordante, autónoma e segura de si, mas sim confronto tensional no seio de si mesmo. A alteridade da doença, portanto, um *si mesmo como um outro*, é marca da fragilidade e da vulnerabilidade inerentes ao sujeito/personagem/narrador, características das quais faz simultaneamente condição de possibilidade de reconfiguração de si mediante o seu exercício narrativo. Por outras palavras, à vida desencontrada subjaz uma procura de concordância interior, com vista a recuperar uma dignidade que lhe é perpetuamente negada. Essa procura não se faz de forma narrativamente linear, como é comum neste tipo de discurso. Na verdade, a confusão da experiência, o desencontro que se vive e que a doença não permite dizer ordeiramente¹⁵ perpassa na polifonia de vozes que se interseccionam. Seja a voz que se identifica como a do seu avô, o “Senhor” (LOBO ANTUNES, 2010, pp. 28-34), na qual se (des)encontra quer no padecer da doença, quer na prática do relato; ou a voz de um(a) enfermeiro(a) que o “fiscaliza” de tempos em tempos – o tal “pingo no sapato” –, (con) funde-se inúmeras vezes com o zelo de uma figura materna que de quando em quando o faz pensar como tudo parece se repetir-se, “uma interna espreitou da porta conforme a mãe antes de apagar a luz” (LOBO ANTUNES, 2010, p. 13) e “por uns segundos uma

15 “Não será mesmo hoje frustrante saber que por exemplo, no caso de um doente internado com uma doença renal, o médico conhece todos os problemas e pormenores deste órgão, chegando até ao nível molecular, mas não saiba nada – porque nunca o estudou – sobre a deterioração mental deste doente e sobre o modo como ela se exprime? Porque será que muitas vezes se esquece que a experiência da doença, vivida como uma alteração da identidade, é acompanhada por efeitos físicos, psicológicos e cognitivos que podem por em perigo a sua capacidade de deliberar e de compreender os tratamentos propostos com um mínimo de objetividade? Acabamos muitas vezes por esquecer que a doença é o maior ladrão da autonomia. Com efeito, também podemos definir a doença de um ponto de vista fenomenológico como um esforço impotente para ser si mesmo; a liberdade que se afirma no esforço é uma liberdade finita que encontra na doença uma resistência que a limita interiormente. A vivência da doença liga assim a liberdade à vulnerabilidade e ameaça seriamente o nosso poder de existir e de compreender” (PORTOCARRERO, 2013, pp. 402-403).

doçura de perfume e um sabor de carne viva, a palavra filho a fazer sentido, sou seu filho e ao dizer mãe digo uma coisa verdadeira como a palavra chávina ou a palavra tecto, não a palavra morte.” (LOBO ANTUNES, 2010, p. 18).

Esta refinadíssima (con) fusão quer polifónica, quer temporal, é reforçada em muito pela “ausência do sinal de mudança de interlocutor”, a saber, o travessão (ARNAUT, 2011a, pp. 386-387). Fomenta-se assim um maior hibridismo diegético, sintomático de uma desconexão de formas, vozes, presenças e nomes avulsos.¹⁶

Seguidamente temos a *temática* discursiva que se pauta pelas experiências do corpo e da temporalidade, nas quais se interseccionam obliquamente o fenómeno do envelhecimento e seus cognatos, a doença, a dor (física), e o sofrimento (simbólico).¹⁷ Desde logo, pensemos, em tudo esta temática grita subversão e contemporaneidade, dados os contornos bioéticos que a emolduram. A própria noção ética do *cuidado* e a noção da medicina como uma *arte*, para lá de uma técnica, que olha para a doença como parte de uma orgânica maior que dá por nome de saúde (esse equilíbrio instável), muito terão a dizer, certamente, à frieza e ao distanciamento clínicos por que se pautam os auxílios médicos prestados ao paciente no mundo de hoje. Esta indiferença nos cuidados médicos, diz Lobo Antunes, reduz-se a “pessoas na enfermaria sem perderem tempo consigo, ganas de pedir-lhes pensem em mim, socorram-me e não se interessavam nem socorriam (...) nem os animais morriam sozinhos (...) e a indignidade da doença ofendeu-o” (LOBO ANTUNES, 2010, 38-39). Pensar o envelhecimento a partir de uma ética da vulnerabilidade faz-se necessário, pois reassegura a *concordância discordante* de uma ipseidade que, embora debilitada, é na relação ao outro que reside a condição de possibilidade de ser, de fazer sentido e, concomitantemente, reencontrar o equilíbrio saudável que a devolverá à vida. No centro da mediação, de si a si, e de si ao mundo, encontra-se, claro está, a capacidade de falar, revelada no ato de narrar a sua história. Como no-lo dá a ver a proposta ricoeuriana, por mais uma vez pertinente ao nosso estudo, uma objetiva nosografia clínica distingue-se de uma vivência narrativa do insubstituível, do incomunicável, da doença como alteridade inimiga que me faz sofrer ou até, em casos extremos, do sentimento fan-

16 “Formas e formas, a ilusão que vozes e não vozes, presenças e não presenças, tentava dar nome às formas e não achava nome (...) porque se soubesse não morria” (LOBO ANTUNES, 2010, p. 41).

17 A propósito da distinção aqui estabelecida, Cf. RICOEUR, Paul (1992). “O Sofrimento não é a Dor”, comunicação feita no colóquio organizado pela Associação Francesa de Psiquiatria em Brest, nos dias 25 e 26 de Janeiro de 1992, intitulado *O psiquiatra diante ao sofrimento*. O texto desta comunicação foi publicado na revista *Psychiatrie Française*, número especial de Junho de 1992 e na revista *Autrement*, “Souffrances” 142, Fevereiro de 1994.

tasiado de ser eleito pelo sofrimento¹⁸, vivências cuja incapacidade de ação dos agentes, os sofrendores, se revela, paradoxalmente, capacidade mediante o discurso. Uma antropologia do homem capaz e simultaneamente falível, que faz uso do exercício da linguagem para ser agente da sua própria história¹⁹, transparece na experiência relatada pelo paciente:

«- *Começa a dar por nós
e não dava pela cara mas dava por um aparelho onde avançavam linhas
num traçado monótono, ele nem sequer uma forma, linhas que atingiam
o limite do ecrã e recomeçavam sem fim, apeteceu-lhe dizer como a mãe*
- *Se falares sei quem és*
*e desta feia um sopro, um cochicho, um punhado de cartilagens, órgãos
que despertavam cada qual com a sua alma e o seu timbre próprios, um
músculo a contrair-se e era o braço inteiro sem que lhe fosse claro que um
braço (...)*
*o médico do pingo no sapato ou antes o médico que não sabia se pingo no
sapato porque começava a partir da cintura*
- *Não fale*
*como se falar pusesse em perigo uma harmonia complicada e as formas se
multiplicassem à roda dele estrangulando-o (...)*
- *Não fale*
*se apenas falando, embora, não desse pelas frases, tinha a certeza de ser,
no caso de me calar não existo »*

(LOBO ANTUNES, 2010, p. 38; sublinhados nossa autoria)

Encontramos aqui o primeiro sentido do sofrer, a saber, *suportar*. Perseverar no desejo de ser e no esforço para existir *apesar de*. E é este “apesar de” que demarca a fronteira entre padecer e agir, entre morte e vida, entre permanecer mudo ou procurar sentidos que lhe devolvam a dignidade de ser pessoa. Este esforço impotente para ser si mesmo é, sublinhemo-lo mais uma vez, simultaneamente, a esperança de poder ser por meio do outro. Mas perguntamo-nos: que outro, além da linguagem, na medida em que o sofrimento implica uma crise de sentido, na ameaça que representa para tudo aquilo em que se

18 “Dor e sofrimento são, pois, os verdadeiros índices de um mal-estar ontológico que nos obriga a enfrentar o modo específico de ser e estar do homem no mundo, exigindo simultaneamente uma racionalidade mais adequada às verdadeiras categorias da pessoa humana. No sofrimento e na dor é o significado relacional e co-existencial da pessoa humana que emerge como modo de ser irredutível (...). O mal excede toda a limitação, o modelo da norma e do desvio, dado que põe em causa as próprias condições de uma existência significante. É sempre físico (dor) e simbólico (sofrimento) (...)” (PORTOCARRERO, 2001, p. 204).

19 “O Antoninho no hospital com o fígado e os seus discursos pomposos que começavam a perder palavras” (LOBO ANTUNES, 2010, p. 157).

investiu?

Eis a terceira e última frente, a *experiência temporal* do discurso que se traduz numa experiência da *memória*²⁰ e suas potencialidades. Ao longo das páginas da obra, a experiência memorial é a pedra-de-toque que une as diversas “micronarratividades”²¹ sem aparente conexão. Pedra-de-toque, também, do tempo vivido da sua infância, tempo ido de uma origem sem fim e sem consciência da finitude, reduto do possível, alimento da nossa identidade e do nosso equilíbrio interior. Os *palácios da memória*, a que Agostinho já aludia nas suas *Confissões*, cujas pesadas portas nos vemos obrigados a reabrir para “recuperarmos o que sabemos nós da vida” (LOBO ANTUNES, 2010, p. 156), tal é a clareza de espírito que a experiência temporal nos traz,

« a forçar maçanetas que não havia sem aceitar que não houvessem, devolvam-me o que me pertence e me ajuda a continuar dando nexos à dor, se vos perco tudo isto uma farsa, oxigénio, tubos, a algália onde o corpo deita os seus restos (...).» (LOBO ANTUNES, 2010, 150; sublinhado nossa autoria)

O medo de esquecer, de perder as memórias, a infância, os cheiros da compota, o perfume da mãe, os sons da harpa da dona Irene, em suma, as pessoas hoje dignas de álbuns de cartolina, tal é o papel central da rememoração no processo discursivo, por meio da qual, como suporta PORÉE (2005), se dá o *engagement* narrativo da(s) história(s) de uma vida, unindo os diversos tempos que nos constituem e nos atravessam:

« A memória é, com efeito, fundamentalmente aquilo que nos dá a

20 Sobre o papel da memória na ficção de António Lobo Antunes cf. CAMMAERT, 2011. Disponível no URL: <http://www.plcs.umassd.edu/plcs/plcsfactsandfictions.htm#> [consult. 02/09/2022].

21 ARNAUT, Ana Paula (2009), op. cit., 76-77: “O jogo a que aludimos decorre, necessariamente, de um diferente entendimento do papel a que nós, leitores, cabe na decifração dos sentidos da obra. Ao invés de optar por uma autoridade narrativa tradicional, o autor recorre a constelações de vozes cujas intervenções narrativas progressivamente se intensificam, interseccionando-se e misturando-se (...). Talvez seja mais uma das estratégias do escritor (...) essa que decorre do entendimento de, nas suas obras, não existirem «sentidos exclusivos nem conclusões definidas», assim exigindo «que o leitor tenha uma voz entre as vozes do romance [...] a fim de poder ter assento no meio dos demónios e dos anjos da terra.» [LOBO ANTUNES, António (2002). “Receita para me lerem” in *Segundo Livro de Crónicas*. Lisboa: Dom Quixote, ed. ne varietur, p. 114] (...) As ficções de António Lobo Antunes apresentam, o que pensamos poder designar por micronarratividades, ou por teia de linearidades, que, em derradeira instância, acabarão por fazer sentido(s).”

consciência de sermos a mesma pessoa. Talvez seja imperativo afirmar, como Locke, que a identidade das pessoas reside efetivamente na memória. Interligando o passado e o presente, a memória une cada um a si mesmo. Permite-lhe ser o que ele é. É por essa razão que os problemas de memória, na experiência do envelhecimento, assumem um papel tão preponderante: quer correspondam a uma evolução normal ou possuam, como na doença de Alzheimer, um significado patológico, eles repercutem-se na perda de um objeto que não é senão a própria pessoa em si. Perder a memória é perder-se a si mesmo; é literalmente, como escreve Montaigne, fugir de si mesmo.» (PORÉE, 2005, p. 14)

A doença leva-nos a refletir novamente sobre a perda do *equilíbrio* que subjaz à experiência temporal do envelhecimento. Que a saúde não se restringe a um facto médico-biológico, mas é também um processo relacionado com a história da vida do indivíduo e com a sociedade. O doente deixa de ser o mesmo que era antes. Singulariza-se e desprende-se da sua situação vital²². No entanto, permanece ligado a ela na sua esperança *imaginária* de um regresso, como acontece com todo aquele que perdeu algo. O anúncio primaveril da “esperança das andorinhas” (LOBO ANTUNES, 2010, p. 149) é metáfora para a dinâmica relacional e cíclica que subjaz à humanidade, pois da mesma forma que *uma andorinha não faz verão*, o mesmo acontece com o ser humano quando privado de interação ou incapaz de recordar. Assim, reafirma, “nunca encontrou uma andorinha defunta, duravam para sempre” (LOBO ANTUNES, 2010, p. 149).

A doença não é, em primeiro lugar, a comprovação que a ciência médica reconhece como doença. É uma experiência do paciente, através da qual este procura livrar-se dessa perturbação, pois o facto de algo estar mal já pertence ao contexto de equilíbrio. A doença, enquanto perda de saúde, enquanto perda da “liberdade” isenta de qualquer perturbação, significa sempre uma espécie de exclusão da vida.

Neste sentido “o estado de equilíbrio que se qualifica como saúde mental é, precisamente, um estado da pessoa na sua totalidade e abarca toda a sua relação com o mundo” (GADAMER, 2009, p. 72). Torna-se evidente o entrelaçamento fundamental entre vulnerabilidade de um corpo, envelhecimento e reconfiguração de si por meio da memória e

22 “Ou outros passados ainda, a sua vida cheia de passados e não sabia qual deles o verdadeiro, memórias que se sobrepunham, recordações contraditórias, imagens que desconhecia e não sonhava pertencerem-lhe e nisto, sem aviso, começou a ter dores na espinha e no ombro e ele só espinha e ombro, o resto não contava, de ouvidos atentos não aos ruídos de fora, à conversa da dor em que uma voz repetia a mesma frase sem que descodificasse o sentido, se calhar pertencia a uma das visitas ou aos tais passados que lhe entregaram no hospital para o distraírem da doença” (LOBO ANTUNES, 2010, p. 137).

seus meandros narrativos, já chamado à atenção por Ricoeur e por Porée e aqui, de novo, suportado, isto é, uma vez que se trata de vida humana, a perda de equilíbrio, a saber, da saúde, afetará sempre o todo e acarretará a consequente perda do equilíbrio mental. Paradoxalmente, quando o médico fala de doença “mental”, esta trata-se sempre de uma perda do equilíbrio que terá repercussões no todo corpóreo e:

« sem dúvida alguma, a nossa capacidade de comunicação linguística está estreitamente relacionada com a nossa capacidade mental. Quando se parte da situação vital e do seu domínio, a dimensão do mental pode surgir como uma dimensão diferente: a mente pode apresentar-se, talvez, se não como uma espécie de rival da vida, pelo menos como uma expressão de decomposição da vida em si mesma, que já não segue, sem questionar, os seus caminhos habituais, mas «imagina» um mundo criado por si mesma, um mundo linguisticamente expresso. Nele, a mente vê-se rodeada de possibilidades entre as quais pode fazer a sua escolha. A possibilidade de escolher poder-se-ia interpretar como um meio apropriado e necessário para a obtenção de um determinado fim, a autopreservação, o bem-estar do homem, e a naturalidade da linguagem parece testemunhar o mesmo: ela é o mais mental de todos os meios de entendimento. Nesse sentido, também a inteligência seria um «meio» que permite ao homem ir vivendo.» (GADAMER, 2009, 73)

A memória avizinha-se uma estratégia não apenas de *delegação*, mas igualmente uma forma de autopreservação que a própria vida humana encontra perante a ameaça que as vicissitudes do tempo, nas proximidades da morte, podem representar para a identidade pessoal. Perante a multiplicidade de acontecimentos discordantes e inesperados de uma vida, ato de narrar, (des)organizado numa *síntese do heterogéneo*, é expressão de capacidade, de ação e de uma autonomia vulnerável cuja saúde se afirma no poder harmonizador da palavra, “apesar de”. O que, no caso da obra de Lobo Antunes, se traduz na ideia de que escrever é “tentar vencer-se a si próprio, é tentar ultrapassar os limites de uma constante (...) luta consigo mesmo” (ARNAUT, 2009, p. 71). A luta por uma luz ao fundo do túnel, acreditando que “há sempre no fundo do sofrimento uma janela aberta uma janela iluminada” (LOBO ANTUNES, 2006, pp. 325-327), é algo que a literatura e a filosofia, muito antes de qualquer psicoterapia ser inventada, já diziam sobre humanidade havia muito tempo: a capacidade de as pessoas se iluminarem umas às outras, no diálogo com o passado, com o presente e com o futuro.

Daí o contributo que uma interpretação das “micronarrativas” literárias antonia-

nas, à luz de uma hermenêutica do *si* de cunho filosófico, pode trazer para uma outra compreensão do fenómeno do envelhecimento, da doença e, concomitantemente, da saúde: que a vida, tal como o discurso e os desequilíbrios que lhe dão corpo, é uma peça de teatro que não permite ensaios. Somos todos personagens em tempo real das nossas histórias, nas quais nos cruzamos e nos fazemos com outros. É agindo que contamos a nossa história e nos escrevemos a nós próprios, antes que a cortina se feche e a peça termine sem aplausos.

Referências

AA. VV. **Dor e sofrimento - Uma perspectiva interdisciplinar**. Coord. de Maria José Cantista, Porto: Campo das Letras, 2001.

AMOSSY, R. Stereotypes and Representation in Fiction. **Poetics Today**, vol. 5, n. 4, pp. 689-700, 1984.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicómaco**. Tradução, prefácio e notas de António de Castro Caieiro. Lisboa: Quezal, 2004.

ARNAUT, A. P. **António Lobo Antunes**. Coimbra: Almedina, 2009.

_____. A Escrita Insatisfeita e Inquieta(nte) de António Lobo Antunes. In: CAMMAERT, F. (Org.) **António Lobo Antunes**. A arte do romance. Lisboa: Almedina, 2011, pp. 71-88.

_____. *Sóbolos Rios Que Vão* de António Lobo Antunes: Quando as Semelhanças não podem ser Coincidências. In: SILVA, J.; MARTINS, J.; GONÇALVES, M. **Pensar a Literatura no Séc. XXI**. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia - Universidade Católica Portuguesa, 2011a., pp. 385-394

CABRAL, M. J.; REYNAUD, M. J.; OUTEIRINHO, M. F.; ALMEIDA, J. **Maux en mots. Traitements littéraires de la maladie**. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras, 2015. Disponível em <http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id022id1458&sum=sim>
Acesso em: 05/05/2022.

CAMMAERT, F. (2011). You dont' invent anything: Memory and the Patterns of Fictions in Lobo Antunes' Works. **Portuguese Literary & Cultural Studies** 15/16, 2011. Disponível

em: <http://www.plcs.umassd.edu/plcs/plcsfactsandfictions.htm#>. Acesso em: 02/07/2022.

DIELS, H.; KRANZ, W. **Die Fragmente der Vorsokratiker I**. Edição bilingue grego-alemão, Berlim: Weidmann, 1952.

GADAMER, H-G. **O Mistério da Saúde e a Arte da Medicina**. Tradução de António Hall, Lisboa: Edições 70, 1ª ed., 2009.

LOBO ANTUNES, A. **Livro de Crónicas**. “A velhice”. Lisboa: Dom Quixote, ed. *ne varietur*, 2006, pp. 43-45.

_____. “Descrição da Infância” in IDEM, *ibid.*, pp. 393-396.

_____. “Duas crónicas pequenas - Carta ao meu tio João Maria” in IDEM, *ibid.*, pp. 108-109.

_____. “No fundo do sofrimento uma janela aberta” in IDEM, *ibid.*, pp. 325-327.

_____. “O coração do coração” in IDEM, *ibid.*, pp. 51-54.

_____. “O Minueto do Senhor de Meia Idade” in IDEM, *ibid.*, pp. 87-89.

_____. “O Surdo” in IDEM, *ibid.*, pp. 83-85.

_____. “Sombras de Reis Barbudos” in IDEM, *ibid.*, pp. 115-117.

_____. **Segundo Livro de Crónicas**. Lisboa: Dom Quixote, ed. *ne varietur*, 2007.

_____. **Sóbolos Rios que Vão**. Lisboa: Dom Quixote, ed. *ne varietur*, 2010.

_____. Saudades da vida. **Visão Online**, 2010a. Disponível em: http://visao.sapo.pt/opiniao/opiniao_antonioloboantunes/saudades-da-vida=f583564. Acesso em: 29/05/2022.

_____. Fica comigo. **Visão Online**, 2012. Disponível em: http://visao.sapo.pt/opiniao/opiniao_antonioloboantunes/fica-comigo=f688241 Acesso em: 29/05/2022.

_____. O último abraço que me dás. **Visão Online**, 2013. Disponível em: http://visao.sapo.pt/opiniao/opiniao_antonioloboantunes/o-ultimo-abraco-que-me-das=f761252 Acesso em: 29/05/2022.

_____. A lição de anatomia. **Visão Online**, 2015. Disponível em: <http://visao.sapo.pt/opi->

[niao/opiniaio_antonioloboantunes/a-licao-de-anatomia=f819579](#) Acesso em: 29/05/2022.

_____. Aguenta-te. **Visão Online**, 2016. Disponível em: http://visao.sapo.pt/opiniaio/opiniaio_antonioloboantunes/2016-07-28-Aguenta-te Acesso em: 29/05/2022.

_____. Carta aos meus pais. **Visão Online**, 2016. Disponível em: http://visao.sapo.pt/opiniaio/opiniaio_antonioloboantunes/carta-aos-meus-pais=f814513 Acesso em: 29/05/2022.

_____. Carta. **Visão Online**, 2016. Disponível em: http://visao.sapo.pt/opiniaio/opiniaio_antonioloboantunes/2016-03-17-Carta-1 Acesso em: 29/05/2022.

_____. Crónica escrita pelo menino que continuo a ser. **Visão Online**, 2016. Disponível em: http://visao.sapo.pt/opiniaio/opiniaio_antonioloboantunes/2016-02-25-Cronica-es-crita-pelo-menino-que-continuo-a-ser Acesso em: 29/05/2022.

_____. Mãe. **Visão Online**, 2016. Disponível em : http://visao.sapo.pt/opiniaio/opiniaio_antonioloboantunes/2016-03-23-Mae Acesso em: 29/05/2022.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. **Constitution of the World Health Organization**. Disponível em: https://apps.who.int/gb/bd/pdf_files/BD_49th-en.pdf#page=6, acesso em 08/01/2023.

PORÉE, J. **La Philosophie à l'épreuve du mal**. Pour une phénoménologie de la souffrance. Paris: Vrin, 1993.

_____. Redéfinir la maladie et la santé. **Revista Filosófica de Coimbra** 33, pp. 185- 202, 2000.

_____. **Il y a tant de défauts en la vieillesse, tant d'impuissance**. Montaigne. Paris: Éditions Pleins Fleux, 2005.

PORTOCARRERO, M. L. Corpo Próprio, Sofrimento, Memória. *In*: AA. VV. **A Dor e o Sofrimento – Abordagens**. Coord. de Maria José Cantista, Porto: Campo das Letras, 2001, pp. 203-214.

_____. Narrativa e Configuração da Identidade em Paul Ricoeur. *In*: AA. VV. **A Filosofia de Paul Ricoeur: Temas e Percursos**. Coord. Fernanda Henriques, Coimbra: Ariadne, 2006, pp. 279-283.

_____. Bioética e Filosofia. O princípio da autonomia e os desafios da fragilidade. **Revis-**

ta **Filosófica de Coimbra** n.º 44, pp. 397-416, 2013.

_____. Identidade narrativa e envelhecimento. In: AA. VV. **Ricoeur em Coimbra. Recepção filosófica da sua obra**. Coimbra: IUC, 2016, pp. 215-233.

RICOEUR, P. **Philosophie de la volonté I**. Le volontaire et l'involontaire. Paris: Aubier, 1950.

_____. **Philosophie de la volonté II**. Finitude et culpabilité. Paris: Aubier, 1960.

_____. **Temps et récit I**. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

_____. **Temps et récit III**: le temps raconté. Paris: Éditions du Seuil, 1985.

_____. **Do Texto à Acção**: Ensaios de Hermenêutica II. Trad. de Alcino Machado e Maria José Sarabando. Porto: Rés Editora, 1989.

_____. **Soi-même comme un autre**. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

_____. O Sofrimento não é a Dor. Comunicação feita no colóquio organizado pela Associação Francesa de Psiquiatria em Brest, nos dias 25 e 26 de Janeiro de 1992, intitulado *O psiquiatra diante ao sofrimento*. O texto desta comunicação foi publicado na revista *Psychiatrie Française*, número especial Junho de 1992 e na revista *Autrement*, "Souffrances" 142, Fevereiro de 1994.

_____. **La Mémoire, l'histoire, l'oubli**, Paris: Éditions du Seuil, 2000.

SANTOS, L. F. **A morte assistida e outras questões de fim-de-vida**. Coimbra: Edições Almedina, 2015.

UMBELINO, L. Espaço vivido e Saúde - Contributos Merleau-Pontyanos para um debate. **Revista Filosófica de Coimbra** 33, pp. 223-232, 2008.

PAUL RICOEUR E O ACONTECIMENTO

PAUL RICOEUR AND THE EVENT

Cristina Amaro Viana¹

Resumo:

O presente texto tem como objetivo explorar o viés fenomenológico da filosofia de Paul Ricoeur (1913-2005), por meio da explicitação da sua compreensão peculiar da noção de *acontecimento* (*événement*). Apesar de ser bastante conhecida a filiação de Ricoeur à fenomenologia husserliana, ainda são escassos os estudos sobre essa orientação de sua filosofia, sobretudo quando comparados àqueles que destacam os contornos hermenêutico e ético de sua obra. Buscaremos mostrar que o acontecimento, para Ricoeur, preserva uma dimensão selvagem que não desaparece mesmo após sua inserção na esfera do sentido linguístico. Embora de natureza distinta, acontecimento e sentido não se excluem mutuamente, mas antes se enriquecem a partir do intercâmbio criado na tentativa de melhor compreender a experiência humana.

Palavras-chave:

Acontecimento. Sentido. Discurso. Narrativa.

Abstract:

The present text aims to explore the phenomenological bias of Paul Ricoeur's (1913-2005) philosophy, by explaining his peculiar understanding of the notion of *event* (*événement*). Although Ricoeur's affiliation to Husserlian phenomenology is well known, researches on this orientation of his philosophy are still scarce, especially when compared to those that highlight the hermeneutic and ethical contours of his work. We will try to show that the event, for Ricoeur, preserves a wild dimension that does not disappear even after its insertion in the sphere of linguistic meaning. Although of a different nature, event and meaning don't exclude each other, but rather enrich each other from the exchange created in an attempt to better understand the human experience.

Keywords:

Event. Meaning. Speech. Narrative.

¹ Professora no PPGFIL e na Licenciatura em Filosofia na UFAL. Doutora pela UNICAMP. E-mail: cristina.viana@ichca.ufal.br

Introdução

Paul Ricoeur (1913-2005) foi um filósofo que produziu uma vasta obra sobre uma infinidade de temas, sendo comumente estudado em várias áreas do saber, tais como: História, Teoria Literária, Ciências da Religião, Psicanálise, Direito, além da Filosofia (SIMMS, 2003; PELLAUER, 2009). Nesta última, muito frequentemente o filósofo é classificado no rol dos expoentes da hermenêutica como representante ilustre da filosofia hermenêutica francesa, ao lado da mais robusta tradição alemã, da qual são icônicos os nomes de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer². Ao mesmo tempo, é amplamente conhecido que Ricoeur foi herdeiro da fenomenologia husserliana (KEARNEY, 2004; IHDE, 1971), tendo também traduzido para a língua francesa o primeiro tomo da obra *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, de Husserl (1950).

No entanto, são ainda escassos os estudos que buscam especificar a fenomenologia de Ricoeur sem subsumi-la à sua hermenêutica. Quanto a isso, dignos de nota são alguns esforços recentes de pesquisadores, inclusive brasileiros (PRADELLE, 2017; SANTOS, 2022), que buscam entender a apropriação crítica que Ricoeur faz da fenomenologia, o que pode ser feito tanto esmiuçando a sua tese de doutorado – escrita notadamente sob a influência de Husserl (RICOEUR, 2009a) –, como também apreciando as transformações pelas quais o viés fenomenológico de seu pensamento passou conforme ele foi incorporando outras influências importantes, tais como a filosofia reflexiva de Jean Nabert (RICOEUR, 2009b), as reflexões epistemológicas de Freud (RICOEUR, 1977), as reflexões de cunho político (RICOEUR, 2017), as teorias da justiça (RICOEUR, 2008), etc.

Neste nosso breve texto, pretendemos trazer uma contribuição – ainda que singela – para os estudos atuais da obra ricoeuriana que buscam lançar luz sobre as feições que a herança fenomenológica adquiriu sob a pena de Ricoeur. Para tanto, nos debruçaremos sobre a noção de *acontecimento* (“*événement*”), tal como apresentada por Ricoeur num artigo de 1971, intitulado “*Événement et sens*” (“Acontecimento e sentido”). Trata-se de uma conferência ministrada em Roma por ocasião de um colóquio internacional, cujo

2 Importante mencionar que não defendemos nenhum tipo de preponderância das hermenêuticas europeias em detrimento daquelas desenvolvidas em outros continentes. Fazemos referência à hermenêutica alemã somente por ser mais marcante a sua presença nos manuais de Filosofia, sobretudo no Brasil. Felicitamos os esforços, cada vez mais frequentes entre pensadores contemporâneos, de destacar as hermenêuticas não ocidentais. Vale conferir, por exemplo, o trabalho de Wolff (2021), que no cap. VI coteja a hermenêutica ricoeuriana com as de Theophilus Okere, Nkombe Oleko e Okolo Okonda.

texto foi publicado nas atas do colóquio no mesmo ano, e depois reproduzido em 1991 na *Revue Raisons Pratiques*. Mais recentemente, o texto foi republicado nos *Arquivos Ricoeur*, precedido de uma nota editorial de François Dosse (RICOEUR, 1991).

O contexto no qual Ricoeur profere sua conferência é o da predominância do paradigma estruturalista nas ciências humanas, do qual ele era um crítico³. Segundo Dosse, Ricoeur buscava, nesta conferência, resgatar o acontecimento e a diacronia, que naquele momento recebiam um estatuto inferior em relação ao sentido e à lógica da sincronia: “[...] Ricoeur demonstra aqui a necessidade de tomar em consideração o que se passa fora do discurso e a possibilidade de articular o caráter repentino da irrupção acontecimental com a duração de seu traço” (DOSSE⁴, 2022, p. 1).

Nosso texto está dividido em três partes, nas quais buscaremos explicitar a noção ricoeuriana de acontecimento conforme o modelo de um “ritmo musical”, por ele mesmo proposto, a saber:

[...] primeiramente, alguma coisa surge, rebenta, rasga uma ordem já estabelecida; em seguida, uma imperiosa demanda de sentido se faz ouvir, como uma exigência de colocação em ordem; finalmente, o acontecimento não é simplesmente chamado à ordem mas, de alguma maneira que precisa ainda ser pensada, ele é reconhecido, honrado e exaltado como apogeu do sentido (RICOEUR⁵, 1991, p. 1).

Passemos então agora à explicação desses três tópicos, onde buscaremos expor o cerne da teorização de Ricoeur sobre o que é o acontecimento e sobre as relações que ele progressivamente vai estabelecendo com o sentido linguístico. Os riscos dessa relação, bem como as suas maravilhas, estarão no centro de nossa atenção.

3 Não entraremos na querela de Ricoeur com o estruturalismo, tão marcante nos seus textos da década de 1970. Indicamos o artigo “*A estrutura, a palavra, o acontecimento*” (de 1967) como uma útil introdução ao assunto. Cf. Ricoeur (1978, p. 69-83).

4 Texto em francês; todas as citações dessa obra foram por nós traduzidas livremente.

5 Texto em francês; todas as citações dessa obra foram por nós traduzidas livremente.

1. Alguma coisa surge

Nessa primeira camada de análise, o acontecimento será entendido em sua acepção que poderíamos chamar, com Ricoeur, de “física”: um evento da natureza, da linguagem ou do pensamento. Podemos, a título didático, ilustrar com três exemplos:

- a) Uma chuva que cai de modo torrencial;
- b) Um rapaz (digamos, Felipe) que diz “olá” a um homem que acabou de bater à sua porta;
- c) Uma jovem (digamos, Joana) que tem um pensamento sobre como seria bom gerar um bebê.

Nessa primeira aproximação, o acontecimento é uma ocorrência extralinguística – “selvagem” ou “bruta”, dirá Ricoeur num determinado ponto de sua conferência. Adentremos em algumas peculiaridades do acontecimento enquanto mera ocorrência física. Nesse primeiro (e efêmero) momento, o acontecimento é aquilo que *causa surpresa*⁶. Isso porque nem toda ocorrência é acontecimento, mas apenas aquelas que rompem com uma certa ordem estabelecida das coisas, dos fenômenos: “O acontecimento é o novo em relação à ordem já instituída” (RICOEUR, 1991, p. 1).

Para que os exemplos acima possam ser considerados indiscutivelmente acontecimentos, sugerimos alguns acréscimos. Por exemplo, em (a), a chuva torrencial cai não num dia qualquer, mas no dia de uma festa de casamento ao ar livre, a qual fora planejada com muita antecedência pelos noivos e contando com todas as previsões climáticas a seu favor. Em (b), o homem que bateu à porta de Felipe não era um homem qualquer, mas seu progenitor, que estava ausente de sua vida há duas décadas. E, em (c), consideremos que Joana experimenta tal pensamento de modo surpreendente, já que ela sempre sentira e afirmara que não queria ser mãe e tampouco construir uma família.

É evidente que o critério “causar surpresa” tem de ser considerado também do ponto de vista de nossa preocupação subjetiva. Assim sendo, podemos dizer, com Ricoeur, que o acontecimento, nesse estágio da análise, tem um elemento *noético* bastante relevante (relativo ao polo da noese, numa linguagem fenomenológica). Isso porque a surpresa ou a

6 Indicamos, como sugestão de aprofundamento, o trabalho de Patrício Mena Malet sobre a fenomenologia da surpresa, apresentado recentemente (2021) no Grupo de Pesquisa Hermenêutica/PPGFIL-UFPI: <https://www.youtube.com/watch?v=WG0qowTiNB0>

novidade de uma ocorrência qualquer no mundo sempre é relativa à uma ordem de sentido prévia na qual o vivente está inserido, o que é sempre circunstancial. Veremos como, na segunda camada de aproximação do acontecimento, o sentido sobrepujará esse tom noético por uma tonalidade mais *noemática* (relativo ao noema).

Mas a excepcionalidade do acontecimento requer uma significação. Essa solicitação assume a forma de uma busca de sentido, que se apressa em conferir ao acontecimento um significado, que pode ser um significado causal, narrativo ou especulativo, dependendo da natureza do acontecimento. E essa demanda de sentido acaba reduzindo, ou pelo menos abalando, o que seria o cerne do acontecimento nessa primeira camada de análise, que é justamente sua força de irrupção, sua irracionalidade mesma diante de uma ordem prévia. Neste ponto, há um primeiro nível de embate entre acontecimento e sentido, no qual o acontecimento extralinguístico é ameaçado pelo sentido linguístico. Ricoeur observa a predominância deste último listando quatro formas que a demanda de sentido pode assumir, todas equiparando o sentido à explicação: “Os modernos inventaram figuras do sentido tão numerosas quanto as figuras da explicação. Em um trabalho recente, Jean Ladrière⁷ propõe os quatro modos seguintes de explicação, todos dominadores do acontecimento [...]” (RICOEUR, 1991, p. 3).

A fim de compreender melhor a natureza do acontecimento, acompanhem os principais aspectos dessas tentativas de dominação por ele sofridas, analisando três modos de explicação do acontecimento. Veremos que elas se apresentam fortemente ancoradas em justificativas racionais ou científicas.

1.1. As figuras do sentido e a dominação do acontecimento

A primeira figura do sentido analisada por Ricoeur – na esteira de Ladrière – é a da explicação pela *regularidade*. Trata-se da postura que avalia um acontecimento bruto buscando descobrir alguma lei causal, a fim de solapar o seu caráter de irracionalidade, de ocorrer casualmente. Ainda que não chegue a indicar com precisão qual (ou quais)

⁷ Tudo indica que Ricoeur está se referindo à obra “*L’articulation du sens*”, publicada por Ladrière no ano anterior à conferência de Ricoeur (1970). Cf. LADRIÈRE, Jean. *L’articulation du sens: Discours scientifique et parole de la foi*. Paris; Montaigne: CERF; Delachaux & Niestlé, 1970. Traduzido para a língua portuguesa pela EPU/EDUSP em 1977, conforme costa mais abaixo nas Referências.

lei(s) teria(m) instanciado o surgimento de alguma novidade no mundo, a regularidade crê existir uma lei nas bases de tal criação. O impacto dessa primeira figura do sentido é o domínio do acontecimento em seu próprio aparecer, pois, teoricamente, ele poderia vir a ser controlado em ocorrências subsequentes, caso se conheça a lei causal que o tornou possível.

A segunda figura do sentido é a da explicação por *redução*. Nesse caso, se admite que o acontecimento seja excêntrico, porém a suposição de base é a de que a descontinuidade que caracteriza um acontecimento seja apenas um efeito de visão. É como se houvesse um meio subjacente mais estável sobre o qual acontecimentos ocorrem, de modo que sua novidade seria apenas aparente, resultando de uma compreensão parcial dos fenômenos. Nesse caso, a dominação do acontecimento se apoia na pressuposição de que ele é apenas parte de uma totalidade maior e mais abrangente.

Por fim, a terceira figura analisada por Ricoeur e por nós escolhida é a da explicação pela *gênese*. A aposta, nesse ponto, é a de que existiria uma certa inteligibilidade para explicar a novidade trazida pelo acontecimento, de modo que a novidade do acontecimento seria, no fundo, mera sucessão de estados conectados. Mais uma vez, esse tipo de explicação aposta na conexão e na continuidade, instâncias que assolam a irrupção e descontinuidade características do acontecimento.

De maneira geral, o que tais explicações colocam em relevo é uma “redução do acontecimento”: “[...] tudo o que acontece resulta de regras de alguma coisa precedente” (RICOEUR, 1991, p. 3). Ora, mas será a explicação causal o cerne da dificuldade? É por causa dela que o sentido prevaleceria sobre o acontecimento de modo a subjugar-lo? Pelo jeito, não. Ricoeur faz uma segunda aproximação para explicar a relação acontecimento-sentido nesse primeiro momento, a qual não recorre ao modelo de explicação causal herdado da Física, mas à elaborações filosóficas. Trata-se do clássico par conceitual substância-acidente, no qual o acontecimento estaria mais do lado do acidente, e o sentido do lado da substância. Apesar de não investir longamente nessa abordagem, Ricoeur identifica nela o mesmo equívoco presente na anterior, a saber, o de que ela não enseja uma igualdade ôntica entre substância e acidente – na avaliação de Ricoeur⁸.

8 Segundo Ricoeur, tal feito só será promovido nas ontologias contemporâneas a partir dos pós-wittgensteinianos, que passam a considerar a noção de *agir* como central para dissolver os conflitos entre acontecimento e sentido. Aliás, esse é o caminho que seguirá Ricoeur, como veremos mais adiante no nosso tópico 4.

2. O discurso e a inserção do acontecimento na seara linguística

Passemos agora à análise da segunda camada do acontecimento. Trata-se do momento em que ele será integrado por uma articulação propriamente discursiva, mais que de explicação causal. O foco agora são as “enunciações implicando um locutor e um interlocutor” (RICOEUR, 1991, p. 4), pois esse é o plano pragmático no qual operamos em busca de uma compreensão das nossas vivências. Neste segundo momento, o acontecimento já não é mais uma ocorrência bruta ou selvagem – por assim dizer – mas adquire o estatuto de um *acontecimento-palavra*. Isso porque ele já recebeu um significado linguístico para poder ingressar no plano das enunciações.

Um equívoco comum seria equiparar o par sentido-acontecimento ao par saussuriano⁹ língua-palavra. Ricoeur enfatiza que este modelo de uma linguística estrutural não é apropriado para entender a especificidade do acontecimento, pois o par acontecimento-sentido, neste segundo momento, já ingressou totalmente na esfera da língua. O sentido é linguístico, e o acontecimento igualmente também passa a ser linguístico: “A língua não é o sentido, mas o conjunto das tensões sistêmicas que condicionam o acontecimento da palavra. É aqui que se coloca a questão do sentido” (RICOEUR, 1991, p. 4).

É, portanto, na seara da língua que as relações entre sentido e acontecimento passam a ser investigadas agora. A primeira característica dessa etapa é a de que existe uma ultrapassagem (*dépassement*) do significado: ele sai do domínio do ato noético e vai para o domínio do significado noemático. Como no acontecimento-palavra o falante visa um sentido que será transmitido e recebido por um interlocutor, o significado irá adquirir uma independência daquela visada particular de uma dada consciência: “[...] não basta que a consciência se dirija intencionalmente em direção a alguma coisa significada ou que tenha sentido, é preciso ainda que o mesmo significado possa ser identificado e reidentificado precisamente como *o mesmo* em várias ocorrências de discurso” (RICOEUR, 1991, p. 4, grifo nosso).

9 Vale a pena sublinhar que, em diversas ocasiões de sua obra, Ricoeur menciona a linguística de Saussure com o objetivo de marcar a distância de sua hermenêutica em relação à ela. O seu referencial é, antes, o da semântica de Émile Benveniste, que em vez de seguir um modelo estruturalista baseado no signo linguístico, se atém a uma compreensão da linguagem que tem como unidade mínima a frase. Cf., por exemplo, RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996.

Uma maneira de entendermos esse processo de ultrapassagem – que é ele todo linguístico – consiste em pensar nas metáforas e nos neologismos. Enquanto são acontecimentos-palavra, eles ocorrem muito estreitamente ligados à inovação que um falante ou uma comunidade imprimiu na língua. Já num segundo momento, quando se cristalizam no uso comum, para além do contexto de sua criação, metáforas e neologismos recaem no polo do sentido. Um ponto importante a realçar é que a própria escrita só se torna possível quando o acontecimento-palavra “liberta” o seu significado nas proposições. Se, por um lado, essa ultrapassagem permite nada menos do que a expressão escrita de um acontecimento, possibilitando a criação espetacular de todas as formas narrativas, por outro, ocorre que fatalmente esse momento marcará a abolição do próprio acontecimento: “o acontecimento-palavra se desvanece no sentido-significado” (RICOEUR, 1991, p. 4-5).

O ganho desse apagamento do acontecimento é a própria comunicação, que só será possível justamente por conta disso. Curioso é que, na comunicação, a referência última da compreensão continua sendo um acontecimento: o acordo ou entendimento dos falantes num diálogo será, ele próprio, um novo acontecimento; porém, agora de linguagem. Em outras palavras, o que se compreende numa conversa não é o acontecimento bruto daquilo que o falante tem em mente, mas o significado que ele ou ela conseguiu efetivar no seu discurso. Na comunicação, o próprio dizer tem como visada a compreensão do outro: é como se esta fosse “a coisa mesma” que a consciência fenomenológica busca atingir. Nas palavras de Ricoeur:

A maior exaltação do acontecimento no contexto da linguagem é aquela da própria comunicação. Dizer alguma coisa a alguém não é apenas visar um sentido, mas antecipar a recepção desse sentido num ato de compreensão do interlocutor; essa troca da intenção de dizer pela intenção de ser compreendido por outro se concretiza no jogo da questão e da resposta, à medida que a troca se desenvolve, duas vezes complexa, onde a intenção de um de ser compreendido pelo outro é duplicada pela intenção do outro de ser compreendido, por sua vez, em sua intenção de dizer (RICOEUR, 1991, p. 5).

Nesse contexto, podemos dizer que, enquanto acontecimento de linguagem, a comunicação visa o *acordo*, que nesse caso significa que as intenções do locutor e interlocutor coincidiram. E isso, aos olhos de Ricoeur, é algo bem mais complexo do que o fato de eles usarem os mesmos termos e expressões; ou ainda, de cotejarem as suas razões e suas

opiniões em meio às divergências próprias da intersubjetividade. É assim que podemos dizer, contrariamente ao senso comum, que comunicar está longe de ser uma mera conversa; antes, comunicar é um acontecimento em que ocorre a *equiparação das visadas*. Esse ponto de vista permite explicar, por exemplo, por que a comunicação é tão difícil¹⁰: *ela é um acontecimento*, e como toda novidade que surge numa série de ocorrências pré-estabelecida, ela é rara e surpreendente:

Assim, a identidade do sentido é a coroação inesperada, improvável, da alteridade do conflito e do diálogo; nos raros e bem-aventurados momentos de acordo, a identidade do sentido se torna ela própria um acontecimento, mas não mais da palavra somente, mas da palavra compartilhada, da partilha das vozes (RICOEUR, 1991, p. 6).

Ora, mas então o acontecimento está perdido para sempre, e então o que resta a se fazer é uma hermenêutica do acontecimento-palavra? Para Ricoeur, não. Chegamos agora ao terceiro momento da sua análise do conceito de acontecimento, no qual ele mostrará como no seio mesmo dessa relação entre acontecimento e sentido ocorrerá o renascimento do próprio acontecimento, tal qual uma fênix. Passemos então a este terceiro e último tópico.

3. O retorno do acontecimento ou o ‘fazer acontecer’ no plano narrativo

Se no tópico anterior nos movemos no âmbito da linguagem, neste terceiro mais um elemento será acrescentado em nossa análise: *a ação*. O acontecimento agora será abordado não como uma mera novidade no mundo, mas como *uma novidade instaurada por um sujeito que fala*. Ricoeur assente que agora situará a discussão no mesmo terreno da terceira antinomia kantiana, no qual o acontecimento será equiparado ao poder de *começar* algo no mundo. É indiscutível que entra em cena a complicadíssima noção de *iniciativa*, com todos os seus paradoxos e armadilhas.

10 Nós desenvolvemos este tema mais pormenorizadamente num artigo intitulado “Acolher o outro: Notas sobre a comunicação em Nabert e Ricoeur” (Revista Pensando, V. 12, N. 26, 2021), disponível em: <https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/12649/7772>

Para Ricoeur, a noção de iniciativa ganhará corpo quando ela se inserir no plano das narrativas. Não entraremos neste ponto, mas essa formulação permite entrever, aparentemente com forte nitidez, o mote das teses que ele desenvolverá quase quinze anos mais tarde na trilogia *Tempo e narrativa* (1983/1984/1985)¹¹. Antes de entrar na discussão sobre o acontecimento no plano das narrativas, é importante observar que a iniciativa, quando abordada no âmbito da linguagem-ação, assume o aspecto de uma *intervenção* – aqui entendida enquanto uma “resolução prática” dos dilemas especulativos da iniciativa. Na intervenção, o que é produzido não é apenas um novo estado mental (uma compreensão do sentido), mas efetivamente um “novo estado de coisas no mundo” (RICOEUR, 1991, p. 6), por meio do sentido comunicado na linguagem. A intervenção se insere em duas “ordens”, segundo Ricoeur: a “ordem das coisas” e a “ordem das razões”.

Na ordem das coisas, a intervenção prática é um acontecimento de linguagem-ação que atua contribuindo para efetivar “os estados de um sistema dinâmico relativamente fechado” (RICOEUR, 1991, p. 6). Em outras palavras, trata-se de uma enunciação que atua muito mais como uma *descrição* dos acontecimentos brutos. Se retomarmos aqueles três exemplos do nosso tópico 2, teremos as seguintes enunciações:

- a) “Choveu torrencialmente”;
- b) “Felipe disse ‘oi’ ao homem à sua porta”;
- c) “Joana imaginou que seria bom engravidar”.

Já na ordem das razões, a intervenção prática “visa anular o arbitrário da iniciativa” (RICOEUR, 1991, p. 6). Por meio de diversos cálculos, as razões visam, inicialmente, justificar a iniciativa, para elevá-la à categoria de um acontecimento que inicia algo no mundo. No entanto, pode ocorrer de, nesse intento, as razões acabarem por enfraquecer a ordem das coisas: esse é um risco constante do acontecimento no plano da linguagem-ação. Ainda recorrendo aos exemplos utilizados no nosso tópico 2, vejamos como poderiam se configurar as enunciações nessa segunda ordem:

- a) “Choveu torrencialmente porque havia nuvens pesadas no céu”;
- b) “Felipe disse ‘oi’ ao homem à sua porta, pois assim se faz uma pessoa bem-educada”;
- c) “Naquele momento de grande animação, Joana imaginou que seria bom engravidar”.

11 Cf. nas Referências a nova tradução da trilogia, pela Martins Fontes (RICOEUR, 2010a, 2010b, 2010c).

Talvez não seja difícil perceber que a intervenção, no plano da ordem das razões, possa acabar inadvertidamente ofuscando o próprio acontecimento. Para ficar apenas no exemplo (a), nós vimos que o cerne do acontecimento não foi, em si, a chuva torrencial, mas sim o fato de ela ter estragado os planos dos noivos de uma festa de casamento ao ar livre. É precisamente nesse momento que entra a narrativa, no intuito de “socorrer” o enlace do acontecimento e do sentido. A narrativa terá uma dupla função: *integrar e exaltar* o acontecimento.

Ao tentar integrar o acontecimento, existe o risco de acabar por anulá-lo, tal como nos exemplos que acabamos de mencionar. Mas a segunda função da narrativa diante da tarefa de começar algo no mundo por meio de uma ação linguística é que interessará melhor aos propósitos de Ricoeur: ao ser exaltado numa narrativa, o acontecimento pode atingir o patamar de um *acontecimento-fundador*, passando então a engendrar o sentido a partir de si próprio. É por isso que podemos afirmar que a narrativa “salva o acontecimento”: “é a inteligência narrativa que *salva* o acontecimento no próprio movimento em que ela o pensa. O acontecimento é ao mesmo tempo compreendido, isto é, incluído, englobado e reconhecido como sendo irreduzível ao sentido” (RICOEUR, 1991, p. 7, tradução e grifos nossos). A partir deste momento, o acontecimento passa a engendrar o sentido. Vejamos como isso é possível.

A narrativa opera recolhendo a contingência na necessidade. Em outros momentos, Ricoeur usou a belíssima fórmula “transformar o acaso em destino”, que inclusive está subjacente à sua grandiosa análise de como se dá a composição de uma intriga¹² na trilogia *Tempo e narrativa*:

[...] o ato de composição da intriga combina em proporções variáveis duas dimensões temporais, uma cronológica, outra não cronológica. [...] A segunda é a dimensão configurante propriamente dita, graças à qual a intriga transforma os acontecimentos *em* história. Esse ato configurante consiste em ‘tomar conjuntamente’ as ações particulares ou o que chamamos os incidentes da história; dessa diversidade de acontecimentos, ele tira a unidade de uma totalidade temporal (RICOEUR, 2010, p. 115-116).

É nesse ponto que a narrativa tem potencial para recuperar aquela simples ocor-

12 Trata-se da assim chamada “*mimesis IP*”. Em *Tempo e narrativa I*, Ricoeur (2010) analisa longamente as relações entre vida e narrativa, propondo a tese de que esta dinâmica se dá em três momentos: prefiguração (“*mimesis P*”), configuração (“*mimesis IP*”) e refiguração (“*mimesis IIP*”).

rência e promovê-la a evento fundador do sentido, seja de uma vida, seja da história. Para fins didáticos, vamos seguir na esfera das vivências individuais abordadas por nossos exemplos. Vejamos como ficaria o acontecimento após ser englobado por uma narrativa e se tornar um evento-fundador:

- a) O que era uma chuva imprevista num dia de festa ao ar livre adquirirá o sentido que a narrativa engendrar: anos depois, poder-se-á atribuir o sucesso ou mesmo o fracasso do casamento à chuva torrencial jamais esquecida;
- b) O que era uma visita bastante inesperada, e talvez mesmo indesejada, adquirirá o sentido que a inteligência narrativa encaminhar: o reencontro com o pai ausente pode ter dois sentidos: o de início de um ciclo harmonioso na vida da jovem, mas também o de prenúncio de uma catástrofe pessoal;
- c) O que era um pensamento inusitado marcará uma nova compreensão de toda uma vida: o fato de cogitar engravidar pode ser significado de duas maneiras: enquanto uma vontade de moldar a vida familiar assumindo-se novos papéis sociais, mas igualmente enquanto um deslize irracional que a jovem não queira acolher.

Dizer que o acontecimento “é salvo” significa que ele contribuirá para o *avanço* de uma história que se conta; e isto jamais poderia ser feito no plano “selvagem” da simples ocorrência. Tendo em vista as grandes narrativas históricas, Ricoeur chega a usar a expressão “super-acontecimento”¹³ para se referir justamente ao *retorno do acontecimento no plano narrativo*: “O estatuto desse *super-acontecimento* é surpreendente: pois ele é coextensivo à história de longa duração e não poderia, portanto, ser revelado de outra maneira senão por ela” (RICOEUR, 1991, p. 7, tradução e grifos nossos).

É dessa forma que o acontecimento, quando retorna no plano da linguagem-ação, permanece instaurando uma novidade no mundo: esta novidade é nada menos que a *origem* de uma história (seja de uma vida, seja de um povo): “É justo dizer que, enquanto ocorrências, estes são acontecimentos insignificantes, ordinários, e até mesmo em grande medida fictícios. Nós podemos sobretudo dizer que são as narrativas que deles fazemos que, ao maximizá-los, os estabelecem como acontecimentos fundadores” (RICOEUR, 1991, p. 8-9).

13 Neste ponto do texto, Ricoeur dialoga com a obra *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II*, de Fernand Braudel (Edusp, 2016): “[...] o conjunto dos três tomos faz surgir um acontecimento de grandes proporções, a morte do Mediterrâneo enquanto grande ator da cena da história no Século XVI” (RICOEUR, 1991, p. 7).

É assim que talvez possamos dizer que Ricoeur, ao recuperar o acontecimento no plano da linguagem-ação, salva igualmente o sentido. Porém, por uma via desviante na qual o sentido também sai enriquecido pelo acontecimento que ele engloba.

4. Conclusão

Neste breve texto, procuramos colocar em destaque a conceituação que Ricoeur faz da noção filosófica de *acontecimento* com o intuito de destacar aspectos de sua fenomenologia, com recorte no período dos anos 1970-1980. Procuramos explorar uma via de entrada na fenomenologia ricoeuriana que fosse independente das elaborações hermenêuticas que, posteriormente, passariam a ser sua via privilegiada de análise filosófica.

Exploramos três camadas de análise, assim divididas: o acontecimento bruto, o acontecimento sublimado pelo sentido, e o renascimento do acontecimento enquanto novidade narrativa. Esta divisão teve caráter meramente didático, através da qual buscamos enfatizar que, aos olhos de Ricoeur, seria incompleto falar de acontecimento sem se considerar a sua progressiva inserção nos âmbitos do sentido, da narrativa e da ação.

Creemos poder supor que a estreita relação entre acontecimento e sentido neste texto sumariamente apresentada será o mote da trilogia *Tempo e narrativa*. Acreditamos que, num estudo futuro, poderiam vir a ser exploradas as correlações entre as três *mímesis* esmiuçadas nesta obra de 1983/1984/1985, assim como as três camadas de análise do acontecimento na conferência de 1971, na Itália. A diferença nas formulações estaria no ponto de vista da análise, a nosso ver: enquanto prefiguração, configuração e refiguração são enxergadas pelo viés da narrativa, as três camadas por nós exploradas exibem uma análise pelo viés do acontecimento. Foi por esta única razão que optamos por nos basear prioritariamente no artigo de 1971, e não na majestosa *Tempo e narrativa*.

Referências

BRAUDEL, Fernand. **O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II**. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 2016. (Coleção Os Fundadores da USP).

DOSSE, François. Note éditoriale. *In*: RICOEUR, Paul. Événement et sens. **Fonds Ricoeur**, IIA471, 1991. Disponível em: <<https://bibnum.explore.psl.eu/s/psl/ark:/18469/mx4d>>. Acesso em: 5 de nov. de 2022.

HUSSERL, Edmund. **Idées directrices pour une phénoménologie**. Tome premier: Introduction a la phénoménologie pure. Traduit de l'allemand par Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950.

IHDE, Don. **Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur**. Evanston: Northwestern University Press, 1971.

KEARNEY, Richard. **On Paul Ricoeur: The Owl of Minerva**. Burlington: Ashgate, 2004.

LADRIÈRE, Jean. **A articulação do sentido**. Trad. e prefácio Salma Tannus Muchail. São Paulo: EPU/Edusp, 1977.

MALET, Patricio Mena. Uma pequena fenomenología de la sorpresa en Ricoeur. *In*: **Grupo Hermenêutica**, canal do Youtube. (42 min.). Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=WG0qowTiNB0>>. Acesso em: 3 jan. 2023.

MEIRELES, Cristina Amaro Viana. Acolher o outro: Notas sobre a comunicação em

Nabert e Ricoeur. In: *Pensando – Revista de Filosofia*. Vol. 12, N. 26, 2021, p. 109-126. Disponível em <<https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/12649/7772>>. Acesso em: 3 jan. 2023.

PELLAUER, David. **Compreender Ricoeur**. Tradução de Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2009.

PRADELLE, Dominique. Ricoeur lecteur de la phénoménologie transcendantale: entre idéalisme et engagement ontologique. **Philosophie**, 2017/1, Paris, n. 132, p. 7-30.

RICOEUR, Paul. **A ideologia e a utopia**. Tradução de Silvio Rosa Filho e Thiago Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. (Coleção Filô).

_____. **Da interpretação**: Ensaio sobre Freud. Tradução de Hilton Japiassu. Rio: Imago, 1977.

_____. Événement et sens. **Fonds Ricoeur**, IIA471, 1991. Disponível em: < <https://bibnum.explore.psl.eu/s/psl/ark:/18469/mx4d> >. Acesso: em 5 nov. 2022.

_____. **O conflito das interpretações**: Ensaios de Hermenêutica. Tradução de Hilton Japiassu. Rio: Imago, 1978.

_____. **O justo**. Vol. 1: A justiça como regra moral e como instituição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Philosophie de la volonté**. 1. Le volontaire et l'involontaire. Paris: Éditions Points, 2009a.

_____. **Philosophie de la volonté.** 2. Finitude et culpabilité. Livre I: L'homme faillible. Paris: Éditions Points, 2009b, p. 35-199.

_____. **Tempo e narrativa 1:** A intriga e a narrativa histórica. Tradução de Claudia Berliner; introd. Hélio Gentil. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

_____. **Tempo e narrativa 2:** A configuração do tempo na narrativa de ficção. Tradução de Márcia Valéria M. Aguiar. Rev. da Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

_____. **Tempo e narrativa 3:** O tempo narrado. Tradução de Claudia Berliner; Rev. Da Trad. Márcia Valéria M. Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2010c.

_____. **Teoria da interpretação:** O discurso e o excesso de significação. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996.

SANTOS, Ricardo Fernandes dos. **Paul Ricoeur e a análise da decisão:** Alcances e limites da fenomenologia em 'O Voluntário e o Involuntário'. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

SIMMS, Karl. **Paul Ricoeur.** London and New York: Routledge, 2003, (Serie Routledge Critical Thinkers).

WOLFF, Ernst. **Lire Ricoeur depuis la périphérie:** Décolonisation, modernité, herméneutique. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 2021.

A TEMPORALIDADE NA METAFÍSICA E NA CIÊNCIA: UMA INTERPRETAÇÃO BERGSONIANA

TEMPORALITY IN METAPHYSICS AND SCIENCE: A BERGSONIAN INTERPRETATION

Geovana da Paz Monteiro¹

Resumo:

Pretendemos apresentar neste artigo um breve estudo sobre o modo como a experiência temporal é apresentada no pensamento do filósofo francês Henri Bergson. Concentraremos nossa abordagem, sobretudo, na primeira obra do autor, a saber, *o Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Momento em que a noção de duração aparece por primeiro, sendo contraposta por Bergson às teses da psicologia experimental, ciência que então despontava no final do século XIX com suas pretensões determinísticas de medição da intensidade dos estados mentais. Em complemento à essa discussão travada entre metafísica e ciência, traremos algumas considerações sobre a duração como fluxo qualitativo e imprevisível em detrimento de uma representação espacializada do tempo, levada ao ápice pela teoria da relatividade restrita de Einstein (1905). Para tanto, nos valeremos de algumas teses apresentadas por Bergson em *Duração e simultaneidade*, obra que completa em 2022 cem anos de sua primeira publicação.

Palavras-chave:

Tempo; Metafísica; Ciência.

Abstract:

We intend to present in this article a brief study on the way temporal experience is presented in the thought of the French philosopher Henri Bergson. We will focus our approach, above all, on the first work of the author, namely, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. This is the moment when the notion of duration appears first, being opposed by Bergson to the theses of experimental psychology, a science that emerged at the end of the 19th century with its deterministic pretensions to measure the intensity of mental states. In addition to this discussion between metaphysics and science, we will bring some considerations about duration as a qualitative and unpredictable flow instead of a spatialized representation of time, taken to the apex by Einstein's theory of special relativity (1905). In order to do so, we will make use of some theses presented by Bergson in *Duration and simultaneity*, a work that will complete one hundred years of its first publication in 2022.

Keywords:

Time; Metaphysics; Science.

¹ Doutora em Filosofia. Professora Associada 1, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

1. Apresentação

*Para quem se instala no devir, a duração
aparece como a própria vida das coisas,
como a realidade fundamental.*

(Henri Bergson, *A evolução Criadora*, p. 343)

A temporalidade, traço fundamental da experiência humana, no contexto do pensamento clássico ocidental foi, muitas vezes, interpretada como marca de uma negatividade, de um déficit de ser, símbolo de uma finitude rechaçada, cujo contraponto se revelaria através da experiência metafísica por um afastamento do sensível. Um lance de olhos para a tradição nos faria constatar essa nítida desqualificação da experiência vivida; alguma coisa que o pensamento contemporâneo, de diversas maneiras, tem buscado desconstruir, ressignificando o temporal como verdadeiro estofado da realidade.

Na esteira de um pensar que prioriza a mudança em detrimento do estático, Henri Bergson almejou formular uma compreensão metafísica do tempo como duração, alargando e contrapondo a visão de um tempo espacializado, fragmentado, destituído de qualidade, tal qual o tempo que é um mero padrão de medida para os físicos. Mas o diálogo com a ciência, embora seja um recurso metodológico que visaria antes de tudo dissolver certos pseudoproblemas filosóficos, adquire, no coração do bergsonismo, um lugar central. Ao longo de sua obra, Bergson valoriza a ciência como um produto bem sucedido da inteligência, mas a localiza numa esfera diametralmente oposta à metafísica. Certamente, ambas derivam da capacidade intelectual humana de pensar, de produzir teoria e prática, mas a metafísica é algo mais, não se restringindo à essa faculdade, ela consiste num esforço humano de aprofundamento de si e do real como temporal, isto é, como duração.

Se Bergson caracteriza o ser humano a partir da faculdade da inteligência, é para dizer que somos majoritariamente determinados por uma capacidade pragmática que, embora criativa e necessária à sobrevivência da espécie, seria insuficiente para a conquista de uma experiência imanente da duração. A inteligência cria ferramentas, produz linguagem, nos permite certo controle sobre a natureza, podendo até nos dar algum conforto. Mas, aos olhos do filósofo, ela não atinge a profundidade da duração, pois se sente em casa na espacialidade. Sendo assim, o fazer filosófico ou metafísico deveria esforçar-se por superar a inteligência, não dispensando-a, mas indo além do que ela já pode nos dar. Deste

modo, compreendendo o papel da inteligência na vida humana, compreende-se também a distinção entre a compreensão do tempo na metafísica e na ciência. Neste sentido, este artigo visa abordar de modo breve algumas considerações sobre a experiência temporal a partir de duas perspectivas distintas, mas, de algum modo, complementares, a saber, filosofia e ciência.

2. Uma contextualização a partir do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*

O que leva Bergson a acusar constantemente a história da filosofia de ser a história da espacialização do tempo é, segundo ele mesmo, fruto de uma carência de precisão na reflexão filosófica da tradição. Para o filósofo, o pensamento ocidental como um todo está afundado em falsos problemas decorrentes de uma incompreensão do verdadeiro objeto da filosofia. O confronto com a tradição se torna assim uma etapa metodológica importante de sua pesquisa, o que fica explícito em todas as suas obras. Bergson crê que dissolvidos esses equívocos pelo recurso à experiência imediata, ou seja, a intuição da duração e, finalmente, com o uso adequado da inteligência, as disputas e as divergências entre as doutrinas filosóficas se resolveriam.

Mas a dificuldade está, mencionamos acima, no papel que a inteligência ocupa em nossas vidas. Uma vez absorvidos pela vida prática, raramente a necessidade especulativa se nos impõe. Até mesmo nossa capacidade perceptiva se determina de modo a fragmentar a experiência. Embora uma série de qualidades inobservadas se sucedam no mundo material, a percepção concreta sempre finda por tornar estático o movente. Pois a tendência intelectual que nos caracteriza majoritariamente se direciona a um automatismo crescente quando conscientemente visamos, antes de tudo, atingir objetivos que se estabelecem como pontos imóveis no espaço. Isto ocorre porque é sob a forma de estados imóveis que apreendemos o mundo material, imobilidade tal que será questionada por Bergson ao longo de suas obras.

Essa espacialização, que é própria do ato de perceber concretamente o mundo, – percepção que também é fragmentação porque “[...] as qualidades da matéria são, todas elas, vistas estáveis que tomamos de sua instabilidade” (BERGSON, 2005, p. 326) – faz com que a sucessão qualitativa constituída como *mudança* dê lugar à busca pela *coisa que muda*. Apegados à objetividade do que muda, deixamos de perceber a mudança qualita-

tiva inerente à realidade. Sendo assim, delimitamos pragmaticamente os corpos, ao passo que fragmentamos conceitualmente o real através do pensamento espacializante. Mas, dirá Bergson (2005, p. 327, grifos do autor), “o que é real é a mudança de forma: *a forma não é mais que um instantâneo tomado de uma transição*”. Neste sentido, a formatação estática da matéria como coisas distintas é decorrência direta do trabalho esquemático do pensamento, donde terá lugar uma metafísica essencialista, segundo a qual todas as modificações qualitativas do ser seriam variações ou acidentes de uma forma eterna e imutável (BERGSON, 2005, p. 237).

Mas se duração implica movimento qualitativo, jorro de imprevisibilidade, como pôde a tradição sustentar uma concepção de ser imutável? Por não ter visto consistência na defesa dessa imutabilidade, a filosofia bergsoniana tentou superar a interpretação estática do real, natural, segundo ela, à própria condição humana. Isso fica explícito no texto de Pierre Montebello (2003, p. 281, tradução nossa) quando este afirma:

A filosofia de Bergson teria sido uma luta sem fim contra o substancialismo, contra o dualismo substancialista do idealismo e do materialismo. Fundamentalmente porque a concepção estática do ser impede de pensar a emergência do mundo em cada um de seus níveis de realidade.

Pensar o mundo em seus níveis de realidade já é uma preocupação para Bergson desde sua primeira obra, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Ali o filósofo, voltado para o tema da liberdade, dialogou com as ciências do “eu”, a fim de mostrar o suposto equívoco instalado na base das mesmas; equívoco que teria sido herdado da tradição associacionista britânica, cuja interpretação dos estados psicológicos se encerraria numa visão determinista dos processos mentais, analisando em termos quantitativos aquilo que, na perspectiva bergsoniana, apenas uma experiência qualitativa poderia evidenciar.

Embora o *Ensaio* não seja uma obra de psicologia, mas de metafísica,² a investigação psicológica ali desenvolvida será a base de toda reflexão futura de Bergson e também ponto de partida para a fundamentação de uma metafísica renovada, proposta pelo filósofo francês. Em suma, o confronto constante com as ciências (psicologia, física, biologia)

2 “[...] a crítica da psicologia não é finalidade última; passa-se por ela na direção do verdadeiro objetivo que é a abertura do pensamento para questionar o tempo – o que ultrapassa em muito o domínio da psicologia” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 118).

parece ter como objetivo estabelecer a relação destas com a “verdadeira metafísica” e, a partir daí, operar distinções e cooperações entre ambas.

Retomando algumas ideias presentes no livro de 1889, a constatação da imobilidade do pensamento metafísico clássico por Bergson é um traço marcante de sua filosofia, podendo ser identificada naquela obra através do estudo daquilo que o filósofo denominou por *duração interior* ou *duração psicológica*. Muito já foi dito acerca da duração como experiência psicológica, e sobre como o filósofo do *Ensaio* mantém uma posição radical em relação ao dito equívoco da assimilação do tempo ao espaço; e de como o tempo concreto, real, resguardaria o caráter interno de uma experiência da duração vivida. Neste sentido, será sempre em oposição ao tempo espacializado da ciência, bem como da vida prática, que se compreenderá a duração interna na obra de 1889. E ali a duração se opõe ao espaço então na medida em que ela é psicologicamente interiorizada, ao passo que no espaço tudo seria exterioridade sem sucessão.

Com isto, a intuição da própria duração seria um dado imediato, o mais primitivo deles. Afinal, “[...] a duração interna, percebida pela consciência, se confunde com o encaixar dos fatos de consciência uns nos outros, com o enriquecimento gradual do eu” (BERGSON, 1988, p. 77). Significa dizer que o eu que dura não poderia ser interpretado como um aglomerado de fatos psicológicos, mas antes como uma unidade. E tal unidade se encontraria inteira em cada um de seus “estados”, sendo que cada um destes possuiria uma qualidade peculiar. Bergson pensará assim a duração interna como uma continuidade de sucessão qualitativa, onde os estados se interpenetram entre si formando um todo movente.

Doravante, compreendendo a duração do eu como uma continuidade heterogênea, ou seja, como um fluxo qualitativamente variado, o filósofo partirá para a interpretação de uma das dualidades metafísicas mais significativas do pensamento filosófico ocidental, qual seja, a oposição entre qualidade e quantidade. Esta constitui, para ele, a base sobre a qual teriam se desenvolvido os grandes equívocos da metafísica clássica. O estudo desta oposição é fundamental à reflexão bergsoniana sobre o tempo, uma vez que ao assumir por recurso metodológico a exposição dos dualismos sobre os quais a história da filosofia se edificou, ela assume também a obrigação de superá-los.³

No *Ensaio*, portanto, ao debruçar-se sobre o problema do determinismo e da li-

³ Quanto ao tema do dualismo, conferir PINTO, 2004.

berdade, o filósofo chamará a atenção para esse dualismo fundamentalmente relacionado à interpretação do tempo através do espaço, tal que desencadeará, na sua visão, a incompreensão do que seria a verdadeira natureza do tempo, a duração. Mas, antes de aprofundarmos a investigação sobre as categorias da quantidade e da qualidade, será necessário mencionar algumas palavras sobre a psicologia experimental do século XIX, contraponto direto da reflexão de Bergson no *Ensaio*.

3. A psicologia experimental do século XIX

Não obstante a psicologia seja um ramo do saber com um longo passado, pois, a história do pensamento filosófico é, em certo sentido, também a história da psicologia, é apenas no final do século XIX que ela se estabelece como ciência. O primeiro a propor o desenvolvimento de uma psicologia científica fora John Stuart Mill,⁴ mas é em função dos esforços do psicólogo alemão Wilhelm Wundt (1832-1920) que esta disciplina se torna de fato experimental e não apenas especulativa. O termo “experimental”, no contexto da Alemanha do final do XIX, referia-se, sobretudo, ao caráter fisiológico das pesquisas neurocientíficas, o que originara a *psicofísica*. A psicofísica estuda a relação entre a percepção de um estímulo e suas dimensões físicas. Wundt encontrou-se então diante das melhores condições técnicas para a instauração de uma nova psicologia associada aos dados psicofísicos recentes (GOODWIN, 2005).

Foram os dados das pesquisas psicofísicas de Ernst Weber (1795-1878) que serviriam então de base ao nascimento da psicologia experimental em sua aspiração ao posto de ciência. Além de ter mapeado a sensibilidade do tato, fato inovador para a época, Weber demonstrou a existência de uma relação matemática entre o domínio psicológico e o físico, o que ficou conhecido justamente como a *lei de Weber*. Ou seja, este fisiólogo fora o primeiro pesquisador a ser capaz de medir estados mentais. E, antes de Wundt, foi outro cientista de Leipzig quem mais se interessou por este fato, elevando bastante os estudos na área da psicofísica. Fora então Gustav Fechner (1801-1889), em sua tentativa de resolver o clássico problema da relação entre mente e corpo, quem deu de fato os primeiros passos no desenvolvimento da psicologia experimental. Fechner foi aluno de Weber, com quem

⁴ John Stuart Mill (1806-1873), filósofo e economista inglês cujas ideias se associam ao utilitarismo do final do século XIX.

estudou fisiologia na Universidade de Leipzig (GOODWIN, 2005).

Mas, além da fisiologia, e além de ter desenvolvido também pesquisas físicas na área da eletricidade e da luz, Fechner era obcecado por resolver o problema do dualismo mente e corpo contra as teses materialistas, segundo as quais se determinariam todos os fatos físicos ou mentais a partir de causas físico-químicas, ideia muito em voga entre os fisiólogos de sua época. Curiosamente, então, a criação da psicofísica por Fechner teria sido impulsionada por um desejo muito semelhante ao de Bergson, qual seja, resolver o dualismo mente-corpo a partir de uma explicação não materialista. Entretanto, as soluções dadas por cada um a tal problema divergem bastante. Para o cientista alemão, seria por meio de uma precisão matemática que se constataria a “união substancial”, através da medição dos estímulos psicofísicos. Ele não tinha dúvidas de que a intensidade das sensações poderia ser exatamente mensurada, justamente o que Bergson contesta no *Ensaio*.

Embora Fechner não tenha prosperado em sua empreitada metafísica, seus estudos de psicofísica apresentados na obra *Elements of psychophysics*, em 1860, abriram um importante caminho para a criação por Wundt da psicologia experimental, alguns anos mais tarde. É assim então que este psicólogo, entre os anos de 1873 e 1874, funda o mais promissor campo psicológico na época, com a publicação dos dois volumes de seu livro intitulado *Principles of physiological psychology*. Pouco tempo depois, já na Universidade de Leipzig, Wundt funda o primeiro laboratório de psicologia experimental, que mais tarde se tornaria um Instituto psicológico. As pesquisas no laboratório de Wundt se concentravam no estudo da experiência consciente imediata, enquanto reservava a pesquisas não laboratoriais, realizadas por meio de técnicas observacionais indutivas, o estudo dos processos mentais superiores, tais como a aprendizagem, o raciocínio, a linguagem, etc. (GOODWIN, 2005).

Por experiência consciente imediata Wundt entendia toda experiência diretamente consciente, ou seja, não mediada por qualquer tipo de interposição. A sensação imediata do frio por um ser consciente, por exemplo, é distinta da medição da temperatura ambiente por um termômetro. Assim, os experimentos perceptuais realizados em seu laboratório, com a utilização de aparelhos sofisticados, partiam da apresentação de estímulos aos quais observadores responderiam a partir de reações cuja intensidade seria medida e comparada. Doravante, grande parte dos estudos experimentais acerca das percepções internas, no período que vai do final do século XIX para o início do XX, foram realizadas por Wundt e seus alunos. Não será gratuitamente, portanto, que Bergson, ávido pela crítica a toda forma de fragmentação do eu, confrontará suas ideias metafísicas aos resultados

das pesquisas wundtianas. Este confronto é, por vezes, direto, citando o nome de Wundt e outros representantes da psicologia experimental, por vezes se dá apenas indiretamente, através de exemplos tomados de empréstimo da ciência que então despontava.⁵

4. A confusão entre qualidade e quantidade: a duração psicológica

Tomando agora por premissa que o *Ensaio* não seja uma obra de psicologia experimental, mas de metafísica, deparamo-nos inicialmente com as seguintes indagações de Bergson: é mesmo possível medir o inextenso? Considerar os estados psicológicos como menos ou mais intensos já não seria considerá-los extensíveis? Isto é, não seria atribuir quantidade ao que parece ser apenas qualitativo? A intensidade de um esforço poderia mesmo ser comparada à *intensidade* de uma sensação?

No cerne de tais questões, encontramos um problema fundamental, a assimilação do tempo ao espaço, o que suprimiria a distinção entre inextenso e extenso. Deste modo, a crítica bergsoniana ao determinismo psicológico se mostrará como uma crítica mais profunda à aplicação, pela psicologia experimental do século XIX, de noções e leis relativas ao determinismo físico aos processos psíquicos do eu. Em resumo, a pergunta que não cala ao filósofo é a seguinte: seria possível interpretar uma variação psicológica tal como se interpreta uma variação no mundo físico material? Certamente, é possível medir a intensidade de uma luz ou de um som; mas as coisas se passariam da mesma forma com os estados mentais, isto é, os “estados” temporais decorrentes de tais variações?

Num primeiro momento, as reflexões bergsonianas apontam para dificuldades em torno da ideia de *grandeza intensiva*, comum à psicofísica. Como vimos, é papel da psicologia experimental distinguir quantitativamente os estados de consciência, isto é, os

⁵ Em um artigo panorâmico acerca da psicologia de W. Wundt, S. F. de Araújo (2009) destaca a íntima relação entre filosofia e psicologia presente na obra wundtiana. O autor aponta que Wundt, embora considerado nos manuais de psicologia como o pai da psicologia científica, “[...] tem recebido um tratamento caricatural – sendo retratado, por exemplo, como representante do associacionismo britânico [...]”. Poderíamos aqui encaixar Bergson entre esses detratores das ideias wundtianas, não obstante, como esclarece o comentador, haja uma forte influência do pensamento filosófico, sobretudo da tradição clássica alemã, sobre a psicologia experimental de Wundt. Como dirá Araújo, “Wundt foi acima de tudo um filósofo, cujo objetivo último era elaborar um sistema metafísico universal – uma visão de mundo – baseado nos resultados empíricos de todas as ciências particulares”. Nada muito distinto, portanto, das próprias intenções de Bergson (Cf. ARAÚJO, 2009).

estados psicológicos, decompondo a mente humana em sensações. Mas Bergson duvidava da possibilidade de tal assimilação. Para ele, determinar a extensão de estados puramente qualitativos, inextensos por natureza, e, portanto, incomensuráveis, seria algo por demais problemático. Os exemplos da psicofísica abordados no primeiro capítulo do *Ensaio* prestam-se, com isso, ao importante papel de dissipar a confusão entre o qualitativo e o quantitativo, o que se poderá entender como a distinção entre a natureza do tempo e a do espaço.

O argumento parte da ideia de que na determinação quantitativa de corpos físicos em relação a outros, ou até mesmo de um número em relação a outro, estará sempre em jogo uma noção de desigualdade espacial. Ou seja, na quantificação de grandezas distintas, o maior espaço deverá conter o menor, de modo que, por exemplo, o número dois conteria o número um e 1 Kg conteria $\frac{1}{2}$ Kg. Sendo assim, no caso de estados psíquicos, indaga Bergson (1988, p.11), “[...] como é que uma sensação mais intensa conteria uma sensação de menor intensidade?”. Para além da quantificação de objetos justapostos no espaço, seria possível afirmar a relação “continente/conteúdo” também para estados psicológicos? Mas, sendo a resposta afirmativa, “por que é que uma intensidade é assimilável a uma grandeza?” (1988, p. 12). Haverá algo em comum entre uma “quantidade” intensiva e uma extensiva para que ambas possam ser consideradas grandezas, mesmo que a primeira não possa de fato ser medida, mas que se diga dela que é maior ou menor que outra? Enfim, como é possível a interseção entre o extenso e o inextenso? Aparentemente, o problema reside no fato de que toda grandeza já traria consigo um caráter espacial, portanto, quantificável, ao passo que a noção de intensidade seria por excelência qualitativa. A ideia de grandezas intensivas torna-se, assim, paradoxal; de modo que ao pensar ou falar de uma “grandeza intensiva” se confundiriam noções opostas de intensidade e extensidade, qualidade e quantidade.

Ao tomar-se o exemplo de um esforço físico, seria aparentemente mais fácil compreender o porquê da assimilação do intensivo ao extenso, pois o esforço físico sempre está associado a algum objeto extenso. Todavia, segundo Bergson, é possível verificar uma “intensidade pura” em estados psíquicos profundos, aqueles que não mantêm qualquer relação com objetos exteriores. Assim, a experiência dessa intensidade pura demonstraria mais claramente a incomensurabilidade dos estados psicológicos. Conforme o filósofo, em um estado de alma profundo facilmente se percebe o caráter qualitativo da intensidade

e não, como se compreenderia erroneamente, o quantitativo;⁶ nestes casos a mudança é puramente qualitativa, não quantitativa. Ou seja, a aparente impressão de um acréscimo relativo à intensidade dos estados psicológicos, de fato, não seria nada além de uma mudança de natureza, isto é, de qualidade. Uma intensidade crescente será entendida por Bergson como “[...] uma intensidade que muda qualitativamente. Não uma intensidade que ganha espaço, que, isolada, cresceria ou se alargaria, mas uma intensidade que muda de natureza, se diferencia em seu processo mesmo” (MONTEBELLO, 2003, p. 238, tradução nossa).

As sensações, ainda que sejam estados psíquicos relacionados diretamente a causas materiais, alteram-se qualitativamente, por exemplo, a sensação do peso transformar-se em fadiga, e a fadiga em dor. Sendo assim, “[...] nossa consciência de um crescimento de esforço muscular reduz-se à dupla percepção de um maior número de sensações periféricas e de uma mudança qualitativa ocorrida em algumas delas” (BERGSON, 1988, p. 26). É apenas o hábito associativo, naturalmente adquirido da percepção regular, que direciona a ciência a atribuir grandezas a estados psicológicos, por natureza, qualitativos. Afinal, afirma o filósofo:

[...] as sensações nunca seriam interpretadas pela vossa consciência como diferenças de quantidade, se com elas não relacionásseis as reações mais ou menos extensas, mais ou menos graves, que habitualmente as acompanham. Sem estas reações consecutivas, a intensidade da dor seria uma qualidade, e não uma grande dor. (BERGSON, 1988, p. 33)

Conforme a análise do primeiro capítulo do *Ensaio*, então, a confusão entre qualidade e quantidade levada a cabo pela psicologia vigente à época termina por interferir na compreensão e na própria experiência da temporalidade.⁷ Afinal, ao tratar dos estados

6 Exemplos no *Ensaio*, p. 15-16: uma paixão profunda, algo que começa como um desejo obscuro e vai se alastrando para outros estados psíquicos, causando por fim uma mudança de perspectiva no eu.

7 Conclusão que apenas será revelada no segundo capítulo do *Ensaio*. De acordo com a interpretação de F. Worms (2011), o segundo capítulo da obra poderia ser lido primeiramente sem maiores prejuízos. Afinal, Bergson anuncia no primeiro certas consequências que apenas serão identificadas posteriormente no segundo. Ou seja, o filósofo, ele mesmo, inverte a ordem de sua argumentação exigindo do leitor um esforço maior de compreensão de pressupostos ainda não anunciados. Assim, afirma o comentador: “todo o primeiro capítulo do livro (intitulado ‘Da intensidade dos estados psicológicos’) parece, com efeito, poder ser lido como uma espécie de aplicação antecipada da distinção entre o espaço e a duração, tal como acabamos de evocá-la.” (WORMS, 2011, p. 63).

psicológicos, quer de um “eu superficial”, quer de um “eu profundo”, lida-se com a duração psicológica, ou seja, a experiência interior da temporalidade. Porém, é justamente este fato o que a psicologia experimental deixaria escapar em suas análises, confundindo uma experiência sentida com outra calculada. E, como diz Vieillard-Baron (2007, p. 16):

Se a qualidade é confundida com a quantidade, disso resultam várias outras confusões: a duração é espacializada (pois somente o espaço é quantificável); o movimento é confundido com a trajetória efetuada; a liberdade é confundida com a escolha entre duas soluções, em outras palavras, com o livre-arbítrio.

Assim, ao averiguar os estados profundos do eu, Bergson parte do âmago da duração psicológica. E uma vez que tais estados sejam como “[...] a marca do verdadeiramente humano” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 120), seria então incoerente definir a psicologia como o estudo profundo da natureza humana. Afinal, de acordo com esta interpretação, tal ciência deixa escapar o que há de mais humano em nossa natureza, a saber, o movimento qualitativo de nossa duração.

5. A gênese do número: uma analogia para o dualismo qualidade-quantidade

Todas essas indagações relativas aos procedimentos analíticos da psicologia experimental levarão Bergson, no segundo capítulo do *Ensaio*, a empreender o estudo das origens da noção de número. E aqui poder-se-ia coerentemente questionar qual a relação entre o estudo dos estados mentais e a gênese do número. Veremos tratar-se de uma analogia. Bergson dirá que, diferentemente dos números, que crescem pela adição de unidades iguais, o mesmo não poderia se aplicar a objetos qualitativamente distintos, como os estados psicológicos. Ou seja, ainda que se pudesse admitir uma quantidade múltipla de estados psicológicos, não se poderia afirmar sua identidade e, portanto, também não seria possível afirmar que se acrescentem como numa adição numérica; haveria antes entre eles um enriquecimento qualitativo.

Vimos Bergson recusar a ideia de que uma sensação possa aumentar gradativamente uma vez que a representação deste aumento de intensidade implicaria uma mu-

dança qualitativa, logo, a emergência de uma nova sensação. No caso de um acréscimo, a sensação seria compreendida como sendo sempre a mesma, mas aumentando sua intensidade. Ora, uma soma, dirá o filósofo, sempre se dará entre iguais, ou seja, entre unidades idênticas, como no caso dos números. Deste modo, ao contar as ovelhas, o pastor suprime a distinção qualitativa e considera apenas a distinção quantitativa; pois a diferença quantitativa se compreende em virtude do espaço que cada ovelha ocupa. Assim, ao reter apenas o caráter quantitativo do rebanho é necessário que este esteja justaposto no espaço.⁸ Neste sentido, ao representarem-se objetos numa adição é necessário, portanto, que as particularidades qualitativas dos mesmos sejam extintas, pois, segundo Bergson (1988, p. 58-59),

para que o número vá aumentando à medida que avanço, é necessário que retenha as imagens sucessivas e as justaponha a cada uma das unidades de que evoco a ideia: ora, é no espaço que semelhante justaposição se opera, e não na pura duração. Aliás, concordar-se-á, sem custo, que toda a operação pela qual se contam os objetos materiais implica a representação simultânea desses objetos e que, por isso mesmo, os deixamos no espaço.

Se se enumera um conjunto de objetos justapostos no espaço, tal enumeração ou contagem obedecerá determinada ordem, porém, desconsiderando-se as qualidades específicas de cada objeto, várias possibilidades de arranjos espaciais para o mesmo conjunto terão lugar. Um objeto contado anteriormente a outro em dado momento, poderia ser futuramente contado em qualquer ordem, pois isto não interfere no resultado final da contagem. Entretanto, Bergson afirma que ao transpor essa operação da esfera da sucessão espacial para a esfera da sucessão temporal, o resultado certamente não seria o mesmo. Isto porque ao contarem-se os estados psicológicos profundos tal como se contam objetos

8 O físico francês Louis de Broglie (1892-1987) viu nesta passagem uma nítida aproximação entre as ideias de Bergson e certas concepções da mecânica ondulatória. Assim ele diz: “[...] se a localização das ovelhas fosse impossível, não se poderia distingui-las, há aqui apenas um passo e, se o transpuséssemos, atingiríamos a ideia de indiscernibilidade das partículas idênticas introduzida pela Mecânica ondulatória. Na Mecânica ondulatória, a possibilidade de duas partículas se encontrarem no mesmo ponto do espaço conduziu à atenuação da velha noção de impenetrabilidade da matéria. Esta noção se obscurece pois ao mesmo tempo em que se torna impossível a numeração permanente das partículas. E tal fato pode ser reaproximado de um pensamento profundo de Bergson” (DE BROGLIE, 1947, p. 208, tradução nossa). Louis-Victor-Pierre-Raymond, príncipe e 7.º duque de Broglie, introduziu na física contemporânea a consideração da matéria como uma dualidade onda-partícula, semelhante ao caráter dual que se atribuía à natureza da luz. Seus estudos serviram de ponto de partida para o desenvolvimento da mecânica ondulatória. De Broglie ganhou o Prêmio Nobel de física no ano de 1929 (RIBEIRO FILHO, 2002).

no espaço, o menor desarranjo na ordem dos eventos psíquicos poderia alterar totalmente a constituição do sujeito enquanto duração psicológica.

Ou seja, uma sucessão no espaço não equivale a uma sucessão no tempo, embora a primeira também comporte tempo. Afinal, a perspectiva bergsoniana sustenta que mesmo sendo possível estabelecer relações meramente quantitativas entre objetos justapostos no espaço, o mesmo tipo de relação não se estabelece entre as diversas vivências de um eu profundo. Bergson parece afirmar então que não seja uma intuição temporal que acompanha o número, ao contrário, seria uma intuição do espaço. Mesmo para números abstratos, já que nestes casos não se pensa nem se imagina mais o número: “[...] dele apenas conservamos o sinal, necessário ao cálculo, pelo qual se convencionou suprimi-lo” (BERGSON, 1988, p. 59).

Para o filósofo, enfim, toda vez que se pretende representar o número recorre-se a sua imagem extensa. Para ele então é apenas aparentemente que uma contagem se dá no tempo, pois, na sua perspectiva, ainda que haja sucessão temporal numa contagem, não é o tempo que ali se conta, mas sim o espaço. “Involuntariamente, fixamos num ponto do espaço cada um dos movimentos que contamos, e é apenas com esta condição que as unidades abstratas formam uma soma” (BERGSON, 1988, p. 59). Ocorre que quando se pretende reter os instantes anteriores no instante atual, como acontece na adição, retém-se efetivamente o espaço, ou o vestígio durável aparentemente deixado para trás; pois uma vez que o instante se esvai, não é mais possível agarrá-lo, de modo que o contador se apega aos pontos materiais do espaço como se apreendesse o qualitativo pelo quantitativo. Ou seja, na pretensão de contar os momentos da duração, contam-se antes os pontos no espaço; compreende-se então o tempo, equivocadamente, em função do espaço. Daí Bergson (2006, p. 195-196) dirá mais tarde em *Introdução à metafísica*:

[...] embora certamente possamos, por um esforço de imaginação, solidificar a duração uma vez escoada, dividi-la então em pedaços que se justapõem e contar todos os pedaços, essa operação será efetuada sobre a lembrança congelada da duração, sobre o rastro imóvel que a mobilidade da duração deixa atrás de si, e não sobre a própria duração.

Ao lidar com a multiplicidade qualitativa dos estados afetivos, portanto, a ciência compreenderia tais estados quantitativamente, tal como mostrou a análise da noção de número. Entretanto, não seria de fato possível contar estados afetivos que se dão no fluxo

da duração como se contam números objetivados, ou seja, como unidades que se justapõem no espaço. Isto fica explícito na seguinte passagem do *Ensaio*:

Ora, se se admite esta concepção do número, ver-se-á que todas as coisas não se contam da mesma maneira, e que há duas espécies muito diferentes de multiplicidade. Quando falamos de objetos materiais, aludimos à possibilidade de os ver e tocar; localizamo-los no espaço. Por conseguinte, nenhum esforço de invenção ou de representação simbólica nos é necessário para os contar; não temos mais que pensá-los separadamente primeiro, simultaneamente depois, no próprio meio em que se apresentam à nossa observação. Já não acontece o mesmo se considerarmos os estados puramente afetivos da alma, ou até representações diversas da vista e do tato. Aqui, porque os termos não são dados do espaço, não os poderemos contar, parece, *a priori*, a não ser por qualquer processo de figuração simbólica. (BERGSON, 1988, p. 63-64)

O filósofo pretende com isto mostrar que, ainda que a ciência represente os estados do eu de modo homogêneo, porque somente desta maneira torna-se supostamente possível contá-los, e embora a ideia de número dependa do espaço, pois implica sempre justaposição espacial, os sentimentos, as sensações, as ideias, enfim, os estados psicológicos são totalmente interpenetráveis. E já que os fatos de consciência implicam uma representação simbólica no espaço (ou pelo menos sua contagem), parece certo que tal representação altera as condições da percepção interna desses fatos; pois, os estados de consciência são compreendidos pela psicologia experimental em termos de grandeza intensiva, ou seja, em termos espaciais.

6. Multiplicidades distintas: espaço e tempo

O *Ensaio* marca o início da reflexão bergsoniana sobre o tempo. Como vimos até aqui, o filósofo trava um diálogo com a psicologia e a psicofísica vigentes a fim de denunciar o que entende por certos equívocos na interpretação dos fatos mentais. Para Bergson, tudo se trata da duração. Por isso a duração interna, ou psicológica, é o primeiro passo de sua longa caminhada filosófica. Neste sentido, apontar a fragmentação arbitrária do “eu” pela psicologia experimental é também, de algum modo, destacar o *modus operandi* da ciência, bem como da metafísica clássica, que acabariam por converter em espaço todo o

fluxo da temporalidade, quer psicológica, quer material. E essa conversão do tempo em espaço estaria presente também na própria maneira como nos representamos a duração vivida. Porém, representada de tal forma, a duração não passaria de um “meio homogêneo onde nossos fatos de consciência se alinham, se justapõem como no espaço e conseguem formar uma multiplicidade distinta [...] um símbolo, absolutamente distinto da verdadeira duração” (BERGSON, 1988, p. 66-67). Faríamos equivaler, deste modo, multiplicidade numérica e multiplicidade qualitativa.

Mas, como anunciou F. Worms (2011, p. 51), ao interpretarmos a gênese do número bergsoniana, devemos ter em mente que o seu objetivo último será o de “[...] *desunir as noções de número e de multiplicidade*, e mesmo *servir-se do critério do número para opor duas espécies de multiplicidade* e, através delas, duas espécies [...] de tipos de ser ou de realidade”. A oposição entre o espaço e a duração será, na visão deste intérprete, o fundamento de toda a filosofia de Bergson, e seria somente por oposição ao espaço que se poderia definir a duração pura. Trata-se de um traço de seu pensamento que constituirá a base de uma distinção fundamental à interpretação de sua obra, qual seja, a distinção entre os dois sentidos da vida, ou da realidade.

Já no prefácio do *Ensaio*, Bergson anunciava o problema, porém, não apenas a crítica à intrusão do espaço na experiência e compreensão da duração (pelos conceitos espacializados, pela quantificação dos estados psicológicos etc.), mas também a necessidade e a importância do espaço na vida prática, ou seja, na esfera da ação. Porém, o filósofo indaga: “a verdadeira duração tem a menor relação com o espaço?” (BERGSON, 1988, p. 66-67). A fim de responder suficientemente esta questão, Bergson destacará primeiramente o feito kantiano como fundamental, uma vez que “Kant separou o espaço de seu conteúdo” (1988, p. 68) quando o estabeleceu como uma forma pura da sensibilidade, isto é, quando considerou sua representação independente da matéria. Ao caracterizar este espaço, percebe-se nitidamente que ele constitui o que se denomina no *Ensaio* um “vazio homogêneo”, ou seja, “uma realidade sem qualidade” (BERGSON, 1988, p. 69).

Resta saber, enfim, se uma realidade desqualificada poderia equivaler ou, no mínimo, assemelhar-se à realidade da experiência vivida, enfim, à duração. Já vimos que não, pois, embora aceite a concepção kantiana do espaço homogêneo, a interpretação que Bergson dá ao tempo em nada se assemelha à de Kant. O tempo, ou melhor, a duração, é aqui heterogeneidade pura, jamais forma, sempre conteúdo. Ou seja, se a experiência intuitiva da temporalidade é de natureza psicológica, o eu se percebe durando quando intui profunda e imediatamente sua existência como um fluxo, um escoamento contínuo

e qualitativo, no qual nenhum “momento” poderá se repetir porque duração implica jorro de novidade. Eis aí uma experiência imediata, porém, extra-intelectual, uma vez que a inteligência seja a faculdade que lida com conceitos artificialmente fabricados, nunca de maneira imediata.

Ao contrário de Bergson, para Kant (2005, p. 78), o tempo é de natureza formal, como diz o próprio filósofo na *Crítica da Razão Pura*: “O tempo não é um conceito discursivo, ou, como se diz, um conceito universal, mas uma forma pura da intuição sensível”. Não se trataria em Kant, portanto, de pensar uma experiência do tempo, mas de pensar o tempo, bem como o espaço, como formas puras de toda e qualquer experiência, como representação. Em certo sentido, em Bergson toda experiência também é temporal, porque tudo é duração, mas ela não poderá nunca se confundir com uma forma, nem com sua representação, porque se constitui fundamentalmente pela mudança.

Está em jogo agora a compreensão do espaço e do tempo como homogeneidades distintas. Porém, o filósofo ressalta o fato de que tudo o que é homogêneo repele a qualidade e retém a quantidade, como ocorre no caso do espaço. Assim, não restaria ao tempo, entendido como homogêneo, nenhum resíduo qualitativo. “É verdade que ao fazer-se do tempo um meio homogêneo em que os estados de consciência parecem desenrolar-se, se admite por isso mesmo instantaneamente, o que equivale a dizer que ele se subtrai à duração” (BERGSON, 1988, p. 71). Desta forma, uma concepção de tempo homogêneo se deveria à confusão entre a noção de espaço e a de duração pura. Pois, como afirma Bergson (1988, p. 72), “[...] o tempo, concebido sob a forma de um meio indefinido e homogêneo, não é senão o fantasma do espaço assediando a consciência reflexa”.

Conforme F. Heidsieck (1961), na obra *Bergson et la notion d'espace*, a noção de espaço na filosofia bergsoniana é muito bem definida, podendo ser caracterizada a partir das seguintes propriedades: idealidade, homogeneidade, continuidade, divisibilidade e composição infinitas, condição do número e da medida, condição do pensamento abstrato, estranho à qualidade, ao movimento e à duração. De acordo com o comentador, Bergson sempre interpretou o espaço como ideal, ou seja, nunca como algo de natureza sensível. Por isto, em sua tese latina, intitulada “A ideia de lugar em Aristóteles”,⁹ Bergson diz que o erro do filósofo grego foi o de ter encerrado o espaço no corpo. É neste sentido que, contrapondo-se a Aristóteles, Bergson concordará com Kant, quem, por sua vez, separou

9 Cf. BERGSON. *L'idée de lieu chez Aristote*. Tese latina de 1889, traduzida para o francês por Robert Mosé-Bastide, In: *Les Études bergsoniennes*, Vol. II. Paris: PUF, 1949.

a noção de espaço de qualquer conteúdo.¹⁰

Portanto, será comum observarem-se passagens do *Ensaio* onde o espaço é caracterizado como um meio vazio homogêneo de modo que seja assim condição para a representação abstrata da divisibilidade e composição infinitas. Mas a principal característica da noção bergsoniana de espaço seria, segundo Heidsieck, a ideia de que este seja estranho à qualidade, ao movimento e, assim, à duração. Com isto, ao nível de sua primeira obra, a possibilidade da representação simbólica da duração fica interdita, visto que, aos olhos do filósofo, toda representação teria o espaço como estofo. Contudo, a caracterização do conceito de espaço por Bergson é alguma coisa que varia muito no contexto geral da obra,¹¹ embora ele não deixe nunca de ser representado por sua idealidade.

Retomando agora a gênese da noção de número e sua adequação ao espaço homogêneo, poder-se-ia assinalar como relação entre o tempo e o número a assimilação do tempo ao espaço. Isto porque a contagem dos instantes do tempo se realizaria pela analogia entre tais instantes e uma justaposição de pontos. Assim, a continuidade que se acredita contar não passaria de uma sucessão numérica, quantitativa. Mas a continuidade própria ao tempo real seria de outra ordem. Com isto, Bergson (1988, p. 72) definirá a duração da seguinte maneira, numa sentença frequentemente citada por seus intérpretes: “A duração totalmente pura é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquirem quando o nosso eu se deixa viver, quando não estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores”.

Sendo assim, o caráter mensurável atribuído ao tempo se encerraria justamente na necessidade de agir, pois, “é verdade que contamos os momentos sucessivos da duração e que, pelas suas relações com o número, o tempo nos surge, em primeiro lugar, como uma grandeza mensurável, completamente análogo ao espaço” (BERGSON, 1988, p. 75). Mas o filósofo ressalta a importância de entender que o tempo contado se distingue inteiramente do vivido. Em suma, é necessário ter claro que tipo de multiplicidade compõe a duração, pois, ao falarmos em multiplicidade já nos remetemos à categoria da quantidade, havendo assim de partida uma suposta contradição na terminologia adotada por Bergson. Mas, tal-

10 Na *Crítica da razão pura*, Kant (p. 73-74, 2005) afirma: “O espaço é uma representação *a priori* necessária que subjaz a todas as intuições externas. Jamais é possível fazer-se uma representação de que não haja espaço algum, embora se possa muito bem pensar que não se encontre objeto algum nele. Ele é, portanto, considerado a condição de possibilidade dos fenômenos e não uma determinação dependente destes; é uma representação *a priori* que subjaz necessariamente aos fenômenos externos”.

11 Isto foi muito bem notado por A. Panero (2004) no artigo “La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance”.

vez ciente das armadilhas da linguagem, o filósofo dispensará todo o esforço possível para discernir a multiplicidade qualitativa daquela que se identifica ao número, distinguindo, com isto, duração e espaço.¹² E Bergson parece ter sido o filósofo que levou às últimas consequências a ideia de uma multiplicidade sem quantidade.¹³

Diferentemente de uma multiplicidade quantitativa, que cresce ao adicionarem-se unidades, independentemente de suas particularidades, o acréscimo de uma qualidade “[...] não torna a mesma multiplicidade maior, mas faz dela uma outra multiplicidade” (WORMS, 2011, p. 52). Uma mudança qualitativa na duração alteraria, portanto, toda a sua composição; ou seja, dada uma totalidade indivisível, a duração, cada modificação desta conformaria uma multiplicidade variando qualitativamente no fluxo heterogêneo do vivido. Conforme destaca, por sua vez, P. Montebello (2003), a ideia da interpenetração de qualidades no fluxo temporal é crucial para compreender a multiplicidade não numérica. Segundo o comentador, “este conceito de interpenetração, decisivo desde as primeiras linhas do pensamento de Bergson, nos colocou sobre a via de uma realidade que se organiza e muda durando, una e múltipla” (MONTEBELLO, 2003, p. 253, tradução nossa).

7. Para concluir: o caso exemplar de *Duração e simultaneidade*

Toda essa fundamentação metafísica já presente no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, amparada, sobretudo, na distinção entre qualidade e quantidade, entre os dois tipos de multiplicidades definidoras de tempo heterogêneo (duração) e espaço homogêneo, reapareceram no livro de 1922, *Duração e simultaneidade*. A base do argumento bergsoniano em contraposição à física relativística neste livro se funda na afirmação de que a experiência comum do tempo confirma a “[...] hipótese de um Tempo material uno e universal” (BERGSON, 2006a, p. 54). De acordo com o filósofo, a vivência da passagem do tempo como sucessão de um antes em um depois, como mudança irreversível, deve se

12 Conforme a coerente interpretação de Worms, a multiplicidade de que nos fala Bergson “se ela não é uma pluralidade de elementos separados, se ela é, mesmo por definição, indivisível imediatamente enquanto tal em elementos separados, ela pode, entretanto, dividir-se em elementos separados, mas às custas de uma mediação que alterará sua natureza ou antes sua estrutura: ela é, pois, virtualmente numérica, manifestando assim, aos olhos da consciência refletida, que ela permanece uma multiplicidade” (WORMS, 2011, p. 51-52).

13 Segundo notou P. Montebello (2003), outros filósofos, como Nietzsche e Simondon também discutiram essa temática, mas nenhum deles foi tão longe como Bergson, fazendo da multiplicidade qualitativa fundamento da própria realidade.

dar do mesmo modo para qualquer ser vivo consciente, esteja ele na Terra ou em deslocamento acelerado em relação ao referencial terrestre. Neste sentido, a simultaneidade da duração como fluxo, embora esta possa comportar diversos ritmos, seria um fato indelével.¹⁴

Bergson prolonga assim, na obra de 1922, a duração psicológica abordada no *Ensaio* para uma noção de duração que se expande ao todo, o que se poderia chamar de duração do Universo, ou absoluta. Neste sentido, é justo perguntar: estaria o filósofo apegado à noção de tempo físico newtoniano? Isto pode estar certo apenas em partes, afinal, ainda que Newton tratasse com uma ideia de tempo absoluto, este permanece um padrão de medida, ou seja, um tempo quantitativo e, portanto, espacializado. Ora, o que a teoria da relatividade restrita postula é justamente o oposto do que Bergson está a defender, a saber, a efetividade de tempos físicos múltiplos relativos a distâncias e velocidades tais que a percepção humana concreta não atinge. Entretanto, o filósofo francês se apega completamente ao percebido, àquilo que pode ser vivido, experimentado por uma consciência. Mas para a ciência física pouco importa a experiência psicológica, o que está em jogo é a medida do tempo, apenas isso.

Por causa dessa polêmica, *Duração e simultaneidade* talvez seja a obra mais controversa de Bergson, a qual chega em 2022 ao seu centenário. Pouco lido entre intérpretes e rechaçado pelo próprio autor, quando desistiu de republicá-lo em vista das inúmeras críticas com as quais se enredou naqueles tempos em que a ciência física atingia seu auge, o livro é um verdadeiro tesouro ainda a ser descoberto pelos intérpretes dessa filosofia da duração. A querela entre Bergson e Einstein é conhecida, mas o aprofundamento teórico desse suposto confronto filosófico-científico é, como dissemos, pouco explorado. Por isso, para adentrar essa discussão seria antes necessário esclarecer o ponto de vista da duração em sua fonte e jorro, algo que tentamos fazer ao longo deste artigo. Somente assim se veria que Bergson não desqualificou verdadeiramente a ciência física, erroneamente interpretado à época por alguns, antes apresentou um estudo aprofundado e coerente desta, mostrando em contraposição sua própria compreensão do que seria a duração real. Tentou, com isto, mostrar que as múltiplas medidas, dilatações espaciais e quebras de simultaneidades em nada equivaleriam à genuína experiência temporal. O tempo do físico

14 Cf. BERGSON, 2006a, p. 53-55: “Essa é a hipótese do senso comum. Afirmamos que poderia igualmente ser a de Einstein, e que a Teoria da Relatividade é feita sobretudo para confirmar a ideia de um Tempo comum a todas as coisas. Essa ideia, hipotética em todos os casos, parece-nos até ganhar um rigor e uma consistência particulares na Teoria da Relatividade, entendida como deve ser entendida”.

permaneceria como representação matemática de uma experiência que somente poderia ser vivida conscientemente, corporalmente, enfim, metafisicamente.

Em 1922, alguns meses antes de publicar *Duração e simultaneidade*, Bergson encontrou em Paris o grande cientista, a lenda, Albert Einstein, e teve uma breve oportunidade de expor ao físico sua própria e peculiar interpretação da teoria da relatividade especial (SOULEZ; WORMS, 2002). Bergson resumiu seus argumentos em favor da unidade da experiência da duração e sua irredutibilidade à medida do tempo, mas não foi de fato compreendido pelo físico.¹⁵ A incapacidade de entendimento entre filosofia e ciência é significativa e bastante representativa dos tempos de então. Temos de um lado um filósofo com altas pretensões metafísicas, um renomado professor e uma grande referência na comunidade intelectual francesa do início do século XX. De outro, o já grande cientista, o paradigma da ciência moderna, figura icônica e onipresente no imaginário ocidental.

Por esse episódio mencionado, Bergson foi notabilizado como o filósofo que não compreendeu a teoria einsteiniana da relatividade. Para o pensador francês, múltiplas medidas temporais remeteriam apenas a representações fictícias dos ritmos ou fluxos de duração, esta que, embora se diversifique em múltiplos ritmos, concentra uma univocidade que é a da experiência da passagem temporal, da mudança sucessiva, imprevisível e qualitativa do real. Aos olhos de Bergson, a dilatação do tempo referencial e a contração do espaço, efeitos detectados a partir da teoria relatividade, só poderiam expressar a verdade matemática do tempo, tratando-se enfim de um tempo que não poderia ser vivido por nenhum ser consciente.

Mas, pelo que expusemos aqui, com a interpretação de algumas passagens do *Ensaio*, essa crítica à espacialização temporal constitui o estofado do pensamento bergsoniano desde sua origem. A discussão com a física relativística é apenas circunstancial. Antes da teoria de Einstein, tem lugar a discussão com todo o arcabouço da metafísica clássica que, tal qual a física, seja ela a newtoniana ou a einsteiniana, teriam retirado do tempo sua duração, instituindo uma verdade estática, atemporal, incapaz de ser experimentada, isto é, vivida e, mais profundamente, intuída.

Neste sentido, em *Duração e simultaneidade*, Bergson pretendeu, enfim, lidar com

15 “Ele [Einstein] resume o problema nestes termos: ‘o tempo do filósofo é o mesmo do físico?’ E conclui que não há tempo do filósofo. Segundo Jean Langevin, filho de Paul, ele teria murmurado a P. Langevin que não havia compreendido nada do discurso de Bergson. E, de fato, não foi somente um problema lingüístico; a intervenção de Bergson foi longa e bastante condensada, supunha então uma familiaridade com o sentido bergsoniano de algumas noções”. (BENSAUDE-VINCENT, 1987, p. 75)

um problema que já era o seu, ou seja, a tentativa de repensar a experiência temporal e com isso refundar a metafísica a partir do ponto de vista da duração. Aqui o contraponto é a física, mas poderia ter sido a psicologia experimental, as teorias da evolução, teorias sociais, a religião instituída, não importa. O que o filósofo quis nos dizer é que a ciência não atinge o real em sua profundidade porque seu lugar natural é a espacialidade, a superfície. Caberia à metafísica extrapolar o símbolo, a medida, o padrão em vista da duração. Ocorre que a metafísica clássica, ao modo da ciência, também eliminou de seus interesses a investigação profunda da passagem do tempo.

Em suma: pensar em duração implicará sempre uma experiência imediata da fluidez temporal, alguma coisa que a faculdade intelectual não é capaz de realizar. A aplicação de um método analítico, ou seja, fragmentário e espacializado, para pensar o tempo é equívoca, implica sempre a criação de pseudoproblemas¹⁶ que se concretizam no mau uso da ciência e de seu método pelos filósofos como um reflexo dessa confusão. E a filosofia, que deveria compreender a realidade em seu devir, deve recusar esse olhar retrospectivo para a experiência oferecido pelo uso instrumental da inteligência, a metafísica deve ter condições de ultrapassar os símbolos.

O trabalho filosófico, ou metafísico, passa então pelo esforço de intuir a realidade em seus devires, o que se poderia caracterizar como uma experiência imediata desse fluir temporal. Não obstante a intuição, o filósofo metafísico utilizará a inteligência para sugerir tal experiência, tentando fazer dela um uso menos instrumental possível, através da elaboração de conceitos fluidos, isto é, de metáforas filosóficas (BERGSON, 2006a). A ciência, por sua vez, visaria antes apreender o aspecto mensurável da realidade e, por meio de seus instrumentos de precisão, determina como ficção metafísica tudo o que extrapola seus padrões de previsibilidade e medida. Temos assim, na imagem da ciência moderna, a destinação a que se propõe a inteligência em sua capacidade instrumental de medir e controlar.

Entretanto, não seria ao cientista, em seu legítimo uso instrumental da razão, a quem Bergson faz referência quando utiliza de modo bastante crítico a expressão “homem inteligente”. Antes de esclarecermos seu sentido, é preciso lembrar a relevância dada pelo filósofo à inteligência no processo de evolução da espécie, o que

16 Bergson (2006a, p. 109) deixa explícito o que acabamos de afirmar na seguinte passagem do ensaio “O possível e o real” de 1930: “estimo que os grandes problemas metafísicos são geralmente malpostos, que eles freqüentemente se resolvem por si mesmos quando lhes retificamos o enunciado, ou ainda que são problemas formulados em termos de ilusão, que se desvanecem assim que olhamos de perto os termos da fórmula. Nascem, com efeito, do fato de transpormos em fabricação aquilo que é criação”.

não justificaria, portanto, atribuir-lhe a alcunha de filósofo irracionalista. No que diz respeito, por exemplo, a sua interpretação da teoria da relatividade especial, Bergson é explícito ao afirmar que tal teoria constitui o ápice das possibilidades científicas de mensuração do tempo, o que comprova então o caráter positivo da faculdade intelectual.

Sendo assim, quando Bergson formula uma crítica ao chamado “homem inteligente” parece, a nossos olhos, querer lançar luz sobre a postura de certos indivíduos medíocres que, muitas vezes, conseguem distorcer esse caráter positivo da inteligência em favor de um palavrório supostamente crítico que, talvez, mais demonstre limitada capacidade de reflexão. Parece ser justamente a esse tipo de homens inteligentes que Bergson (2006a, p. 93) faz alusão em *O pensamento e o movente* quando declara:

Entendemos com isso que ele [o homem inteligente] tem habilidade e facilidade em fazer casarem entre si os conceitos usuais para deles extrair conclusões prováveis. Só lhe podemos ser gratos enquanto ele se ativer às coisas da vida corrente, para a qual os conceitos foram feitos. Mas não admitiríamos que um homem simplesmente inteligente se imiscuisse da decisão das questões científicas, ao passo que a inteligência tornada precisada em ciência se torna espírito matemático, físico, biológico, e substitui as palavras por signos mais apropriados. Com mais forte razão caberia proibir sua intrusão na filosofia, quando as questões postas não são mais da alçada exclusiva da inteligência. Mas não, entende-se que o homem inteligente é, aqui, um homem competente. É contra isso que protestamos primeiro. Colocamos muito alto a inteligência. Mas temos em medíocre estima o “homem inteligente”, hábil em falar verossimilmente de todas as coisas.

O próprio filósofo foi vítima destes ditos “homens inteligentes”, os quais apontaram seus superestimados equívocos relativos à interpretação da teoria de Einstein, esquecendo-se de todo o conteúdo metafísico do livro, cujas bases configuram a filosofia da duração. Nos referimos aqui ao agressivo ataque a *Duração e simultaneidade*, proferido por A. Sokal e J. Bricmont (2001) no livro *Imposturas intelectuais*. Os autores são ávidos em ressaltar os equívocos interpretativos de Bergson em relação à relatividade restrita, mas deixam obscuros em suas análises pontos extremamente importantes do livro de 1922. Sobretudo aqueles relativos ao próprio pensamento de Bergson.

Ora, sem a dissolução da confusão entre o qualitativo e o quantitativo, ponto de partida de Bergson ao propor uma metafísica do movente, não seria possível

compreender a fundo o ensaio de 1922. Como vimos aqui, segundo o filósofo, essa confusão se perpetuou no domínio das ciências psíquicas, bem como do próprio pensamento filosófico, em razão da constituição natural da faculdade humana de conhecimento. Haveria na inteligência essa disposição para a espacialização, sobretudo em função da vida prática, da resolução de problemas, da garantia da sobrevivência.

Para além da insistência bergsoniana na defesa de um tempo universal, no que, diga-se de passagem, ele foi acompanhado por muitos físicos, tais como Lorentz e Poincaré, mesmo àquela altura (PATY, 2003), o livro de 1922 é pródigo em registrar uma minuciosa e correta exposição das origens e fundamentos matemáticos da teoria da relatividade restrita. Mas, sobretudo, registra o movimento do pensamento de Bergson em torno da questão do tempo. Em *Duração e simultaneidade*, por fim, o filósofo aprofunda e enriquece sua noção de duração, cujos primórdios destacamos aqui a partir de um breve estudo dos primeiros capítulos do *Ensaio* no que concerne às críticas à psicologia experimental e à fundamentação da duração psicológica. Finalizamos este breve estudo, portanto, com um convite à leitura desse livro que ora completa cem anos, ainda na iminência de ser descoberto pelos intérpretes brasileiros da filosofia da duração.

Referências

ARAÚJO, S. F. “Uma visão panorâmica da psicologia científica de Wilhelm Wundt”. In: **Scientia studia**, São Paulo, v. 7, p. 209-20, 2009.

BENSAUDE-VINCENT, B. **Langevin: 1872-1946 – Science et vigilance**. Paris: Ed. Belin, 1987.

BERGSON, H. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. [1889] Trad. de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **A evolução criadora**. [1907] Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **O pensamento e o movente**. [1934] Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Duração e simultaneidade**. [1922] Trad. de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

DE BROGLIE, L. **Physique et Microphysique**[Capítulo IX: “Les conceptions de la physique contemporaine et les idées de Bergson sur le temps et sur le mouvement”]. Paris: Ed. Albin Michel, 1947 (Coleção Sciences d’aujourd’hui).

GOODWIN, C. J. **História da psicologia moderna**. São Paulo: Cultrix, 2005.

HEIDSIECK, F. **Bergson et la notion d’espace**. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Nova Cultural, 2005 (Col. Os pensadores).

LEOPOLDO E SILVA, F. **Bergson: Intuição e discurso filosófico**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

MONTEBELLO, P. **L'autre metaphysique**. Paris: Desclée de Brower, 2003.

PANERO, A. "La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance". In: VIEILLARD-BARON, J-L. (org.). **Bergson: la durée et la nature**. Paris: PressesUniversitaires de France, 2004.

PATY, M. **La physique du XXe siècle**. Paris: EDP Sciences, 2003.

PINTO, D. M. "Bergson e os dualismos". In: **TRANS/FORM/AÇÃO**, São Paulo, 27(1): 79-91, 2004.

RIBEIRO FILHO, A. "Os quanta e a física moderna". In: ROCHA, J. F. (Org). **Origens e evolução das ideias da física**. Salvador: EDUFBA, 2002.

SOKAL, A e BRICMONT, J. Reflexões sobre a história das relações entre ciência e filosofia: Bergson e seus sucessores. In: **Imposturas Intelectuais**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SOULEZ, P.; WORMS, F. **Bergson**. Biographie. Paris: PUF, 2002. (Quadrige)

VIEILLARD-BARON, J-L. **Compreender Bergson**. Petrópolis: Vozes, 2007.

WORMS, F. **Bergson ou os dois sentidos da vida**. São Paulo: Ed. UNIFESP, 2011.

CRÍTICA, TEMPO E IMANÊNCIA EM BERGSON

CRITICISM, TIME AND IMMANENCE IN BERGSON

Heliakim Marques Trevisan¹

Resumo

O presente artigo pretende investigar a temporalidade na filosofia de Bergson como uma noção que não apenas perpassa os principais objetos de sua teoria, como significa também uma reformulação metodológica que propõe uma nova maneira de fazer filosofia, e, mais profundamente, uma nova maneira de pensar. Assim, será por uma crítica ao conhecimento natural que tornar-se-á viável a retomada da duração pura, que, para o filósofo, será o modelo a partir do se pensará a própria substância do real.

Palavras chave

Duração; crítica; conhecimento; liberdade.

Abstract

The present text aims to investigate temporality in Bergson's philosophy as a notion that not only crosses the main objects of his theory, but also means a methodological reformulation that proposes a new way of producing philosophy, and a new way of thinking. Thus, through a critique of natural knowledge, the experience of pure duration becomes possible, which will be the model for thinking the substance of reality.

Keywords

Duration; criticism; knowledge; freedom.

Introdução

Pensar a temporalidade em Bergson significa partir, na investigação dos diferentes objetos de sua filosofia, de uma noção que os constitui, atravessa, e mesmo os precede. Talvez advenha daí o caráter anti-intelectualista deste pensador que, aos olhos de Deleuze (2008, p.64), apresentava uma filosofia que fazia as núpcias entre o materialismo e o espiritualismo. Propor que a ideia da realidade do mundo dá-se por uma temporalidade que transborda, ou em todo caso transcende a experiência individual, significa também pensar um certo realismo nesta filosofia, não no sentido do realismo tradicional, que conserva

¹ Heliakim Marques Trevisan é aluno de doutorado do departamento de filosofia da UFSCar (PPGFil), São Carlos, SP. E-mail para contato: heliakim_trevisan@hotmail.com

a existência da coisa para além dos dados empíricos, mas no sentido de um realismo que concebe, a um só tempo, a existência autônoma e evanescente da coisa e a sua *plena apresentação à experiência*. Tanto em sua teoria do conhecimento quanto na investigação peculiar que conduz sobre a temporalidade, pelo conceito de duração, a existência *sui generis* que Bergson propõe apresenta-se como anterior e englobante da existência individual. Conforme se avança nos estudos deste filósofo, essas diferentes áreas têm suas fronteiras esfumadas e o estudo da duração passa sucessivamente a ser a constatação da própria substância do real (BERGSON, 2006, p. 173), conforme nos diz o filósofo em *A percepção da mudança*, segundo nos aponta também as teses gerais de *A evolução criadora*. O estudo da temporalidade, com efeito, é antes de tudo a descoberta da duração interna, que, com o primeiro livro, *O ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, de 1889, descobre, sob o eu superficial em que operam as estruturas intelectuais, um eu mais fundamental, que em seu devir próprio é carente de uma unidade que se diferencie de seus próprios estados e os distinga com contornos nítidos. A duração pura² é a forma assumida *pelos próprios estados de consciência* quando a inteligência abdica de traçar contornos nítidos sobre eles. Essa descoberta fulcral da natureza da duração acompanhará o filósofo pelo resto de sua produção teórica, porque será a partir dela que a noção de duração contrapor-se-á pela primeira vez à noção de espaço, marcando assim a imagem do pensamento que Bergson propõe. A noção de indivisibilidade da consciência que surge daí, oriunda da ideia de multiplicidade indistinta, significa uma novidade na filosofia: os estados de consciência apresentam uma unidade, ou forma, que não se separa deles, uma vez que ela será pensada como um *progresso* em que cada um dos elementos contém os outros. É assim que o filósofo percebe que os termos unidade e multiplicidade são, ao mesmo tempo, insuficientes para expressar sua ideia de duração, porque como símbolos partem de uma visão externa e simbólica. É preciso que essa unidade seja múltipla, já que se trata de um conjunto de estados. Mas, então, é a própria noção de multiplicidade que se torna insuficiente, porque, no terreno da experiência da duração interna, não é possível dizer onde começa um estado e termina outro. Será, por conseguinte, pelo esforço de colocar-se na experiência do tempo que esses termos, unidade e multiplicidade, sugerirão uma *imagem* da duração, ou melhor, uma *imagem em devir*, que caracteriza a temporalidade profunda da consciência. Desde essa primeira confrontação com o tempo da experiência, Bergson ressalta a insuficiência da linguagem na compreensão do que seja a consciência, e de que

2 A duração totalmente pura é a forma assumida pela sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores” (BERGSON, 2020, p.69).

maneira é preciso uma reformulação dos próprios conceitos, e mesmo da maneira de pensar, para se vislumbrar isso que constitui a experiência imediata do tempo. Por mais que haja uma aproximação com a filosofia de Kant nessa obra inaugural de Bergson, o *Ensaio*, será a crítica à maneira espacial oriunda do entendimento, a crítica a um eu vazio operador de sínteses entre estados bem definidos, a postura antikantiana por excelência que prevalecerá no decorrer de toda a sua atividade teórica. Mas não apenas antikantiana, a perspectiva de Bergson significa também, além disso, a crítica a um *certo modo de fazer filosofia*, que se encaixa precisamente na denúncia deste *eu vazio oriundo da linguagem*, que agrega os estados de consciência, como o fio que alinha as pérolas de um colar (BERGSON, 1979, p. 18-19). Em outras palavras, a filosofia da temporalidade partirá da denúncia de uma filosofia do *cogito formal*, que ganhará novas formulações a partir de *Matéria e memória*. E quanto mais se avança no decorrer de suas obras, mais se percebe que a temporalidade não pode ser investigada por uma filosofia sistemática que pretenda abarcar o todo, ou que queira, conforme *A percepção da mudança*, fazer filosofia através da “concepção” conceitual e sistemática (BERGSON, 2006, p.152). É preciso, antes de tudo, diz-nos Bergson, *partir do percepto*, alargar os dados sensíveis como primeiro passo da investigação, propondo que a filosofia deve se aproximar do ver e do sofrer, antes que da construção conceitual. Mesmo na criação de conceitos, conforme nos diz a introdução ao *Pensamento e o movente*, é preciso que a explicação teórica adira a objetos particulares por conceitos em usos incomuns, maleáveis, e não de um pensamento construído por estruturas abstratas abarcando o possível e o impossível (BERGSON, 1979, p.101). Porque, e isso é algo que atravessa toda a obra do filósofo, a construção intelectual que atravessa a ciência e o senso comum é habitada por tendências inconscientes que deturpam a investigação, à medida que partem de estruturas feitas para a práxis, e não para o saber desinteressado. Um conceito maleável pode ser pensado como um conceito que *sofre a duração, e mesmo, paradoxalmente, sofre a criação*. No entanto, o pensamento comum possui uma tendência natural a se desviar do que está a sua frente, porque visa antes de tudo o fim útil, visa sanar uma deficiência pragmática. Ele tende, portanto, naturalmente a se desviar do tempo e do movimento, e mesmo do peculiar. Assim, se o tempo é o grande tema de toda essa escola filosófica, ele só se revela através da crítica à maneira habitual de pensar, e por isso pode-se dizer que a filosofia de Bergson diz-se anti-intelectualista, anticogito: somente pela gênese e função do entendimento é possível pensar aquilo que o constitui e a ele escapa naturalmente, o tempo.

1. O tempo como substância

A imagem do pensamento bergsoniano não se entrega, portanto, a sistematizações conceituais, porque sempre partirá do pressuposto de um retorno às linhas de fato da experiência, um retorno que é, ao mesmo tempo, uma espécie de violentação (BERGSON, 1979, p.32) da maneira humana comum de pensar. Este aspecto transgressor da filosofia de Bergson foi pouco ressaltado pelos comentadores, mas ele é vivo no espírito de seu texto. Sobretudo porque se caracteriza por uma crítica visceral da história da filosofia, na própria *maneira de fazer filosofia*. Todos os prestígios da razão são martelados pelo bergsonismo, que mostra de que maneira as pretensões intelectualistas, idealismos e racionalismos, sempre louvaram a um falso ídolo: sempre creram na região *a priori* da razão, quando seu real desenvolvimento deve ser buscado nas estruturas da linguagem humana, cuja gênese é animal e surge na busca do corpo pela nutrição. “Necessidades inferiores” são os termos com os quais Bergson denomina a fixação que o corpo opera sobre as coisas para poder bem agir sobre elas (BERGSON, 1999, p.256). A partir disso, compreende-se que o proceder pragmático sempre parte do repouso como anterior à mobilidade, uma vez que necessita de objetos bem definidos e estáticos para poder tocar, redarguir, utilizar, torná-los ferramentas, que chegarão a ser máquinas. Portanto, será como um produto da vida, do corpo orgânico, que se pensará o surgimento da razão, essa ordem que o pensamento grego acreditou encontrar em um mundo eterno e formal. Ao explicar de que maneira o espaço homogêneo é um produto da vida, Bergson mostra ao mesmo tempo porque ele tende a se explicar pela via transcendente e ideal. De alguma maneira, a linguagem, conforme se desenvolve nas diferentes culturas, se descola de seu aparato sensível, à medida que a inteligência passa a se definir como a exteriorização de si mesma, num processo cujo desenvolvimento é infundável (BERGSON, 2009, p.175). A essa tendência abstrata da linguagem, Bergson denomina dialética (BERGSON, 2009, p.259). Não é pouco sugestivo o filósofo encontrar nesta noção um obstáculo ao método filosófico. Por indevidas que possam ser as aproximações, a dialética definir-se-á, segundo Deleuze (2012, p.129), por um movimento de negação que se caracteriza pela exteriorização de suas próprias etapas. Não é pouco sugestivo para o método bergsoniano, enfim, que a negação seja a palavra fundamental da dialética, quando a duração se define pela diferenciação de uma positividade, por um processo que, em seu realismo *sui generis*, jamais é externo, mas interno no sentido da diferenciação de um devir cujos estados *são a própria substância*, sem nada de exterior que os caracterize. Ao repensar essas categorias, Bergson propõe de fato uma nova maneira de pensar, novas estruturas para compreender

seus objetos, a partir das novas lentes da duração. O que significa compreender o mundo *sub specie durationis*? Antes de tudo regressar a um terreno desconfortável para o entendimento, sem pontos de apoio. Doloroso para a razão, para o conforto do pré-definido, do facilmente explicável. O real não se reduz a um caos, diz-nos Bergson (2006, p.180) ao fim da *Percepção da mudança*, uma vez que o movimento e a mudança são aquilo que há de mais *substancial* na experiência concreta, muito embora seja aquilo para o que menos atentamos. O tempo, repetimos, é, conforme este texto, substancial. Mas é então uma outra noção de substância que está em jogo. Não se trata da matéria aristotélica, que é um conteúdo sem forma, ou diverso, que sirva de suporte. O móvel, para Bergson, não carece de algo que o sustente, porque o movimento e a mudança são substanciais (BERGSON, 2006, p.179), assim como os estados de consciência não carecem de uma forma vazia que lhes dê unidade. A mudança é a própria substância, a substância é a mudança, assim como a teoria das imagens do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, embora se formule por uma abstração do tempo, torna inteligível a crítica ao trasmundo que a tradição creditava à matéria. Mas o quarto capítulo de *Matéria e memória* acrescenta o tempo a elas: a qualidade material é a mudança, e a mudança é um absoluto (BERGSON, 1999, p.228).

Queremos ressaltar, com tudo isso, que a descoberta da duração por Bergson, ao mesmo tempo que significa o primeiro passo de seu pensamento, reformula diferentes questões que marcaram a história da filosofia, como a análise interna consciência, a relação entre corpo e alma, a maneira de propor os problemas filosóficos, entre outros. Sua atitude teórica indica, por conseguinte, uma nova imagem do pensamento, e caracteriza uma reformulação metodológica. O que significa, com efeito, uma reformulação metodológica, cujo princípio pauta-se pela duração? Para ilustrar essa questão, podemos retomar um trecho de *A evolução criadora* que faz a seguinte pergunta: por que a matemática é um meio cômodo para a inteligência? Conforme o estudante se familiariza com suas ferramentas, torna-se cada vez mais simples, ao ponto em que seus resultados passam a ser dados automaticamente. É como se suas questões fossem virtualmente respondidas por suas premissas, porque a matemática segue uma ordem objetiva, marcada pela necessidade lógica de suas operações. Elas independem da vontade, por mais que suas leis sejam convencionais. O terceiro capítulo de *A evolução criadora* (BERGSON, 2009, p.212) mostra, com efeito, de que maneira a tendência da ordem objetiva da matéria é o que permite o desenvolvimento dos quadros lógicos do espaço. Assim, o filósofo mostra que ordem lógica do espaço é decalcada da tendência material, de maneira que um dos objetivos deste livro é mostrar que a ordem indefinidamente sábia da razão não se origina de um mundo das ideias, mas pode ser compreendida através do movimento geral que governa a

entropia do plano material. Em outras palavras, trata-se do princípio que faz com que um conjunto heterogêneo distribua seu calor igualmente entre as partes e tenda à homogeneidade (BERGSON, 2009, p.244). Trata-se da tendência à homogeneização que governa a matéria, e mesmo a define. O espaço, com efeito, sendo compreendido como o limite abstrato dessa homogeneização, só existirá para e através da inteligência, que, por sua vez, produzirá uma ciência eficiente, precisamente por adequar-se à mesma tendência da matéria. Assim, toda a ciência que procede pela análise quantitativa de seus objetos tende portanto à sistematização simbólica oriunda das estruturas gerais do espaço homogêneo, enquanto são oriundos da inteligência humana voltada para a matéria. É aí que a filosofia se separa da ciência. Se a inteligência e a matéria partilham de uma mesma tendência à homogeneização, a depender do objeto, diz-nos Bergson, elas serão ineficientes tão logo este objeto escape à tendência que governa a materialidade, e tão logo escape à própria inteligência. Tudo aquilo que comporta temporalidade em sentido forte, portanto, passa a receber um tratamento superficial e simbólico dessas estruturas espaciais. E se a inteligência humana se solidariza ao espaço para explicar todas as coisas, porque seu desenvolvimento deu-se na adaptação gradual com a matéria, ela é necessariamente incapaz de explicar aquilo que comporta tempo, a menos que violente os próprios quadros. A inteligência, diz o filósofo, só olha para trás, através de formas definidas, fixas, acabadas, sendo incapaz de olhar para frente, para o desconhecido. Ela só concebe o morto (BERGSON, 2009, p.166). Tudo aquilo que lhe aparece como novo, ela resolve em elementos antigos e, portanto, pré-definidos.

Deste modo, o pensamento humano, em seu operar comum, pauta-se sempre por essas estruturas antes de tudo pragmáticas, sendo a ciência um desenvolvimento natural da inteligência: trata-se de um maior rigor analítico dessa faculdade, até ao ponto em que a ordem matemática, projetando-se sobre tudo, resolve o real em *relações matemáticas*, conforme fez a ciência moderna. Se, portanto, senso comum e ciência estão em continuidade para Bergson, a metafísica aparece como aquilo que escapa à tendência natural e se configura como um conhecimento para além do homem, *para além do homo faber*. Por isso dizíamos que se trata de um conhecimento penoso: para desviar-se da propensão humana a intelectualizar, é preciso violentar palavras, retornar sucessivamente à experiência, e lutar contra a tendência natural em explicar a novidade em termos do já conhecido. É interessante notar que todas essas tendências são oriundas do espaço, e por conseguinte da adaptação com a matéria. A matéria é o movimento que se exterioriza a si, muito embora não comporte em si mesma objetos definidos. Mas a tendência à homogeneização permite que a inteligência conceba unidades iguais através de sua forma acabada. São

essas unidades que serão passíveis de comparação, amplamente analisadas no *Ensaio*. A comparação e a generalização darão origem à linguagem, a linguagem à explicação, com o fim pragmático e social. Tudo isso compõe um esquema sólido de compreensão que recua diante do caos, diante do desconhecido e mesmo do imediato. Sobretudo recua diante do próprio tempo. Porque é o tempo que caracteriza a novidade, o desconhecido e o imediato. E por isso o problema da liberdade no *Ensaio* caracteriza de fato um problema: desviamos-nos daquilo que é mais íntimo a nós mesmos, aquilo que enriquece incessantemente a nossa história, a duração individual. E isso porque a natureza não forjou o humano para pensar o conhecimento desinteressado, precisamente porque este conhecimento não salvaguarda sua existência. Conforme diz *A evolução criadora*, há coisas que só a inteligência poderia buscar, mas ela não pode encontrar, assim como há coisas que só o instinto pode encontrar, mas ele não buscaria jamais (BERGSON, 2009, p.152). Daí a necessidade da proposta de uma torção das faculdades naturais como condição de um método metafísico e intuitivo que rompa com os quadros pré-definidos do conhecimento.

2. Criação e necessidade

Dizíamos que se trata de um conhecimento penoso este que se pauta pela metodologia baseada na duração. Como vimos, isso deve-se ao fato de que é preciso contrariar a tendência natural que caracteriza a inteligência humana. No que diz respeito à teoria, é preciso que se contrarie a propensão a sistematizar, ou seja, que rompa com uma compreensão que se alinhe perfeitamente a uma exigência da linguagem consigo mesma. É por este motivo que a filosofia de Bergson se recusa a ser sistemática, muito embora as aquisições teóricas sejam transversais entre as obras. Por mais que o sejam, essa transversalidade não parte de um processo dedutivo, mas de um retorno ao objeto peculiar, seja na experiência do problema da liberdade, no da teoria do conhecimento, a partir da destinação do cérebro em seu estudo empírico, seja pela investigação dos dados da biologia e da ideia de vida. A metafísica, e em sentido mais forte a própria filosofia, significam sempre este esforço renovado em desobedecer a tendência natural que traça relações lógicas e já conhecidas, porque o tempo recua diante do mesmo, ou do conceito. Assim como *As duas fontes da moral e da religião* mostram de que maneira a participação na emoção criadora acaba se degradando em religiões estáticas, através da simbologia da função fabuladora, assim também a própria metafísica acaba degenerando em sistema dialético tão logo a intuição primeva do filósofo pretenda tornar demasiado coerente a teoria que daí se origina.

É como se operasse aqui a mesma lógica do processo pelo qual a vida torna-se matéria, o processo de inversão que mostra de que maneira o gesto criativo se resolve em entropia, em que os elementos tendem à homogeneização, à clareza, ao bem-conhecido. Neste sentido, fazer filosofia consiste num esforço incessante para escalar o cume da encosta em que a matéria tende a cair. É perceber que a criação que engendra o real não se apresenta pelo já conhecido, mas através da experiência do imprevisível. Por mais que pareça, não se trata aqui de uma filosofia do caos, como vimos. A filosofia que Bergson propõe é, conforme Panero (2004, p.27) na esteira de Vieillard-Baron, amplamente marcada por um quadro racionalista peculiar, que fica evidente na exposição gradual e argumentativa da noção de intuição. Mesmo as “ordens” que caracterizam o real em *A evolução criadora* apontam para o fato de que o mundo não se reduz a um caos. No entanto, essas ordens dão pistas para que a compreensão de sua realidade não seja exclusiva de um modo de explicação demasiado humano. Tais ordens objetivas mostram que a ordem é sobretudo imanente à concretude do real, e que a razão, antes de ser oriunda de uma região pura e separada, é o produto de uma determinada espécie animal, que, por sua vez, tende a explicar tudo em termos de apenas uma das ordens (a material) e se esquece que as estruturas que governam sua explicação *derivam de uma adaptação a essa ordem*. São diversos os problemas que se originam da projeção mecanicista humana a todos os terrenos possíveis da experiência, ao ponto de algumas escolas negarem a própria experiência sensível, e ainda assim pretender explicar o conjunto do real. É sugestiva para a crítica de Bergson, com efeito, a maneira com que a filosofia, em seu desenvolvimento moderno, passa à negação daquilo que se entrega de maneira concreta à experiência. Tudo isso deriva de uma hipertrofia dos mecanismos da inteligência para explicar a experiência. *Matéria e memória* torna claro de que maneira o uso indevido do espaço homogêneo abre um abismo entre a consciência e o mundo (BERGSON, 1999, p.258). Deste que se torne a divisibilidade espacial um atributo das coisas ou do sujeito (em seu aspecto transcendental), projeta-se um muro que separa a consciência do mundo, o sujeito do objeto. As duas regiões tornam-se incompatíveis: a matéria torna-se o lugar da divisibilidade extensiva, enquanto a consciência é marcada por sua indivisibilidade. Essa diferença, que é fictícia e forjada pela filosofia, sobretudo a moderna, torna-se a diferença entre a aparência e a realidade, entre as qualidades primárias e as secundárias. Desde então dá-se o isolamento do sujeito em relação à natureza, porque a aparência passa a ser uma espécie de projeção de seus próprios sentidos, afetados por um diverso incognoscível. Enfim, que a aparência, como projeção sua, é sempre indivisível, enquanto caberia apenas à ciência a investigação das coisas em si mesmas, quantificáveis. Desde que demonstrado que o espaço homogêneo não é condição da experiência e nem atributo das coisas, a diferença entre aparência e realidade passa a ser uma ilusão (BERG-

SON, 1999, p.248). E o espaço homogêneo assume, assim, um lugar preciso na teoria de Bergson: trata-se de um esquema da ação, uma projeção da percepção que não possui valor transcendental, que existe sobretudo para se servir das coisas e torná-las úteis, ao alcance da mão, diria Heidegger. E diferentes problemas do conhecimento - e mesmo da filosofia- adviriam, assim, de uma má compreensão da natureza do espaço, na medida em que seu avanço teórico implica o recuo da duração para a investigação. Desde que desfeita essa ilusão, a teoria do conhecimento e a metafísica voltam a ganhar dignidade teórica, porque o problema do *acesso* ao real deixa de colocar-se. É tendo como já resolvidas essas questões que *A evolução criadora* avança no sentido da cosmologia, através da investigação a respeito da *ordem* que caracteriza o real. Se essa ordem, com efeito, não se confunde com um *logos*, é porque essa ordem existe simplesmente de forma objetiva, e se a razão não encontra em si uma pista *a priori* transcendente dela (a ordem), é porque a imanência dessa objetividade é a própria condição da subjetividade. Por isso não se trata de uma filosofia do *cogito*: *a experiência é uma derivação das duas ordens (vida e matéria), ou do campo das imagens*. No texto *Introdução à metafísica*, à medida em que a experiência metafísica apresenta a duração interior, Bergson é enfático: não se permanece na experiência solitária da duração individual, a fruição da duração faz sentir o lugar próprio que ela ocupa entre durações de intensidades diversas, mais altas ou mais baixas (BERGSON, 1979). Ao invés de solitária, a retomada da duração a insere em uma coexistência de múltiplas temporalidades que constituem a natureza. Essa coexistência, com efeito, alinha-se às duas ordens objetivas anteriores ao *cogito*, *que são* o registro dos diferentes graus do tempo: tratam-se dos fluxos através dos quais as coisas se fazem (vida) e se desfazem (matéria) (BERGSON, 2009, p.246).

3. A inteligência é uma solidificação

Mas como conciliar a tese de uma imanência da ordem objetiva com a regra metodológica que aponta a necessidade de uma violentação da maneira humana de pensar? Mais profundamente, como essas teses se alinham a uma imagem renovada da temporalidade? E de que maneira o sentimento de alegria torna-se um signo dessa metafísica? Quando pensamos em uma ordem objetiva, com efeito, pensamos em algo determinado, coerente, enfim, ordenado. Mas a ordem é antes de tudo um fluxo, cujas direções compreendem uma infinidade de intensidades duracionais. Toda a gênese ideal da matéria do terceiro capítulo de *A evolução criadora* mostra de que maneira a ordem material não

precisa de explicação, justamente por ser a derivação de algo que se faz, um impulso. Mas, no que diz respeito à experiência individual, não é simples buscar coincidir com a ordem que se faz, porque ela significa a própria liberdade, o puro querer que a matéria coagula. Se somos, com efeito, um misto de matéria e vida, o conhecimento peculiar que a natureza conferiu ao homem o faz olhar apenas a matéria, conforme vimos. Se procura coincidir com a criação que existe nele, precisa resgatar o querer, o impulso, a vontade, que são características da vida. Esforço violento, diz Bergson, que não dura senão alguns instantes (BERGSON, 2009, p.238), mas que faz compreender, para além de si mesmo, de que maneira a realidade significa um perpétuo crescimento. Este esforço significa uma atitude antinatural no homem, uma vez que toda a mentalidade humana mira o passado, o fixo, o explicável, através da homogeneização imposta pelo espaço, que segue, por sua vez, a mesma tendência da matéria. A sociedade, por mais que evolua, gira em círculos, desde que obedeça aos imperativos da conservação da espécie, conforme *As duas fontes*. Por isso a filosofia significa a ultrapassagem da condição humana. Se esta é a única espécie a conseguir realizar este movimento antinatural, é porque, paradoxalmente, a linguagem permite um descolamento das ações que visam à sobrevivência. Desde que distanciada dos imperativos práticos, ela pode olhar para si – através da torção de seu imperativo prático – e perceber o impulso que está por detrás e em torno da inteligência. A inteligência, sendo uma solidificação da consciência (BERGSON, 2009, p.193) e, portanto, uma parte, ao perceber que é feita da mesma substância que o impulso, concilia-se com a intuição, que é coextensiva à própria vida e ao tempo em sentido forte. Através de uma torção da marcha natural do pensamento, torna-se possível reconciliar-se com o tempo que constitui a experiência não apenas da experiência interna, mas também o movimento qualitativo que caracteriza a percepção imediata exterior. Se a retomada da temporalidade interna esclarece a continuidade da história pessoal e, por conseguinte, a liberdade em sentido filosófico, a percepção renovada da realidade externa significa a experiência metafísica por excelência, a compreensão de nosso lugar na natureza, a sensação de que somos partícipes de um todo que caminha em perpétuo fluxo de expansão, sem intermediações.

É desta forma que a crítica à maneira comum de pensar é condição para a fruição da temporalidade em seus diversos modos. Investigação que passa pela ideia de liberdade, pela teoria do conhecimento, a teoria da vida e mesmo a cosmologia. Não há assim uma intermediação entre a consciência e o real para Bergson: a duração é aquilo pelo qual todas as coisas amadurecem, fazendo-se e desfazendo-se. Se a alegria é a expressão da retomada de si, é porque essa retomada envolve a potência de criação do indivíduo, fórmula que se assemelha às proposições da *Ética* de Espinosa. A fruição da duração é intimamente ligada

à noção de querer, de impulso, potência, e se o homem é o único animal a cometer suicídio, é porque a inteligência de alguma maneira o desvia do impulso que caracteriza sua própria vontade, exteriorizando-o a si mesmo. A alegria, portanto, não possui um valor moralista, assim como a liberdade não é dirigida por um sumo bem.

Referências

BERGSON. H. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF. 2009.

_____. *Matéria e Memória*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Tradução: Bento Prado Neto. - São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Cartas, conferências e outros escritos*; seleção de textos de Franklin Leopoldo e Silva. Traduções de de Franklin Leopoldo e Silva, Nathanael Caxeiro. - São Paulo: Abril cultural, 1979.

DELEUZE. G. *Bergsonismo*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. - São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *Conversações*. Tradução: Peter Pál Perbart. - São Paulo: Ed. 34, 2008.

PANERO. A. *La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance*. In *Bergson, la durée et la nature* (coordonné par Jean-Louis Vieillard-Baron). Paris: PUF, 2004

MICHEL FOUCAULT E “A QUESTÃO ANTROPOLÓGICA” - PRECISÕES HISTÓRICAS E CONCEITUAIS

MICHEL FOUCAULT AND THE “ANTHROPOLOGICAL QUESTION” -
HISTORICAL AND CONCEPTUAL ISSUES

Marcio Luiz Miotto¹

Resumo

O presente trabalho pretende estabelecer algumas precisões históricas e conceituais em torno da formação da história arqueológica de Michel Foucault, tendo como foco um livro póstumo e recém lançado, intitulado *La Question Anthropologique* (2022). Esse livro trata de um curso sobre “antropologia” ministrado por Foucault entre 1952 (ou 1951) e 1955, em Lille e na ENS. As precisões históricas e conceituais tratadas aqui são em torno dos seguintes contextos: primeiramente, analisa-se a escassa literatura de comentário anterior ao lançamento do livro em 2022; depois, parte-se ao horizonte de leituras de Foucault na época, especialmente ocorridos em torno da figura de Nietzsche. Essas leituras ocorrem em diversas frentes, tais como as figuras de Heidegger e Jaspers, a importância da história das ciências, a interlocução com Althusser e Jacques Martin em torno de Marx e a questão da loucura e da psicanálise.

Palavras chave

Michel Foucault, antropologia filosófica, ciências humanas, arqueologia, história

Abstract

The present work aims to establish some historical and conceptual clarifications surrounding the formation of Michel Foucault’s archaeological history, considering a recently published posthumous book entitled *La Question Anthropologique* (2022). This book thematizes a course on “anthropology” given by Foucault between 1952 (or 1951) and 1955, in Lille and at the *École Normale Supérieure*. The historical and conceptual analysis concerns the following subjects: firstly, the text analyzes the scarce commentary literature published before the book’s launch in 2022; secondly, the article focuses some readings made by Foucault at the time, especially surrounding the figure of Nietzsche. These readings occur on several fronts, such as the figures of Heidegger and Jaspers, the role of the history of sciences, the dialogue with Althusser and Jacques Martin on Marx and the themes of the madness and the psychoanalysis.

Keywords

Michel Foucault, philosophical anthropology, human sciences, archeology of knowledge, history

¹ Doutor em Filosofia pela UFSCAR. Professor Adjunto de Fundamentos Filosóficos da Psicologia (UFF – IHS – RPS) <https://philpeople.org/profiles/marcio-miotto/>. E-mail: mlmiotto@gmail.com

Introdução

*On aimerait recommander aux écrivains : ne laissez rien derrière vous,
détruisez vous-mêmes tout ce que vous désirez voir disparaître,
ne soyez pas faibles, ne vous fiez à personne;
vous serez nécessairement trahis un jour*
- Maurice Blanchot (1969)

O início da trajetória de Michel Foucault é marcado pela perspectiva chamada de “arqueológica”, na qual ele busca fazer uma análise “acontecimental” de diferentes práticas discursivas (e por vezes, colocando também o problema da relação do discurso com práticas extra-discursivas). Sob seus livros considerados iniciais - *História da Loucura*, *O Nascimento da Clínica* e *As Palavras e as coisas* - ele elaborou uma história “arqueológica” do que chamou de “época moderna”, pretendendo fazer uma crítica do “homem” moderno sob suas filosofias da finitude e ciências humanas. Mas os procedimentos de uma história arqueológica e suas hipóteses decorrentes não nasceram *ex nihilo* e foram elaborados pelo jovem Foucault sob longa ponderação, em meio às diversas querelas da filosofia e das ciências humanas no contexto dos anos 1940-1950. É diante de um diálogo bastante refinado com autores importantes dessas décadas que Foucault tentou estabelecer um nível distinto de análise e um confronto crítico com diversas figuras que nem sempre foi declarado. E não apenas isso: para além de seus livros considerados iniciais, mais conhecidos, Foucault já havia publicado outros textos em plenos anos 1950, nos quais dava como assumidas, ou também já colocava em questão, teses que depois ele iria criticar. Nos anos 1950 Foucault publicou um livro, alguns artigos, traduções e até uma pequena resenha sobre filosofia anglófona. E não obstante esses textos menos conhecidos, há alguns anos uma série de novos escritos atribuídos a Foucault apareceram, especialmente após o depósito, na Biblioteca Nacional da França, de mais uma leva considerável de materiais deixados por ele e sem o propósito de serem publicados.

Sob o contexto do aparecimento desses novos materiais e sob a pergunta de fundo a respeito de como Foucault estabeleceu sua história arqueológica, o presente trabalho pretende situar suas lições até então “inéditas” de “antropologia”, enunciadas em Lille e na *École Normale Supérieure* entre 1952 (ou 1951) e 1955, junto aos problemas enfrentados pelo jovem filósofo em seus escritos dos anos 1950. Essas lições de antropologia são importantes porque ultrapassam o conteúdo do que Foucault publicou nos anos 1950 e antecipam diversos argumentos empregados a partir de *História da Loucura* e de

sua *Tese Complementar*, tais como a diferença entre o pensamento filosófico da idade clássica e o da idade moderna, a questão do “homem” na modernidade (e por extensão a questão da finitude e do infinito no classicismo e na modernidade, Cf. por ex. MIOTTO, 2013), o importante papel de Kant entre uma crítica do dogmatismo e uma crítica dos antropologismos e a figura de Nietzsche como pensador da “morte do Homem”.

Essas lições de antropologia estão contidas nas anotações de Foucault depositadas em 2013 na Biblioteca Nacional da França - referência NAF 28730, Caixa 46, pasta 1 -, e foram recentemente publicadas sob o título *La Question Anthropologique* (FOUCAULT, 2022). Esse mesmo curso também foi anotado por alunos como Jacques Lagrange (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955) e *Gérard Simon* (SIMON, 2020). Conforme trabalhos anteriores já o mostraram (ELDEN, 2021; MIOTTO, 2011; SFORZINI, 2020), para além dos escritos de Foucault publicados nos anos 1950 (tais como *Maladie Mentale et Personnalité*, (FOUCAULT, 1954), *Introduction à Le Rêve et l'Existence* (FOUCAULT, 2001a), *La Psychologie de 1850 à 1950* (FOUCAULT, 2001b) e *La Recherche Scientifique et la Psychologie* (FOUCAULT, 2001c), o jovem Foucault empreendia uma agenda de outros escritos e cursos que ultrapassava os temas dos textos já publicados. Esses escritos inéditos problematizavam outras questões, dentre as quais algumas foram abandonadas mas outras permaneceram sob trabalho, culminando em interrogações como as das teses de doutorado (principal e complementar) e de outros escritos dos anos 1960. Sobre essa agenda de textos que não vieram a ser publicados (por vontade ou não do jovem Foucault), diversos *thésards* selecionados pelos detentores dos direitos autorais de Foucault publicaram recentemente inéditos tais como *Binswanger et l'Analyse Existentielle* (FOUCAULT, 2021), *Phénoménologie et Psychologie* (FOUCAULT, 2021) e, conforme mencionado, mais recentemente *La Question Anthropologique* (FOUCAULT, 2022). Outros textos menores dos anos 1950 também já foram transcritos, por exemplo em torno da psicanálise (FOUCAULT, 2019) e sobre etnologia e magia (FOUCAULT, 2017).

Dentro dessa nova fortuna documental, a tarefa que se impõe no presente trabalho é em torno de *La Question Anthropologique*, compilação que detém as notas de Foucault para suas lições de antropologia mencionadas acima. Mais especificamente, cabe aqui delinear o lugar dessas lições diante do que Foucault publicou durante os anos 1950, em vida ou sob as edições póstumas mencionadas acima. Essa tarefa implica algumas perguntas, tais como: 1) como as lições de antropologia de Foucault foram situadas na literatura de comentário, antes e depois da divulgação das notas de próprio punho de Foucault em *La Question Anthropologique*? 2) Qual é o lugar dessas anotações em meio às polêmicas vigentes na filosofia e nas ciências humanas dos anos 1940-50, diante das

quais o jovem Foucault começa a elaborar suas primeiras questões? 3) E qual é o teor desse curso, e como ele se relaciona com os demais escritos publicados por Foucault?

O presente trabalho tratará especialmente das duas primeiras perguntas. Não será tematizada aqui a terceira questão – a tarefa, aqui, não será de descrever o curso de antropologia, mas de analisar diversas de suas implicações sob os diálogos e leituras de Foucault, valendo, para uma descrição desse curso, conferir os trabalhos de Elden (2021), Miotto (2011), Sforzini (2020) e Vuillerod (2022). Quanto às duas primeiras perguntas, elas serão tratadas aqui sob os seguintes critérios: o primeiro tópico, intitulado “Precisões Históricas”, mostrará o gradativo – embora quase nulo – tratamento que a literatura de comentário deu ao curso de antropologia desde antes do lançamento de *La Question Anthropologique* até sua publicação, em maio de 2022. Dentre os comentadores citados – e dentro da importância de retomar também os comentadores para além das restrições anglo-francófonas –, serão considerados especialmente os trabalhos mais recentes de Vuillerod (2022) e Sforzini (2022), que dedicaram mais atenção às notas do próprio Foucault. Esses comentários receberão aqui algumas complementações, notavelmente em torno de Marx e Jaspers.

Além de realçar a literatura de comentário, o primeiro tópico também delinea diversas das leituras de Foucault na época e como ele acabou confeccionando o curso em ao menos duas camadas, entre 1952 e 1954-55, pois o curso contém reformulações e a principal é a dedicada a Nietzsche, provavelmente ocorrida durante o ano de 1953. Em torno da figura de Nietzsche, Foucault dispõe diversas de suas estratégias argumentativas, estabelecendo novas relações com muitos autores dos anos 1940-1950, bem como com o marxismo, a história das ciências e a psicanálise (relação esta que muda *pari passu* com a cisão da sociedade psicanalítica de Paris e a ascensão da figura de Lacan). Mais do que um curso de antropologia filosófica, os acréscimos dedicados a Nietzsche mostram que o curso de Foucault seria, por assim dizer, um curso de “contra-antropologia”, pois ao fim não se trataria mais de mostrar o destino do “homem” no pensamento do ocidente, e sim como a questão antropológica apenas se formula sob condições historicamente precisas e nos idos dos séculos XVIII-XIX, questão que já encontra seus limites sob figuras como a de Nietzsche.

O primeiro tópico é subdividido em sub-tópicos que tratarão de precisões históricas propriamente ditas, mencionando o papel de Nietzsche, algumas leituras e apropriações de Foucault, sua passagem por Marx e seu alardeado “comunismo nietzscheano”, suas relações com as histórias das ciências e finalmente os papéis de Jaspers, Freud e Lacan.

Depois dele, o final do texto, que se intitula “Panorama geral e consequências”, recolherá os fatores expostos para circunscrever diversas das implicações das lições de antropologia. O presente estudo, conforme mencionado, complementa outros já realizados (tais como o de MIOTTO, 2011) e prepara um outro estudo no qual as anotações de Foucault serão confrontadas com as de seus próprios ouvintes, tais como Jacques Lagrange e Gérard Simon.

1. Precisoões históricas

1.1. O curso sobre antropologia e dois outros títulos: *Connaissance de l’homme et réflexion transcendantale* e *Problèmes de l’Anthropologie*

O estatuto do curso de antropologia está diretamente ligado às formações de Foucault em Filosofia e Psicologia e ao fato de que, tão logo conseguiu alguns de seus diplomas, ele lecionou em ambas as áreas. Conforme os biógrafos Eribon e Macey já comentavam e Stuart Elden (2021, p. 29–52) o reforçou com visita a outros documentos, Foucault começou a lecionar Psicologia na *École Normale Supérieure* em outubro de 1951 (logo após seu exame de *agrégation* em filosofia, realizado em agosto) e Filosofia em 1953, passando também a lecionar em Lille a partir de outubro de 1952 (período encerrado pouco antes da ida de Foucault a Upsala no outono de 1955, em junho). As informações de que ele ensinaria Psicologia na ENS a partir de 1951, e depois Filosofia, parecem controversas, uma vez que o curso sobre “antropologia” tem dados ambíguos sobre se começou a ser lecionado em 1952 ou ainda antes, em 1951 (conferir mais adiante), e o mesmo curso ultrapassa assuntos de psicologia. De todo modo, Foucault ministrou em ambas as universidades cursos de Psicologia e de Filosofia entre 1951 e 1955, e chegava a repetir numa universidade o teor de cursos ministrados na outra. O curso de antropologia foi ensinado em ambas as universidades.

Além disso, como já mostravam suas fichas de leitura (MASSOT; SFORZINI; VENTRESQUE, 2018), o jovem filósofo organizava seus manuscritos pessoais - inclusive os destinados a seus cursos - sob a forma de um “hiperdocumento”: isto é, eles eram muitas vezes guardados, reorganizados, reescritos e reutilizados depois sob propósitos diversos, sem que a disposição deles se resumisse a um simples esquema de catálogo hierarquizado em “árvore”. Escritos anteriormente compostos poderiam ser reformulados e reutilizados para novas estratégias - seja para textos a serem publicados, seja para a composição

de cursos ou palestras, seja porque outras idéias seriam abandonadas. Isso tornaria naturalmente difícil compor uma espécie de série linear dos manuscritos de Foucault (e diante de tamanha massa documental, a tentativa aparentemente melhor sucedida seria a de disponibilizá-los tais como se dão, em seu caráter disperso e não conclusivo, como o fez o projeto *Foucault Fiches de Lecture* (ÉQUIPE FFL, 2019 e [s.d.]), disponibilizando tudo, simultaneamente, gratuitamente e na internet). Esses arquivos em “hiperdocumento”, como já se sabia pelas biografias de Foucault, foram conservados em dezenas de caixas no apartamento do filósofo após seu falecimento, sendo depois depositados em 2013 na Biblioteca Nacional da França, sob as referências NAF 28730 e 28803 (BNF, [s.d.] e [s.d.]).

É em meio a essas caixas, “hiperdocumentos” e reformulações de arquivos que o curso de Foucault sobre a antropologia, ministrado em Lille e na ENS, foi (re)encontrado sob o depósito na BNF. Conforme nos situa uma série de comentários recentes (BASSO, 2016 e 2020; BERT e BASSO, 2015; ELDEN, 2021; SABOT e AYALA-COLQUI, 2021; SFORZINI, 2020 e 2022), mas especialmente os de Arianna Sforzini (a compiladora do curso), Foucault ministrou em Lille e retomou na ENS, entre 1952 e 1955, um curso que a *Chronologie* de Daniel Defert aos *Dits et Écrits* intitulava como *Connaissance de l’Homme et Réflexion Transcendantale*. Para Defert (ainda no contexto da cronologia para os *Ditos e Escritos*, portanto, ainda no contexto de como tais escritos eram encarados nas décadas de 1990 e 2000), assim ocorria em outubro de 1953:

Foucault ministra em Lille um curso sobre “*Connaissance de l’homme et réflexion transcendantale*” e algumas lições sobre Nietzsche. O Nietzsche que o apaixona é o dos anos 1880. Em seu seminário da *École normale*, ele explica Freud e a *Anthropologie* de Kant. (DEFERT, 2001, p. 22)

E em abril de 1954,

Sempre assistente de psicologia em Lille e *répétiteur* na *École Normale*, ele ministra um curso sobre antropologia filosófica: Stirner, Feuerbach. Jacques Lagrange, que o assiste na *École Normale*, lembra-se também da importância conferida à psicologia genética (Janet, Piaget, Piéron, Freud) (DEFERT, 2001, p. 23)

A mesma cronologia de Defert, publicada desde 1994, mostra que em outubro de 1954 Foucault começaria um curso sobre “*Phénoménologie et Psychologie*” (DEFERT,

2001, p. 23). Anos depois dessa cronologia – já em 2007/2008 -, com o lançamento da *Tese Complementar* de Foucault, a apresentação feita por Daniel Defert, François Ewald e Frédéric Gros mencionava *Connaissance de l’homme et réflexion transcendente* como “um curso ministrado na Universidade de Lille em 1952-1953 - 97 folhas manuscritas, o mais antigo texto filosófico de Foucault”, que “retraça o destino do tema antropológico na filosofia do século XIX: Kant, Hegel, Feuerbach, Marx, Dilthey, Nietzsche” (FOUCAULT; KANT, 2008, p. 8). Como se pode notar, até os idos de 2010 constatava-se na literatura de comentário que, em torno de 1952 e 1954, Foucault desenvolveu algo como um curso sobre as relações entre o “conhecimento do homem” e a “reflexão transcendente” - de algum modo ligado, ou avizinado, a considerações sobre Nietzsche -, explorando assuntos não muito distantes da Psicologia e sem perder a referência da antropologia pragmática de Kant.

Como se sabe, as interrogações sobre Psicologia já perpassavam os textos publicados por Foucault na época. Mas e o que dizer sobre o título aparentemente preciso, *Connaissance de l’homme et réflexion transcendente*? E o que ele diria respeito às outras considerações sobre “antropologia”? Ainda antes do depósito do espólio de Foucault na BNF em 2013, o catálogo da biblioteca do IMEC (*Institut Mémoires de l’Édition Contemporaine*), situado em Caen, já disponibilizava uma referência de curso bastante discreta, intitulada *Problèmes de l’Anthropologie*, precisando ainda local e data: “ULM, 1954-1955” (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954-1955, p. 1). Tratava-se de um documento compilado por Jacques Lagrange, consistindo em 68 folhas de *manuscripts allographes*. Quando o catálogo era acessível publicamente no *site* do IMEC², o curso permanecia sob o registro FCL 3.8. Na virada dos anos 2010 já era possível ver algumas menções ao curso, das quais Fernandez (2008) é, provavelmente, o primeiro texto a mencionar Nietzsche como compondo os interesses do curso, seguido por Bianco (2011 e 2013), que ligava o curso a *Kant e o Problema da Metafísica* e estabelecia o importante fio que ia do curso de antropologia à *Tese Complementar* e culminaria em *As Palavras e as Coisas*. Miotto (2011) analisou os *Problèmes de l’Anthropologie* sob as notas de Lagrange antes do depósito do restante do espólio de Foucault em Upsala em 2013, demonstrando como Foucault já

2 O catálogo, anteriormente acessível *online*, foi retirado do site do IMEC, que mantém apenas uma notícia geral em <https://portail-collections.imec-archives.com/ark:/29414/a0114540844963xG1tA/from/a0114540844963xG1tA> (acesso em maio de 2022). Em pergunta à instituição sobre os motivos da retirada desse catálogo, a resposta foi de que “*Malheureusement l’inventaire des archives de l’association Michel Foucault n’est pas accessible en ligne, vous néanmoins regarder la notice détaillée du fonds qui vous donnera un aperçu de la collection (...) Il existe aussi la possibilité de consulter l’inventaire dans nos bureaux à Paris. Le lien pour le site web du Centre Michel Foucault : https://centremichelfoucault.com/* (comunicação pessoal, 9 de maio de 2022)

estabelecia uma crítica das antropologias ainda no período das primeiras publicações dos anos 1950, portanto, em contradição com a tese mais amplamente aceita de que Foucault empreenderia nos anos 1950 apenas projetos fundacionistas de teorias antropologizantes, depois reformulados nas críticas arqueológicas contra os antropologismos.

Disso tudo, antes de 2013 os arquivos do IMEC não disponibilizavam apenas os manuscritos de Lagrange sobre o curso de antropologia, mas diversos outros, todos seguidos de “ENS - 1953” (são eles: *Psychologie Sociale, Rapports de la Personnalité et de la Maladie Mentale, Psychologie de l'enfant, Rapports de la Folie avec les Structures Sociales, L'Angoisse e La Psychologie Génétique*, Cf. MIOTTO, 2011). Lagrange não pretendia - ao menos inicialmente - divulgar essas anotações ao público e o tom delas é eminentemente pessoal, repleto de passagens rápidas, abreviaturas, erros de formulação e de atribuição e garranchos. Mas, qualquer que tenha sido sua intenção, já havia nesses escritos uma precisão de data importante frente às observações da Cronologia de Defert: o curso sobre “psicologia genética” foi certamente lecionado em 1953 (se não foi repetido em 1954); quanto ao curso de antropologia, ele efetivamente ocorreu entre o segundo semestre de 1954 e o primeiro de 1955, antes da ida de Foucault a Upsala.

A precisão das datas de Jacques Lagrange já permitia ao leitor, ainda, colocar outra pergunta: quais seriam as relações entre o curso *Problèmes de l'Anthropologie* com o outro mencionado mais acima, *Connaissance de l'Homme et Réflexion Transcendantale*? Seriam dois cursos ou um só? E o que dizer da relação entre essas considerações e projetos de pesquisa tais como os que Foucault antevia ainda no início dos anos 1950, por exemplo o intitulado *O Problema das Ciências Humanas nos Pós-Cartesianos* (ERIBON, 2011, p. 73), já antevisto em 1951 sob a estadia na Fundação Thiers (DEFERT, 2001, p. 19) ou a provável “tese” de “filosofia da psicologia” que Foucault aparentemente anunciava pouco antes de sua contratação em Lille (ERIBON, 2011, p. 106)? Conforme entrevisto acima, é a partir de 2013 que o depósito dos inéditos na BNF permitiu responder, embora quase 10 anos depois desse depósito (FOUCAULT, 2022), que o curso anotado por Lagrange em 1954-55 era uma retomada e reelaboração do mesmo curso lecionado em 1952. Em 2015, Philippe Sabot já sugeria que “um primeiro curso dado em Lille em 1952-1953 sobre o tema ‘Conhecimento do homem e reflexão transcendental’ será retomado na ENS dois anos depois sob o título ‘*Problèmes de l'Anthropologie*’” (SABOT, 2015, p. 116), observação reiterada *ipsis litteris* em 2016 por Basso (2016, p. 40).

Mas quais seriam os termos dessa “retomada” e - considerando que Foucault reformulava diversas vezes seus escritos - as diferentes camadas dessas reelaborações?

Primeiramente, Arianna Sforzini (2020) fez ver que, se Daniel Defert situava *Connaissance de l'homme et réflexion transcendantale* entre 1952-1953, o arquivo contido na BNF refere-se rigorosamente às mesmas notas compiladas por Jacques Lagrange em 1954-55, tendo inclusive a primeira folha marcada com o título “Capítulo 1: *Connaissance de l'homme et réflexion transcendantale*” (isso indica que o curso também poderia ter sido objeto de outras pretensões para trabalhos *escritos*, embora provavelmente tenha sido usado como curso para alunos postulantes ao exame de *agrégation*). Trata-se do *mesmo* documento, só que alterado com o passar dos anos, tendo visto que “Foucault cita ao fim do manuscrito alguns textos de Heidegger publicados em 1954” (SFORZINI, 2020, p. 2), a saber, *Quem é o Zarathustra de Nietzsche?* e *O que quer dizer pensar?*. Stuart Elden (2021, p. 32) complementou Sforzini ao dizer que a pasta com o documento abre com “*Cours 1952-1953*”, embora compartilhe com as anotações de Lagrange a estrutura e o conteúdo (aspecto reiterado pelas notas de Gérard Simon, inclusive datando as observações em 3 e 20 de dezembro de 1954 para as notas sobre Descartes, Malebranche e Kant - Cf. também SFORZINI, 2022, p. 230). Quanto aos textos de Heidegger - ou também sobre Heidegger - publicados entre 1953 e 1954, Elden acrescenta *A Superação da Metafísica* (publicado em 1954) e também *Heidegger: Pensador de um tempo indigente*, livro de Karl Löwith publicado em 1953. Foucault (2022, p. 212–213) confirma tais informações no curso e menciona os anos de 1950-54, bem como a coletânea *Holzwege*.

1.2. O papel de Nietzsche

Quanto aos textos de Nietzsche e sobre ele, Foucault teria anotado extensivamente outro livro de Löwith: *Nietzsche: filosofia do eterno retorno do mesmo* (de 1935). Outros textos são o livro de Walter Kaufmann, *Nietzsche: Filósofo, Psicólogo, Anticristo* (de 1950), os comentários de Jules Vuillemin (tais como *Nietzsche Aujourd'hui*, publicado em 1951 na *Les Temps Modernes* (ELDEN, 2021, p. 35; MIOTTO, 2011, p. 176), e o livro de Jaspers sobre a introdução à leitura de Nietzsche (publicado originalmente em 1936 e com tradução francesa de 1950). Sforzini (2022) complementa Elden ao dizer que no curso as referências diretas ao alemão ainda são poucas (as fontes principais seriam as traduções de Henri Albert e de Geneviève Bianquis) e há outros textos de Wahl (*Nietzsche et la Mort de Dieu*, de 1937, e *Le Nietzsche de Jaspers*, de 1936-37). Disso tudo, Elden sugere uma hipótese, na linha do que já diziam os biógrafos de Foucault (como Eribon e Macey):

Parece provável que Foucault reutilizou o manuscrito do curso para emprego posterior. Muitos elementos datam de Lille, mas devido a Foucault ter reutilizado as notas em Paris, isto levanta a questão sobre o quanto de material adicional ou reformulado está ali. (...) há boas evidências de que o encontro-chave de Foucault com Nietzsche apenas começou em 1953. Também parece que a seção “O Fim da Antropologia” não estava presente quando o curso foi primeiramente ministrado em Lille, mas foi posteriormente adicionado na ENS em 1954-5 (...) O que é importante é Nietzsche ser visto como o ponto final de uma longa tradição, oferecendo as condições para sua superação, e que Kant é uma figura-chave nessa tradição. (ELDEN, 2021, p. 35)

A questão sobre o quanto há de “material adicional ou reformulado” permanece aberta, embora seja possível estabelecer algumas referências cruzadas entre essas publicações mais recentes - como a de Elden - e outras mais antigas (como as dos biógrafos de Foucault). A considerar Eribon (2011, p. 73), quando, após o exame da *agrégation* em agosto de 1951, Foucault procura Paul Mazon para tornar-se um dos bolsistas da Fundação Thiers, ele

comentou a Paul Mazon, na ocasião da visita, sobre dois assuntos de pesquisa: de um lado, “O problema das ciências humanas nos pós-cartesianos” (sente-se a influência de Merleau-Ponty sobre o jovem Foucault!) e, de outro lado, “A noção de cultura na psicologia contemporânea”. “O primeiro me havia parecido particularmente interessante - escrevera Paul Mazon em seu relatório de atividades, no momento em que Foucault saiu da fundação -, tratava-se de saber como o cartesianismo evoluiu sob as influências estrangeiras, italianas e holandesas, e quais tinham sido os resultados desse movimento em Malebranche e Bayle”. Michel Foucault realmente foi ver Henri Gouhier para que orientasse sua tese complementar sobre Malebranche. A tese principal deveria ser, como o indica Paul Mazon, sobre o problema da cultura tal como analisado pela psicologia contemporânea. E Foucault começa a trabalhar nela com sua habitual obstinação.

A tese sobre Malebranche e orientada por Gouhier tematizaria um “Malebranche psicólogo” (ERIBON, 1995, p. 102). Quanto à “influência de Merleau-Ponty”, ela teria ocorrido ao menos em torno de *A união da alma e do corpo em Malebranche, Maine de Biran e Bergson* e *As ciências humanas e a fenomenologia* - dentre outros termos não nominados. Tais cursos, ainda segundo Eribon, seriam de “interesse maior” para Foucault, “que começa a ensinar naquele momento e sobre temas absolutamente idênticos” (ERIBON, 2011, p.

61). Isso é reforçado por Elden (2021, p. 111), que mostra, junto com a menção à carta de Foucault enviada a Jean-Paul Aron em 17 de outubro de 1952 (FOUCAULT, 2015, p. 122), que ele chegou a escrever um artigo sobre Merleau-Ponty dentro das mesmas temáticas (embora o manuscrito permaneça inédito, não público e requerendo um “procedimento específico” e não esclarecido para o acesso, Cf. BNF, [s.d.])³.

Considerando tais palavras, a vizinhança entre 1) o ensino inicial de Foucault na ENS desde outubro de 1951, 2) esses projetos de tese supostamente “influenciados” por Merleau-Ponty e expostos para a Fundação Thiers, (“O problema das ciências humanas nos pós-cartesianos”) e 3) logo depois expostos para a entrada na universidade de Lille (*Connaissance de l’homme et réflexion transcendantale*), é notável, a ponto de Eribon depois acrescentar (ERIBON, 1995, p. 298) que em 1951 Foucault “escolherá entrar como pensionista na Fundação Thiers, para preparar sua tese. Ao mesmo tempo, Althusser lhe confiará um curso sobre ciências humanas na *École Normale*, que Foucault ministrará até sua partida para a Suécia em 1955”. Daniel Defert também acrescenta: “*pensionnaire à la fondation Thiers*, ele começa sua tese sobre os pós-cartesianos e o nascimento da psicologia”, e segue “apaixonado por Malebranche e Maine de Biran” no mesmo mês em que começa a lecionar na ENS (DEFERT, 2001, p. 19).

Se as considerações entre os relatos de Defert e Eribon dizem respeito às mesmas *démarches* que culminam em *Connaissance de l’homme et réflexion transcendantale* (ou ao menos a um campo temático de assuntos correlatos, sofrendo remanejamentos), isso quer dizer que entre os projetos de tese de Foucault relatados para a Fundação Thiers, os projetos relatados antes da contratação em Lille, o curso sobre *Connaissance de l’homme et réflexion transcendantale* e o curso *Problèmes de l’Anthropologie*, há um mesmo plano estratégico de interesses que implica, em torno de 1953 e sob as figuras de Nietzsche e Heidegger, deslocamentos de problemas e reformulações maiores. De algum modo, a partir de temas *tais como* os das lições de Merleau-Ponty ao fim dos anos 1940 sobre as consequências do cartesianismo e as implicações das ciências humanas em suas relações

³ Parece inegável que Foucault escreva em seus textos iniciais, ou tenha sob seus horizontes de consideração, os argumentos de Merleau-Ponty. Mas resta a tarefa de traçar a medida exata dessas proximidades e distâncias. Quanto aos cursos de Merleau-Ponty nominados, aquele sobre a alma e o corpo parece ser mais decisivo para o curso de antropologia, uma vez que o material sobre Descartes e Malebranche se aproximam do que Foucault ministrou depois de M. Ponty. Mas essas são matérias “não antropológicas”, sob o viés das lições de Foucault. Quanto ao curso sobre as ciências humanas e a fenomenologia, a proximidade é muito maior para com outros textos de Foucault dos anos 1950, tais como *Maladie Mentale et Personnalité* (que cita também Monakow e Mourgue, Goldstein, Pavlov e outros citados por M. Ponty, embora sob outros vieses) e *La Psychologie de 1850 à 1950* (que se interessa sobre as análises do sentido em psicologia, mas o faz em poucas páginas).

com a fenomenologia - dentre outros temas -, Foucault constrói suas iniciativas de pesquisa em torno dos eixos “ciências humanas”, “conhecimento do homem”, “cartesianismo” e “reflexão transcendental”. E *se é assim*, isso permitiria notar como o curso de antropologia depositado na BNF contém na capa os dizeres “Capítulo 1: Conhecimento do homem e reflexão transcendental”, o que sustenta a ambiguidade de um *curso* sobre antropologia que foi efetivamente dado e a possível (ou momentânea) pretensão de formular um *texto* maior. Isso permitiria notar, igualmente, como o trecho “O Fim da Antropologia” - dedicado a Nietzsche, Jaspers e Heidegger - não estava presente inicialmente no curso de “conhecimento do homem e reflexão transcendental” e foi acrescentado nas versões mais tardias, provavelmente a partir de 1953. E mais uma vez, *se é assim*, certa problemática de Foucault inicialmente posta ao redor de Descartes, dos pós-cartesianos e de determinadas consequências sobre as ciências humanas (em relação mais ou menos alusiva à fenomenologia) foi cruzada com Kant e o legado da “reflexão transcendental” sobre as reflexões modernas sobre o homem; e tais análises, finalmente, são confrontadas com Nietzsche e sob certo legado aparentemente heideggeriano. Afinal, é precisamente esse o trajeto do curso sobre antropologia: após uma breve descrição sobre a filosofia pré-clássica e a noção de “mundo”, o curso parte para Descartes, Galileu e a noção de “natureza” no classicismo, culminando então na filosofia moderna e na questão sobre o homem, criticada por figuras como Nietzsche.

Os fatores delineados acima permitem ver uma história do acesso ao curso sobre antropologia e de sua interpretação, que vai do simples desconhecimento inicial do curso às tentativas de formular hipóteses sobre seu estatuto, por meio dos biógrafos e por trabalhos mais recentes e com acesso cada vez maior aos arquivos. Até aqui, é possível entrever alguns de seus aspectos mais gerais: a colocação do problema antropológico começa por uma análise da “filosofia clássica”, pautada em figuras como Descartes e Malebranche (mas também são objeto de análise Galileu, Leibniz, e outros), mas não antes de ser precedida de considerações sobre a filosofia pré-clássica, detida especialmente no legado aristotélico e nas diferenças para com Galileu e Descartes; a “filosofia clássica”, então, cede lugar a Kant (precedido por um argumento sobre a “filosofia das luzes”); Kant cede lugar às diversas filosofias “antropológicas” do século XIX (especialmente Hegel, Feuerbach e Dilthey); e finalmente, nas versões finais do curso - provavelmente depois de 1953 -, Foucault acrescenta - numa seção chamada “O fim da antropologia” - a figura de Nietzsche (que não será desacompanhado, pois será comparado com autores como Marx e Freud, de um lado, e Jaspers e Heidegger de outro). Mas há mais.

1.3. Löwith, Goldmann e algumas apropriações

Jean Baptiste Vuillerod (VUILLEROD, 2022) forneceu recentemente algumas tonalidades complementares a esse argumento que vai do “conhecimento do homem” e da “reflexão transcendental” à aparente ruptura nietzscheana de 1953 e reelaboração de novas camadas para o curso. Vuillerod tenta pensar a passagem entre a dissertação que Foucault defende em 1949 na ENS sob a direção de Jean Hyppolite, intitulada *Le transcendental historique dans la philosophie de Hegel* (ainda inédita), e o curso sobre antropologia, tomando como eixo a figura de Hegel. Segundo Vuillerod, Foucault passaria de uma análise “imaneente”, interna à obra de Hegel (no texto de 1949), a uma análise “externa” (no curso sobre antropologia), que enxerga Hegel fazendo parte de problemáticas mais ampliadas, notavelmente a problemática antropológica. O que teria papel decisivo nessa passagem - ainda segundo Vuillerod⁴, seguido também por Sforzini (2022, p. 269) - seria a leitura de

4 Vuillerod parece separar as análises de Foucault sobre Hegel entre um primeiro momento (cap. 6 do livro de Vuillerod), detido na dissertação de 1949 e pautado em relações internas ou “imaneentes” as preocupações de tipo hegeliano, e um segundo momento (cap. 7), no curso sobre antropologia, no qual Hegel seria lido sob outros olhares “externos”, tais como os de Feuerbach, de Karl Lowith e de Nietzsche. De todo modo, o mesmo Vuillerod não deixa de notar que a problematização inteira da dissertação de 1949 parte não de Hegel, mas de uma problematização *kantiana* de Hegel (portanto, externa) a partir do tema do transcendental - daí a constituição de um “transcendental histórico” em Hegel (“A crítica dirigida a Kant, de ter pensado um transcendental constituinte e não constituído, encontra assim seu último compromisso na possibilidade de pensar um transcendental constituído na e pela história”, (VUILLEROD, 2022, cap. 6, parágrafo 31)). Hegel responderia a Kant constituindo a possibilidade de uma “historicização do transcendental”, o que denotaria para o jovem Foucault de 1949 um projeto positivo, rumo a uma história que “destrona a eternidade do verdadeiro” e permite “pensar um tempo verdadeiramente efetivo e criador” (VUILLEROD, 2022, cap. 6, parágrafo 77). Mas o mesmo Foucault, ao fim da dissertação, acaba por afirmar que Hegel, ao abrir a possibilidade de uma historicização do transcendental, não daria uma resposta satisfatória, uma vez que se manteriam tensões entre uma visão detida no devir, na história e no espírito, de um lado, e de outro num logocismo que tenderia a um caráter “eterno” e “a-histórico”. Sob a pena de Vuillerod, “Hegel teria historicizado o transcendental, mas, contra suas próprias exigências, ele teria rebatido imediatamente essa historicidade sobre uma concepção eternicista da verdade, pela qual o desenvolvimento temporal não passa do fenômeno de um conceito que, em si mesmo, em sua essência, transcende a história” (VUILLEROD, 2022, cap. 6, parágrafo 1). Se a dissertação parte de um viés kantiano e termina apontando aporias, não é inútil perguntar sobre o quanto de hegelianismo efetivo Foucault mantinha em 1949 ou se já não colocaria questões. Até porque o mesmo Vuillerod também mostra que as preocupações de Foucault nesse escrito, embora sejam tributárias de seus colegas marxistas da ENS (Althusser e Jacques Martin), mostram um tom muito mais epistemológico (sob as vias de Bachelard e Cavailles) do que marxista (como fazem os amigos). Finalmente, ao fim da dissertação também Foucault também insere Hegel numa história da própria noção de “história”, comparando-o com figuras como Leibniz, Kant e Herder (VUILLEROD, 2022, cap. 6, parágrafo 30). Esse procedimento, de primeiro tomar um autor como objeto de certa análise, e depois inserir essa análise num contexto histórico maior apontando suas contradições ou compromissos, parece próximo daquele que Foucault fará mais tarde, por exemplo, na *Tese Complementar*. Além disso, essas problematizações “externas” também presentes na análise “interna” da dissertação de 1949 recolocam questões sobre as continuidades ou não entre o texto de 1949 e os demais. De todo modo, uma melhor resposta sobre tais apontamentos apenas

De Hegel a Nietzsche, de Karl Löwith (do qual Foucault teria feito notas atentas, embora o público em geral ainda não tenha acesso a tais dados, não escaneados pelo projeto FFL e apenas acessíveis na BNF sob permissão especial), e a leitura do próprio Nietzsche.

Para Vuillerod, Löwith contribuiria, depois de 1949, para com uma interpretação de Foucault sobre Hegel sob uma chave de leitura mais alargada, a de uma história da progressiva “antropologização” do pensamento ocidental desde Kant. Considerando as indicações de Vuillerod, no caso de Löwith trata-se do progressivo afastamento de projetos “capazes de fundar um mundo no qual o homem estivesse junto de si” ou “em casa”, rumo ao “nada” das filosofias da modernidade (LÖWITH, 2014, p. 35–36). A história traçada por Löwith trata, então, do progressivo abandono dos projetos fundacionistas tradicionais rumo aos tempos “indigentes” (para usar o título do livro dele sobre Heidegger) dos pensamentos do século XIX e XX. No caso da leitura que Foucault faz de Löwith, a expressão “estar em casa” acaba por ter um uso correlato, mas com função inversa: no curso de antropologia, na passagem das filosofias clássicas para as modernas, o homem, que “estava em casa” diante da verdade - pois a verdade se encerraria em princípios onto-teológicos e num universo no qual o homem ainda reconheceria sua pátria -, acaba por “despatriar-se”, isto é, ocorre - como Jacques Lagrange já anotava sobre o curso de antropologia - um *dépaysment* do homem diante do absoluto, não havendo mais, doravante, verdade que não seja detectável senão no homem, sobre a terra, como “antropologia”, portanto sempre em última instância de modo relativo e contingente (mesmo que remetida a um absoluto, prometido sempre sob formas novamente antropológicas)⁵. Tal figura antropológica da verdade faz parte do argumento de Foucault se aproximar ao de Löwith, mas não implica em Foucault, como seria em Löwith, o retorno ou escolha por um projeto fundacionista mais autêntico, e sim uma crítica da própria verdade, crítica desenraizada de qualquer “estar em casa”. É sob tais fatores que a leitura direta de Nietzsche, por Foucault, serviria para romper com uma visão humanista da qual Löwith seria ainda supostamente tributário. A partir de Nietzsche (também lido a partir de Jaspers e Heidegger), a crítica ao homem moderno se estenderia a uma crítica positiva da própria questão da verdade (e não à constatação negativa de sua perda nos pensamentos niilistas do século XIX-XX),

será possível após o lançamento de uma edição canônica da dissertação de 1949, tendo visto que grandes interpretações sobre o escrito curiosamente já apareceram antes de sua própria disponibilização a público.

5 “O pensamento crítico descobre que o homem está em casa na verdade, mas conhece o desterramento de si próprio no Absoluto. Será então possível um *Logos* do homem que não será mais verbo de Deus, mas antropologia” (“La pensée critique découvre que l’homme est chez lui dans la vérité, mais connaît le dépaysment de lui-même dans l’Absolu. Sera alors possible un *λόγος* de l’homme qui ne sera plus verbe de Dieu, mais anthropologie”, FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 20)

arrastando consigo todos os filósofos modernos desde Kant.

Nessa mesma linha, Sforzini (2022, p. 233–234) mostra como Foucault está mais do que ciente de uma série de outras narrativas correntes sobre o Homem em sua época (tais como as de Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Bernard Groethuysen, Michel Landmann e outros), mas para distanciar-se delas. Os pontos de apoio possíveis seriam muito mais Heidegger (sob *Kant e o Problema da Metafísica*, já mencionado por Bianco, e as lições de Jean Wahl do fim dos anos 1940, SFORZINI, 2022, p. 260), interlocuções com figuras tais como Robert Mauzi (que publicou depois, em 1960, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle* - a felicidade é um dos tópicos-chave do curso de antropologia) e livros como o de Jules Vuillemin (que publica em 1954, pouco antes das lições de Foucault, *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte, Cohen, Heidegger* - cujo tom é mencionado no curso, mas não explorado, Cf. FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 26) e o de Lucien Goldmann, *La Communauté humaine et l'univers chez Kant*, de 1948, do qual Foucault chega a emprestar a tradução de passagens sobre Kant e faz análises muito próximas sobre as noções de totalidade e universalidade.

Quanto ao livro de Goldmann, vale notar que seus capítulos se dividem precisamente sob as perguntas da *Lógica* de Kant em torno da antropologia (“Que posso saber?”, “Que devo fazer?”, “Que me é permitido esperar?” e “O que é o Homem?”). O foco sobre Kant serve, como Goldmann posteriormente comenta, para traçar uma história do pensamento dialético, o que significa dizer que as quatro questões kantianas são alinhadas sob um estudo histórico mais ampliado, interessado em denotar “aspectos de sua filosofia que apontam rumo a desenvolvimentos ulteriores, em particular rumo à dialética de Hegel” e às “origens da distorção neo-kantiana” (GOLDMANN, 2011, p. 13–14). Kant empreenderia algumas idéias “extremamente frutíferas” para o desenvolvimento da ciência e da filosofia futuras. Essas idéias são: a relação entre forma universal e conteúdo particular, a relação entre conhecimento empírico e *a priori*, a tese de que o homem “cria” o mundo de sua experiência, e a idéia de integrar na ciência positiva análises inspiradas no tema transcendental. Sob essas idéias, certos pensadores tentariam dar a certas bases empíricas o estatuto do transcendental (tais como o fariam Durkheim e Piaget), outros desenvolveriam o princípio de uma subjetividade transcendental deslocando certos termos kantianos (como os neokantianos e Husserl) e outros, ainda, substituiriam os princípios transcendentais da subjetividade individual pelos critérios de uma subjetividade coletiva (tal como fariam Hegel, Marx e Lukács, Cf. GOLDMANN, 2011, p. 14–15).

Esses temas, em torno da quarta questão kantiana e dos destinos de um saber

antropológico, são bastante próximos do que Foucault faz no curso sobre antropologia e o fará em diversos textos “arqueológicos”, inclusive desde a *Tese Complementar*. Mas, semelhante ao que Vuillerod mencionou sobre Löwith, Goldmann pretenderia em seu trabalho de 1948 preservar os ideais do “humanismo clássico” contra os perigos do “irracionalismo” da época, entrevisto nas edições dos anos 1940 no “niilismo” e no “existencialismo”. Mais tarde - no prefácio da edição de 1967 -, Goldmann incluiria ainda como adversário o “estruturalismo formalista” (GOLDMANN, 2011, p. 16). Ao mencionar este último, Goldmann provavelmente alude a um dos modos pelos quais Foucault foi interpretado (bem ou mal) sob o sucesso de *Les Mots et les Choses*. Se Foucault utilizou de fato nos anos 1950 livros como o de Goldmann, essa observação feita pelo próprio Goldmann em 1967 - um momento no qual a celebridade de Foucault ascende - mostra como o uso do livro por Foucault teve consequências distantes dos propósitos iniciais: se Foucault leu Goldmann, não o foi para preservar certo humanismo ou instaurar um curso de antropologia filosófica; sob a leitura de Nietzsche, ele inverteu os termos tentando constituir uma espécie de anti-antropologia.

1.4. O “comunismo nietzscheano”

Um outro indício do papel de Nietzsche, ou da mesma série de mudanças correlatas ao papel de Nietzsche, é o estranho comentário que Foucault fez em 1978 sobre ter sido, quando jovem, uma espécie de “comunista nietzscheano” (FOUCAULT, 2001d, p. 869; SFORZINI, 2022; VUILLEROD, 2022)⁶. No curso sobre antropologia, há um trecho anotado sobre Marx que não está presente no ensino anotado por Lagrange em 1954-55 e o qual Sforzini situa como uma possível “interpolação”, pois o trecho estaria deslocado frente aos demais. Nesse trecho, Marx pertenceria ao mesmo tipo de argumento anti-antropológico que Foucault atribui a Nietzsche. Nas palavras do curso, o marxismo “é o fim de todas as filosofias do homem, é filosoficamente o fim de todos os humanismos” (FOUCAULT, 2022, p. 119).

⁶ “O interesse por Nietzsche e Bataille não era uma forma de nos distanciar do marxismo ou do comunismo. Era a única via de acesso rumo ao que esperávamos do comunismo. A rejeição do mundo no qual vivíamos não era inteiramente satisfeita pela filosofia hegeliana. Estávamos em busca de outras vias para nos conduzir em direção a esse inteiro outro que acreditávamos encarnado pelo comunismo. É porque em 1950, sem conhecer Marx muito bem, recusando o hegelianismo e me sentindo desconfortável com o existencialismo, pude aderir ao Partido comunista francês. Era realmente insustentável e, caso se queira, ridículo. Eu bem o sabia”. (Foucault, 2002d, p. 869).

Como Vuillerod faz lembrar, essa tese de que Marx “rompe” com os antropologismos é bem diferente daquela de *As Palavras e as Coisas*, quando em 1966 o marxismo será “colocado de maneira aparentemente unívoca ao lado da antropologia humanista” (VUILLEROD, 2022, cap. 7, parágrafo 72). Não à toa, Foucault afirma ali que o marxismo nasce e repousa sobre a *épistémé* moderna (detentora de suas condições de possibilidade) e não a abalaria mais do que como um peixe dentro da água ou uma tempestade num copo d’água (FOUCAULT, 2000, p. 360). Diante dessa crítica de 1966 e da identificação entre marxismo e antropologismo, a posição do curso de antropologia seria então contrária. Vuillerod mostra (na mesma linha de Sforzini) que, na lição de antropologia, Foucault leria a obra de Marx sob dois momentos: um inicial e filosofante (nos escritos de juventude), tributário de certa noção de natureza humana e de alienação não suficientemente depuradas dos legados de Hegel e Feuerbach; e o momento da obra de maturidade (iniciado a partir d’*A Ideologia Alemã*), no qual um viés mais materialista, “economicista e cientificista” (VUILLEROD, 2022, cap. 7, nota 68) abandonaria análises filosofantes e impor a ação revolucionária e a análise das condições materiais para além de qualquer reflexão filosofante. O tom é aquele sob o qual, na *Ideologia Alemã*, Marx menciona que a filosofia pregressa deriva de condições materiais ignoradas por tais filósofos, e então a idéia de uma filosofia autônoma seria mera abstração. Nesse sentido, é onde a especulação cessa que começaria o trabalho efetivo da ciência “real”⁷. Sob a síntese de Sforzini (2022, p. 257),

Foucault chega à mesma idéia de que, para Marx [desde *A Ideologia Alemã*], ‘o homem não é alienado’: são as condições de vida que o são, ele é explorado de maneira *prática*. Em sentido marxista, a alienação não é mais um conceito filosófico, mas um processo real sem qualquer resolução teórica.

E sob a síntese de Vuillerod,

Marx rompe com Hegel e Feuerbach, pois o que é alienado ‘não é a

7 “Lá onde a especulação cessa, na vida real, começa, portanto, a ciência real, positiva, a descrição da atividade prática, do processo de desenvolvimento prático dos homens. Terminam as frases sobre a consciência, o saber real tem de substituí-las. Com a descrição da realidade, a filosofia autônoma perde o seu meio de existência. Em seu lugar pode, quando muito, surgir uma súpula dos resultados mais gerais que é possível abstrair da observação do desenvolvimento histórico. Essas abstrações por si não têm, separadas da história real, o menor valor” (MARX; ENGELS, 2009, p. 32)

história ou a Idéia, não é a essência do homem, mas é ‘o homem real’. A alienação designa doravante ‘o trabalho, como nadificação do produtor no objeto produzido’, o fato de que a organização capitalista do mundo despossui o trabalhador dos produtos de seu trabalho e torna sua existência miserável. Desse fato, ‘a alienação não é um esquecimento ou a desapareição da essência humana’, ela não é mais a exteriorização de alguma essência espiritual ou antropológica, mas [nos escritos de maturidade de Marx] a submissão dos seres humanos à lei do mercado” (VUILLEROD, 2022, parág. 67).

Mas - Sforzini e Vuillerod não o observam - a posição de um Marx supostamente não antropologista nesses escritos dos anos 1950 é aparentemente - e surpreendentemente - correlata ao que Foucault também sustentará depois (mesmo que episodicamente), por exemplo na entrevista de 1971 a Sergio Paulo Rouanet e José Guilherme Merquior. Ali ele sustenta que o marxismo, ou parte dele, também é uma “contra-ciência humana”, e não portanto um antropologismo (Cf. FOUCAULT, 1996, p. 35–seg.). Nessa entrevista, Foucault chega a fazer uma “auto-crítica”, alegando ter falhado ao não explicar que o marxismo acusado em *As Palavras e as Coisas* seria o vigente até o início do século XX, e que, não obstante esse marxismo dizer respeito a certos momentos do pensamento de Marx, trata-se principalmente do tipo de argumento entrevisto em Engels ou em figuras mais contemporâneas como Roger Garaudy. Esse marxismo não constituiria então o “cerne do marxismo, entendido como a análise da sociedade capitalista e o esquema de uma ação revolucionária nessa sociedade”, e sim apenas um “humanismo marxista” que faria conservar “uma música-de-fundo filosófica” (FOUCAULT, 1996, p. 37)⁸. A oposição entre o “cerne” ligado à “análise” e à “ação” materialistas de um lado, e certo ruído de uma “música de fundo filosofante” e humanista-antropológica de outro, repete precisamente as posições mencionadas acima no curso sobre antropologia (entre uma filosofia humanista e teorizante da alienação e a análise das condições efetivas da sociedade). E Foucault, nisso, realça a figura de Althusser como representante desse “cerne” marxista, responsável por romper com a configuração moderna (FOUCAULT, 1996, p. 36)⁹.

8 “Darwin, por exemplo, tirou certos conceitos-chave da teoria evolucionista, que em suas principais articulações foi inteiramente confirmada pela genética, de domínios científicos hoje criticados ou abandonados. E não há nisso nada de grave. Era isso o que eu queria dizer quando afirmei que Marx se achava no século XIX como um peixe na água. Não vejo porque sacralizar Marx numa espécie de intemporalidade que lhe permitisse descolar-se de sua época e fundar uma ciência da história ela própria meta-histórica” (FOUCAULT, 1996, p. 33)

9 Em 1972, sobre Althusser, Foucault também menciona: “Althusser liberou a interpretação marxista tradicional de todo humanismo, de todo hegelianismo, de toda fenomenologia que também pesava sobre ele e, nessa medida, Althusser tornou possível de novo uma leitura de Marx que não era mais uma leitura univer-

O importante a assinalar, aqui, é que os créditos dados a Marx e Althusser na entrevista de 1971 (e em outros momentos) são correlatos aos também conferidos a Marx nesse curso dos anos 1950, embora, neste, a figura de Althusser não apareça. Mas não por acaso, conforme visto, Foucault passou a lecionar na ENS como interlocutor direto de Althusser, com quem estabeleceu junto a figuras como Jacques Martin¹⁰ um círculo marxista na ENS. Essa interlocução, como se sabe e conforme também demonstrou Vuillerod, não foi sem consequências, a ponto de Foucault já tratar no curso dos anos 1950 os dois momentos da obra de Marx sob um “corte” ou “ruptura” (*coupure*) epistemológicos, antecipando o uso de termos que serão futuramente conhecidos sob a pena de Althusser (VUILLEROD, 2022, cap. 7, parágrafo 78-seg.). Além da leitura de Nietzsche, a interlocução com Althusser parece ter ocasionado efeitos que estão presentes na figura de Marx no curso de antropologia, e que foram igualmente decisivos para o seguimento dos trabalhos de ambos os autores, Althusser e Foucault.

1.5. As histórias epistemológicas

Essa referência a Althusser e à noção de *coupure* ajuda a extrair outras interlocuções importantes para a forma final do curso de antropologia (e para os escritos posteriores de Foucault), desta vez em torno da epistemologia francesa. Vuillerod (2022, cap. 6, parágrafo 46-seg.) aponta que, quando Foucault escreveu a monografia de 1949 sobre Hegel, a referência de fundo de seu trabalho não era marxista - como nos trabalhos semelhantes de seus colegas Althusser e Martin -, mas sim caçada em “terreno epistemológico”. As figuras importantes, segundo Vuillerod, seriam Bachelard

sitária, mas na verdade política (...) Além do mais, a maior parte dos movimentos revolucionários que se desenvolveram no mundo recentemente foram mais próximos de Rosa Luxemburgo do que de Lênin: eles deram mais crédito à espontaneidade das massas que à análise teórica” (FOUCAULT, 2001e, p. 1140). A mesma idéia será reafirmada mais tarde: “Althusser repôs em questão a filosofia do sujeito, pois o marxismo francês estava impregnado de um pouco de fenomenologia e de um pouco de humanismo, e a teoria da alienação fazia do sujeito humano a base teórica capaz de traduzir em termos filosóficos as análises político-econômicas de Marx. O trabalho de Althusser consistiu em retomar as análises de Marx, em perguntar se elas manifestavam essa concepção da natureza humana, do sujeito, do homem alienado, sobre a qual repousavam as posições teóricas de alguns marxistas como, por exemplo, Roger Garaudy. Sabemos que sua resposta era, de todo modo, negativa” (FOUCAULT, 2001d, p. 871)

10 Jacques Martin era, conforme situou Eribon, o terceiro - com Althusser e Foucault - de um pequeno círculo de amigos marxistas da ENS. Germanista e estudioso de Hegel, traduziu Herman Hesse e recebeu a dedicatória de *Pour Marx* em 1965 (já póstuma, pois faleceu em 1963, Cf. (ERIBON, 1995, p. 302-seg.).

e Cavallès (Bachelard, inclusive, orientou os trabalhos de Althusser e Martin sobre Hegel, enquanto o trabalho de Foucault de 1949 foi orientado por Hyppolite). Ambos os autores demonstrariam que, para além de uma história única baseada numa noção de sujeito constituinte ou de ciência unitária, tanto os temas relativos ao sujeito quanto a cada ciência carregariam historicidades específicas. Há transformações históricas - nas matemáticas, sob o exemplo de Cavallès, e na física, sob o exemplo de Bachelard - recortadas por rupturas e irreduzíveis à figura de um sujeito unitário fundante; e são transformações sob as quais a análise das rupturas permitiria delinear a constituição de um ou vários conhecimentos atuais e suas diferentes legitimidades. Assim seria possível delinear positivamente num mesmo autor - como Marx - os movimentos de ruptura entre um momento antropológico e outro não-antropológico. Assim, também, seria possível analisar - como faz o curso de antropologia - de que modo haveria uma filosofia “pré-clássica” e outra “clássica” sem qualquer ingrediente antropológico, de que modo essas filosofias conteriam cada qual rupturas específicas, e de que modo constituiu-se apenas depois delas - e a partir de Kant e dos “modernos” - um pensamento antropológico fadado a terminar sob a ruptura nietzscheana (e no caso, também de Marx e Freud).

A referência às histórias epistemológicas faz saltar aos olhos outro nome, talvez mais diretamente utilizado por Foucault: o de Alexandre Koyré. O curso de antropologia utiliza explicitamente a passagem do “mundo” pré-clássico à “natureza” clássica, e faz as noções de mundo e de natureza operarem também em torno da questão antropológica. É assim, por exemplo, que as anotações de Jacques Lagrange já faziam ver que a partir de Galileu e Descartes “a necessidade da natureza será pensada [de maneira] destacada do κόσμος” e “há [na filosofia clássica um] esquecimento do κόσμος” (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 5), ou na filosofia moderna e antropológica “o tema do mundo na fenomenologia não é outra coisa que o esquecimento da crítica nietzscheana” (FOUCAULT; LAGRANGE, 1954–1955, p. 48). O papel de Koyré já havia sido apontado em Miotto (2011, p. 180) e Sforzini (2022, p. 238). Miotto chamou a atenção a Koyré já estar presente no leque de autores do jovem Foucault, uma vez que publicou ainda em 1961 uma resenha sobre *A Revolução Astronômica, Copérnico, Kepler, Borelli*, saído no mesmo ano, e textos de Koyré como *Galileu e a Revolução Científica do Século XVII* (de 1943) já estavam disponíveis. Além disso, lembrando-se dos anos 1950 em *Structuralisme et Post-Structuralisme* (de 1983), num mesmo movimento Foucault cita Koyré (e Canguilhem) e menciona que foi num contexto ligado à história das ciências que começou a ler Nietzsche, apontando precisamente o ano de 1953 (FOUCAULT, 2001f, p. 1255; MIOTTO, 2011, p. 181). Sforzini (2022, p. 238), por sua vez, lembra que os *Estudos Galilaicos* já haviam sido publicados em 1939 e outra referência que não fugiria a Foucault é a de Pierre Duhem.

A ligação recém mencionada entre Nietzsche e a história das ciências não é casual e os problemas colocados por ambos encontram-se em Foucault mais de uma vez, bem como parecem igualmente presentes no curso de antropologia. Na menção a Koyré e Nietzsche de *Structuralisme et Post-Structuralisme* citada acima, Foucault saca o nome de Koyré como que por acaso, pois o assunto tratado era Nietzsche e o modo como teria sido recebido na França. A menção a Koyré aparece a propósito de Nietzsche, mas para opor a leitura de Nietzsche a uma leitura fenomenológica da história das ciências, à qual Koyré seria incluído e, portanto, diferenciado de Nietzsche. Canguilhem também é incluído na mesma menção, mas como pensador alinhado com Nietzsche e, portanto, com quem se interroga sobre uma história do sujeito e da razão, para além de subsumir a história da razão a uma subjetividade fundadora. Em outros momentos, entretanto - como na entrevista a Duccio Trombadori, de 1978 -, Foucault chega a comentar que o tipo de “problemática que girava em torno da história das ciências” é, “paradoxalmente”, o mesmo que o conduziu à leitura de Nietzsche (FOUCAULT, 2001d, p. 873).

O tom desse texto é: apesar dos projetos fundacionistas e da análise do vivido contidos na fenomenologia, haveria, contudo, “todo um [outro] lado” advindo da fenomenologia - incluindo aí o nome de Koyré, junto a textos de Husserl não especificados - que seria responsável por colocar em questão “a ciência em seu fundamento, em sua racionalidade, em sua história”. Igualmente, o marxismo chegou a propor-se como uma “teoria geral do caráter científico das ciências”, o que diria respeito também à sua capacidade ou não de “dar conta de uma história das ciências, do nascimento e do desenvolvimento das matemáticas, da física teórica etc.”; apesar dessas exageradas pretensões de estender o marxismo à análise das outras ciências (e Foucault conhecia bem o caso Lyssenko, replicado até mesmo em torno de Pavlov, Cf. MIOTTO, 2011), uma série de autores marxistas - como Althusser - interviriam não apenas para avaliar tais temas sob a perspectiva do marxismo, mas para colocar Marx também sob perspectiva. Entre essas duas séries de questões colocadas pelas filosofias centrais da época de Foucault sobre a ciência, a história epistemológica das ciências teria então uma “posição estratégica” (FOUCAULT, 2001d, p. 872). É precisamente essa “posição estratégica” que atraiu Foucault. Sua postura própria, entretanto, foi a de radicalizar os problemas de história da ciência numa problemática da verdade sob a leitura de Nietzsche:

Tais eram esquematicamente os problemas postos tanto no marxismo quanto na fenomenologia. Para mim, ao contrário, as questões se colocavam de maneira levemente diferente. É aí que a leitura de

Nietzsche foi para mim mais importante: não basta fazer uma história da racionalidade, mas sim a história mesma da verdade. Isso quer dizer que, ao invés de perguntar a uma ciência em que medida sua história a aproximou da verdade (ou impediu seu acesso a esta), não seria sobretudo necessário dizer que a verdade consiste numa certa relação do discurso, do saber consigo próprio, e perguntar se essa relação não tem ela mesma uma história? O que me marcou em Nietzsche é que, para ele, uma racionalidade - de uma ciência, uma prática, um discurso - não se mede pela verdade que essa ciência, esse discurso, essa prática podem produzir. A própria verdade faz parte da história do discurso e é como um efeito interno de um discurso ou de uma prática. (FOUCAULT, 2001d, p. 873)

A aproximação da história das ciências para com Nietzsche, e o aprofundamento numa “história da verdade” (ou, ao menos, em pretensões que partem de uma história das ciências mas deslocam seus termos numa análise mais ampliada, não da “ciência”, mas - como Foucault dirá na arqueologia - do “saber” e das condições pelas quais um discurso seja dado como “verdadeiro”), é precisamente o que se vê quando Foucault resenha o livro de Koyré já em 1961. Todos os realces de Foucault vão nesse sentido. Para Foucault, o livro de Koyré nos “conta” sobre “as bodas maravilhosas [feitas] e interrompidas entre o verdadeiro e o falso”, das quais, sob o “fundo de nossa linguagem”, “admiramos sua aliança” já estabelecida; a função simultânea de “historiador e de filósofo” dessas análises permite “tomar as idéias nesse momento de sua turbulência, no qual o verdadeiro e o falso não estão ainda separados”, turbulência que implica um “trabalho indissociável, para alguém das divisões que faz em seguida a história” (FOUCAULT, 2001g, p. 198). Na análise das diversas divisões históricas entre a verdade e o erro (os exemplos citados são os de Montaigne, Kepler e Descartes, mostrando como que o deslocamento do tema da verdade e do erro, entre o renascimento e a “idade clássica”), é possível compor uma história tanto da “enunciação do erro” quanto dos diferentes “lugares de nascimento da verdade”, por exemplo as verdades enunciadas no “mundo” pré-clássico ou no “espaço homogêneo e puro das formas inteligíveis” da natureza clássica. Sob tudo isso, é possível detectar, por exemplo, o nascimento “de uma linguagem e de uma cultura mais ocupada com a verdade de suas coisas [é a cultura “clássica”] do que com seu ser [cultura “renascentista”]” (FOUCAULT, 2001g, p. 199). A partir da “posição estratégica” das histórias epistemológicas, Foucault não enxerga apenas a possibilidade de analisar histórias das racionalidades e dos conceitos entre as ciências, mas igualmente as “bodas” ou divisões e partilhas históricas entre o verdadeiro e o falso.

Tais fatores são - surpreendentemente - correlatos ao que o curso de antropologia

já encontrava na transição do “mundo” pré-clássico para a “natureza” clássica e, igualmente, na figura de Nietzsche como crítico da verdade. Não à toa, já era possível ver, nos arquivos do IMEC, Jacques Lagrange anotando que a diferença entre uma cultura mais ocupada com a “verdade das coisas” e outra com o “ser” delas é detectável na passagem da noção de “mundo” pré-clássico à de “natureza” clássica. Assim,

O mundo aristotélico implicava um Deus que não tinha necessidade da prova ontológica, pois o problema era posto em termos ontológicos. Em Descartes, Deus está implicado na atribuição de um sentido à verdade - a existência de Deus é requerida não pelo Ser do Mundo, mas para a essência da verdade” (FOUCAULT; LAGRANGE, 1954–1955, p. 7–8)

Do mesmo modo, o curso de antropologia inteiro perpassa as oposições entre o erro e a verdade, o problema do sentido do erro e o papel da experiência sensível e da finitude, pois estes permitem diferenciar entre si as filosofias pré-clássicas e clássicas (não antropológicas), e estas filosofias para com o pensamento moderno (antropológico). Kant, por exemplo, seria responsável pela passagem da “crítica clássica do erro à [crítica moderna] do próprio conhecimento”, ou ainda pela passagem da “reflexão sobre a verdade à [reflexão] sobre as condições da verdade” (FOUCAULT; LAGRANGE, 1954–1955, p. 47).

As mesmas preocupações se encontram em Nietzsche. Semelhante ao argumento das “bodas” feitas e cambiáveis entre verdade e erro na história, Nietzsche mostraria que “será preciso denunciar a implicação entre a verdade e o homem: o homem não é fundamento da verdade” (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 47). Ou mais ainda, sendo dado que “o filósofo é o homem mais enganado/ludibriado [*dupé*] sobre a terra” (menção extraída de *Além do Bem e do Mal*, parágrafo 34), o sentido desse engano é o das relações entre verdade e o erro: “O filósofo foi ludibriado pela verdade = é o prejuízo de que a verdade vale mais do que o erro”. O filósofo foi ludibriado porque acreditava que a verdade seria “de outra natureza” (diversa da do erro), precisando então “destacá-la do erro” como se fossem ingredientes de naturezas diversas (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 48). Mas ora, “toda verdade da vigília já está [contida] no [”erro”, na contingência do] sonho” - isto é, toda “origem” configura-se como invenção sob a qual o que será verdadeiro destaca-se das mesmas baixas origens que compartilha com o que será doravante considerado falso, de modo que “a *démarche* filosófica não deve ser uma problemática da verdade, mas a redescoberta do momento no qual verdade e erro não

estão ainda diferenciados e valorizados um pelo outro. É a experiência lírica em estado puro” (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 49). A *démarche* filosófica no curso de antropologia deve ser então, sob Nietzsche, a de ultrapassar a crítica kantiana sobre as condições da verdade, mostrando 1) que há um certo jogo histórico no qual se instaura a verdade e doravante as “bodas” entre verdade e erro, 2) que “é preciso restituir à verdade a possibilidade absoluta de ser erro e verdade” e, finalmente, 3) que se deve “liberar” o homem da busca, nele, de uma essência da verdade (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 49). Como se percebe aqui, a crítica nietzscheana e mais ampliada da verdade se articula com uma crítica das formas de conhecimento antropológico, uma vez que as filosofias pós-kantianas, antropologizantes, vincularam o tema da verdade ao tema do homem, tornado sujeito e objeto do conhecimento e detentor de uma finitude auto-fundante.

A figura de Nietzsche fecha o quadro do curso de antropologia: diante das filosofias dogmáticas (“pré-clássicas” e “clássicas”) que acusavam o erro e a crítica kantiana do dogmatismo (sob a qual a ilusão transcendental era “natural e inevitável”, conforme ensinava Kant), aparece então em Nietzsche uma espécie de crítica da verdade ligada às formas pós-kantianas e “modernas” de conhecimento, isto é, as formas antropológicas de vinculação entre o homem e a verdade.

Considerando o que se disse até agora, o papel de Nietzsche pareceu servir de *pivot* para todos os fatores elencados, pois todos giraram ao redor do caminhante de Sils-Maria. Dadas as primeiras formulações de Foucault sobre o legado “cartesiano” nas ciências humanas e as primeiras versões do curso e pretensões de tese nos idos de 1951-52, quaisquer que tenham sido os teores das lições iniciais sobre antropologia, se tributárias ou não a Merleau-Ponty, a Hegel, à fenomenologia ou a outros autores¹¹, todo seu teor foi modificado pelo acréscimo da seção “O fim da antropologia”, na qual Foucault trata de Nietzsche (Nietzsche é também o ponto de chegada para as comparações de Vuillerod que partem da dissertação de 1949). Se Foucault mencionou explicitamente sobre a importância de Heidegger, ou mesmo passou a considerar a figura de Kant dentro de uma problemática com ressonâncias heideggerianas (por exemplo a de *Kant e o problema da metafísica*), é a figura de Nietzsche e não a de Heidegger que permaneceu como critério avaliador das

11 O cotejo nos originais depositados na BNF para esclarecer sobre as camadas “iniciais” do curso de antropologia é uma tarefa a ser realizada, preferencialmente quando todos os conteúdos dos arquivos-Foucault estarem isentos de regras de permissão especial (constatação curiosa a ser feita em torno de Michel Foucault).

antropologias, mesmo que ela tenha sido nutrida por certa leitura heideggeriana¹². E o mesmo ocorreu para autores como Jaspers, Löwith, Goldmann e diversos outros: mesmo sob a leitura atenta ou a extração de argumentos, traduções ou elementos de análise desses autores, prevaleceu o giro de todos eles em torno de Nietzsche.

A figura de Nietzsche é o crivo responsável pela constituição de um curso de “contra-anthropologia”, ao invés de um curso de antropologia filosófica. O papel de Nietzsche serviu inclusive para a estranha etiqueta de “comunista nietzscheano” empregada por Foucault, tendo visto que Marx chegou a ser visto como uma espécie de primeiro pensador contra-anropológico. E por que o crivo da análise é Nietzsche e não Marx? O papel do próprio Nietzsche e a referência à história epistemológica o mostram: é sob a perspectiva nietzscheana de uma “crítica da verdade” que os demais fatores do curso - inclusive Marx - são enquadrados e avaliados, “crítica da verdade” que implica a crítica de qualquer conhecimento antropológico; e ao mesmo tempo, a adoção dessa “crítica da verdade” consistiu na adoção de um “ponto estratégico” alheio ao marxismo e à fenomenologia, “ponto estratégico” entrevisto a partir das histórias epistemológicas das ciências, mas “ponto estratégico” que foi também transmutado sob a leitura de Nietzsche.

1.6. A questão da loucura: Jaspers, Freud e Lacan

Antes de concluir e formar um quadro geral dos problemas em torno da lição de antropologia (dadas as limitações de acesso atuais aos arquivos de Foucault), importa antever mais uma questão, a da loucura. Como se sabe, Nietzsche também será importante para Foucault como filósofo da “ausência de obra”, isto é, como alguém que abriu o saber filosófico ao que sempre apontou para os limites exteriores de qualquer conhecimento e de qualquer obra - isto é, a loucura. Na mesma modernidade na qual o saber sobre o homem

12 Heidegger aparece no curso na seção “As interpretações” (de Nietzsche), portanto como um intérprete dentre outros e situado ao lado da interpretação de Jaspers. Foucault tem o cuidado de primeiro mostrar como Heidegger situa a interpretação filosófica em geral (cada pensamento contém sua verdade originária, seu não-dito para além de todo discurso, na “constelação sob a qual se desdobra o destino do ser” e como pensamento de uma história do ser ou *Seinsgeschichte*, FOUCAULT, 2022, p. 211), para depois mostrar como Nietzsche também é situado por Heidegger como um filósofo do esquecimento do ser, como aquele que, “em lugar de ultrapassá-la, conclui a metafísica, no momento em que pretende fazer um niilismo positivo, clássico, fundado sobre a Vontade de Poder e sobre o Eterno Retorno. Colocando-se resolutamente no interior do niilismo, Nietzsche se encerra na metafísica” (FOUCAULT, 2022, p. 217). Se Heidegger é importante para Foucault - e resta medir o raio dessa importância -, isso não significa reduzir a interpretação de Foucault a um simples uso das teses maiores de Heidegger.

se abre à loucura, embora anexando-a sob as espécies da doença mental e da psicologia, Nietzsche - com Sade, Artaud, Van Gogh e outros - seria o responsável por mostrar um escancaramento deste saber, isto é, por mostrar que as expressões artísticas e as obras filosóficas carregariam consigo algo irreduzível às figuras antropológicas e modernas em geral e às ciências “psi” em particular. A obra de arte e a expressão filosófica, abertas à possibilidade moderna de um artista ou filósofo *loucos*, apontariam para uma crítica das pretensões autofundantes dos antropologismos. É assim que, em *História da Loucura*, a passagem da “desrazão” clássica para a moderna implica num desdobramento da noção de desrazão, no qual de um lado as formas da desrazão serão caladas a partir da definição da loucura como doença mental, mas de outro serão revestidas por uma nova linguagem que desfaz as antropologias, linguagem entrevista precisamente na expressão artística, literária e filosófica (Van Gogh, Artaud, Nietzsche etc.). O argumento sobre a “ausência de obra”, presente em *História da Loucura*, não está presente nas lições de antropologia, embora Nietzsche já seja visto ali como figura que reúne uma crítica do homem com uma crítica da verdade. Nisso importa dizer que, apesar das reiteradas menções futuras de Foucault, segundo as quais ele encontrou Nietzsche através de Blanchot e Bataille (pensadores do “fora”, do “limite”, da “transgressão” e inspiradores do argumento sobre a “ausência de obra”) e estes a partir de Heidegger, o curso de antropologia não situa Blanchot e Bataille em nenhum momento como “intérpretes de Nietzsche”, sendo estes apenas Jaspers e Heidegger (embora Foucault também chegue a citar - Lagrange e Simon também o anotam - as figuras de Wahl, Kauffmann, Löwith e Vuillemin).

Mas por meio da figura de Nietzsche é possível colocar a questão sobre como a crítica aos antropologismos e à questão da verdade desembocará igualmente no problema da loucura. Vuillerod tenta fazer isso mencionando o exemplo de Jaspers - psiquiatra e filósofo - para dizer que, na interpretação da loucura de Nietzsche, ele “recusa a alternativa clássica entre a doença e o gênio” e tenta pensar os dois como um “todo” no qual loucura e obra correriam em “paralelo” (VUILLEROD, 2022, cap. 7, parágrafo 52). Ora, para um habitante da “idade moderna” a loucura pode ser tanto a explicação psicológica de uma obra (assim seria possível, por exemplo, ver os traços da queda da loucura na obra mesma de um autor, o ponto no qual haveria um momento de “obra” e outro momento seguinte de “loucura”), ou a expressão de um gênio que ultrapassa as convenções sociais normativas e se exprime em algo que o senso comum não alcança, mas em ambas essas alternativas haveria um vínculo direto entre subjetividade do autor e obra que encontraria em sua densidade de obra um princípio explicativo nos traços dessa subjetividade. A julgar a exposição de Vuillerod, em Jaspers não haveria na loucura de Nietzsche nem uma dessas perspectivas, nem a outra. Disso, por si mesma, a loucura não seria em Jaspers sinônimo de genialidade,

mas a relação entre obra e loucura se faria sob os auspícios de uma “prova existencial”. Em Nietzsche, o que estaria em jogo é a “provação” a partir da qual ele seria capaz de se “reapropriar” daquilo que sofre, transformando em criação e saindo-se vencedor, ou se ele sucumbe à provação e cai no sofrimento e no colapso da obra. Nesse sentido, haveria uma primeira ruptura e provação de Nietzsche na virada dos anos 1880 (em torno de *Zarathustra* e de *Aurora*), nas quais “Nietzsche oscila de modo radical entre a depressão melancólica mais sombria e a criação mais grandiosa” (VUILLEROD, 2022, cap. 7, par. 52), mas fazendo resultar daí uma “vitória” sobre o sofrimento e uma “experiência criativa intensa”. A loucura teria aqui um “sentido positivo”, chegando a ser “invenção do ser”. Em contrapartida, haveria em Nietzsche também uma segunda ruptura, a de seu colapso em torno de 1888, da qual ele sairia então derrotado: “desta vez, o filósofo sai derrotado de sua provação para com as potências telúricas da loucura” (VUILLEROD, 2022, cap. 7, par. 52). Entregue às determinações da loucura, Nietzsche deixaria uma “obra inacabada, em sentido indecível, da qual a grandeza e a decadência se vinculam numa promiscuidade extrema” (VUILLEROD, 2022, cap. 7, par. 52).

Como encarar esse “sentido indecível”? Para Vuillerod, Foucault não deixaria de sublinhar - como sendo problema seu, de Foucault - o fato de que “Jaspers soube insistir sobre o papel fundamental da loucura em Nietzsche” (VUILLEROD, 2022, cap. 7, par. 53), e esse papel diz respeito - conforme Vuillerod o destaca, citando o próprio texto de Foucault - “à loucura de Nietzsche como liberdade absoluta e ‘liberação’ a respeito do ser humano que nós somos” (VUILLEROD, 2022, cap. 7, par. 54). Diz Vuillerod: “não é então a despeito de sua loucura, mas sobre seu fato mesmo, que Nietzsche se torna a figura do ‘grande liberador’”, sendo então a filosofia de Nietzsche “uma experiência radical da loucura como potência absoluta da liberdade”, “liberdade” esta que viria precisamente a “romper com a verdade e a antropologia do hegelianismo” (VUILLEROD, 2022, cap. 7, par. 54).

Que Jaspers seja importante para Foucault e o seja igualmente em torno do problema da loucura, isso é incontestável, tendo visto que Foucault igualmente considera Jaspers nos escritos dos anos 1950 (ele é citado especialmente como psiquiatra na *Introdução a Sonho e Existência*, em *A Psicologia de 1850 a 1950* e em *Binswanger et l'Analyse Existentielle*, textos que apontam sempre as limitações do método compreensivo) e nos textos futuros sobre literatura e arte. Mas nestes últimos, Jaspers não é o filósofo que libera a loucura de uma interpretação psicológica, mas sim a encerra nela. Na *Introdução a Sonho e Existência* - publicada em 1954 e mais próxima do curso de antropologia -, para além da limitação do método compreensivo, Jaspers não faria mais do que encerrar

o médico e o doente numa “mística da comunicação” (FOUCAULT, 2001a, p. 107). E em *O “não” do Pai* (texto posterior, de 1962), Jaspers é aquele que está em “primeiro e último lugar” entre os psiquiatras com seus “modelos repetidos e inúteis”, aqueles segundo os quais “mantidos no coração da loucura, o sentido da obra, seus temas e seu espaço próprio parecem ter seu desenho emprestado de uma trama de acontecimentos cujos detalhes se conhecem agora” (FOUCAULT, 2001h, p. 208). A filosofia existencial de Jaspers não serviria para libertar a loucura das interpretações antropologizantes. Subsumindo o sentido da obra na mesma “trama dos acontecimentos” que a das vivências do autor, ela realizaria o mesmo jogo antropológico.

O que parece importante, aqui, é que Foucault, nos textos contemporâneos ao curso de antropologia (como a *Introdução* a Binswanger) e logo subsequentes (como *O “não” do Pai*) não parece dar à interpretação de Jaspers o mesmo sentido apontado por Vuillerod, segundo o qual a loucura em Nietzsche - segundo Jaspers - mostraria uma espécie de libertação das amarras antropológicas. O uso que o curso de antropologia faz de Jaspers também o mostra: a exposição se concentra, em primeiro lugar, não em legitimar como sua, de Foucault, uma leitura jaspersiana da loucura, mas em descrever essa leitura, inclusive porque a interpretação de Jaspers sobre Nietzsche é exposta no curso ao lado da feita por Heidegger. Nietzsche é apresentado, sob a pena de Jaspers, como mais um filósofo cujos conteúdos de sua filosofia “recusam a transcendência” (FOUCAULT, 2022, p. 199), o que significa dizer que Foucault não está mostrando Nietzsche sob uma inspiração jaspersiana, mas sim *apresentando Nietzsche segundo Jaspers*¹³. Tanto é assim que a menção que Foucault faz sobre a loucura apenas parafraseia os tópicos finais do livro de Jaspers sobre Nietzsche. Se Nietzsche é um filósofo cujo conteúdo da filosofia é uma recusa da transcendência, a atitude filosófica mesma de Nietzsche, pelo contrário, mostraria um filosofar que busca ultrapassar os limites de toda filosofia. Foucault o situa:

13 A chave de leitura presente no tópico sobre Jaspers é, obviamente, jaspersiana: toda existência constitui uma historicidade que se abre à transcendência, “abertura” que se denota por excelência a partir da atitude filosófica. Mas a tradição em geral (mística, religiosa, filosófica), movida pelo tema da transcendência, acabou incorrendo em determinações dela a partir dos entes intramundanos. Nisso, toda filosofia, aberta sob a condição primeira da transcendência, contém de um lado limitações, mas de outro “signos” - no linguajar de Jaspers, “cifras” - que apontam a essa transcendência que sempre se oferece no seio de toda existência, mas ao mesmo tempo se furta a toda apreensão subjetiva. Sob a síntese de Jean Wahl (WAHL, 1951, p. 123), “será preciso, em cada uma das grandes filosofias, distinguir o estudo do *Dasein*, das categorias, o esclarecimento da existência acompanhado do chamamento à existência, e a cifra final pela qual se tenta descobrir a transcendência”. Nietzsche seria um caso privilegiado e “excepcional” dentre os filósofos ocidentais, mas ainda sim tributário de uma subdeterminação da transcendência. Como toda outra filosofia, a seu modo a filosofia de Nietzsche também entregaria para cada existente a tarefa de reatualizar, em sua existência histórica e singular, também a transcendência.

a filosofia da imanência de Nietzsche recusa todo e qualquer tema da transcendência, mas sob a leitura de Jaspers, por sua radicalidade mesma essa recusa acaba por também apontar ao tema da transcendência, como se o pensamento de Nietzsche tivesse uma espécie de impensado - a transcendência em sentido jaspersiano - que apontasse a um problema que ao mesmo tempo o constitui, mas devesse ser explicitado.

Nietzsche empreenderia uma filosofia anticristã, mas inteiramente movida (e “envenenada”, como apontava Jacques Lagrange - FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 65) pelos “impulsos” já prescritos pela tradição cristã. Ele criticaria a metafísica, mas empregando temas tributários dela. Mas ainda sob essa crítica - e ainda que criando conceitos que reiteram constantemente a imanência, tais como eterno retorno, *Übermensch* e vontade de potência -, Nietzsche representaria uma espécie de limite e de ponto de viragem desses “impulsos” que tornaram possível o cristianismo. Sob a pena de Foucault, Nietzsche seria para o cristianismo o que, em Jaspers, uma “situação-limite” é para a existência: situações-limite tais como a morte, a perda e os demais fracassos da finitude abrem as determinações da vida da consciência ao fator da transcendência; *mutatis mutandis*, Nietzsche seria um “limite” do “mundo cristão, mas representaria uma espécie de “Epifania”, de “Pentecostes”, de “purificação” ou “caminho de retorno” do cristianismo sobre si mesmo, abrindo esses “impulsos” também ao caminho da transcendência (FOUCAULT, 2022, p. 203–204).

É nesse caminho de “purificação” que a menção sobre a loucura de Nietzsche se insere. Ele é um filósofo do ateísmo, não mais o ateísmo progressivo (que sempre deixava insuspeito algum aspecto de seu ateísmo), mas de um “ateísmo existencial” que representa uma das posturas possíveis do filosofar jaspersiano, definido como a abertura da existência à transcendência. Filosofar de modo ateu significa, aqui, conduzir o “caráter negativo da racionalidade” discursiva e divisora, responsável pelas determinações do mundo (FOUCAULT, 2022, p. 204), até os limites do “vazio” e do “abismo”. Em Nietzsche - segundo Jaspers -, todo e qualquer caráter tético relativo ao mundo é submetido a uma negatividade absoluta, sob a qual não haveria tese que permaneceria de pé ou incólume diante de uma suspeita incessante e de uma traição contínua de tudo o que é estável (JASPERS, 1950, p. 445–448). A filosofia atéia e sua negatividade absoluta pressionariam a “negatividade” do mundo até seus últimos limites, não encontrando mais, para fundar o mundo, os velhos conceitos da tradição (destituídos de sentido), mas sim o próprio vazio, e através dele a pura relação “positiva” de sentido entre existência e transcendência

(esta sim mais fundamental e constitutiva de mundo¹⁴). Em miúdos: confrontada com a ausência de um fundamento autóctone das determinações mundanas, a existência é apresentada a seu próprio caráter transcendente e de constituição de sentido. É aqui que entra a loucura: ela é, no caso de Nietzsche (segundo Jaspers e sob Foucault), uma espécie de “símbolo místico” que representa a postura nietzscheana de “negatividade absoluta” que leva o sentido do mundo até seus últimos limites.

Com isso, em Jaspers, não é a loucura *em si* que é “símbolo místico”, e ela sequer representa em si qualquer experiência de liberdade. Mas *em Nietzsche* - em seu caso singular, específico, na historicidade própria de sua existência, aspecto que sempre carrega ou não um ensinamento para a nossa própria existência, segundo Jaspers -, e à luz de sua vida e obra de “sacrifício” (da postura de “negatividade absoluta”), a loucura passa a ser, para além de simples acometimento empírico, igualmente outra coisa. Como Jaspers o diz, “A loucura que, como fato empírico e brutal, não tem nenhum sentido, torna-se o símbolo místico desse sacrifício”, e a relação estreita entre a originalidade de Nietzsche e sua queda na loucura “leva justamente a *incluir* a loucura no contexto desse sacrifício que caracteriza toda a vida e pensamento de Nietzsche” (JASPERS, 1950, p. 449, destaque meu)¹⁵. É sob esse contexto que é possível entender a rarefeita passagem de Foucault - parafraseando Jaspers -, segundo a qual “não se pode representar seu ato de filosofar [de Nietzsche] em suas possibilidades extremas sem levar em conta os processos biológicos que terminam na loucura” e “o sacrifício de sua vida na filosofia é também sacrificado na loucura” (FOUCAULT, 2022, p. 206). “Tudo isso”, diz Foucault, não “invalida” o pensamento de Nietzsche. Nessas passagens de difícil leitura, isso tudo significa dizer, de um lado, que a loucura não se reduz à simples chave de leitura da queda na determinação dos “processos biológicos”. E de outro lado, a loucura também não é liberdade ou libertadora (como parecia situar Vuillerod). A loucura não é vista aqui, por Foucault, nem como em *História da Loucura* (ela não é momento de uma história das partilhas entre razão e desrazão,

14 “O ateísmo é o fato absoluto do caráter negativo da racionalidade; do mesmo modo como a Revelação, é o fato absoluto da possibilidade positiva da existência, é a linguagem que dá um sentido à cifra da transcendência”, (FOUCAULT, 2022, p. 204)

15 Há um problema de tradução da passagem de Jaspers (1950, p. 449) parafraseada por Foucault, e sob o qual o próprio Foucault parece recair. Jaspers refere-se ao fato de que a loucura, mesmo como acometimento biológico e “sem sentido”, precisa ser incluída no contexto da vida e obra de Nietzsche como fator importante. Quanto à tradução francesa, reiterada por Foucault, ela menciona que o sacrifício da vida de Nietzsche na filosofia também é sacrificado na loucura, o que levaria a entender que é a vida que se sacrifica na loucura, e não que a loucura seja uma espécie de símbolo - em Nietzsche - do sacrifício da vida. Apoiamo-nos, aqui, nas traduções brasileira (de Marco Casanova, p. 630-631) e italiana (de Luigi Rustichelli, p. 403) para tirar tais conclusões.

carregando ou não poderes de linguagem) e nem como nos textos sobre arte e literatura (ela não denota uma linguagem dirigida a um “fora” ou “oco” da linguagem). Ela não tem qualquer conteúdo ou estatuto próprio. Entretanto, Foucault faz ver que segundo Jaspers é preciso “levar em conta” a loucura e seus processos biológicos no caso específico de Nietzsche, pois em Nietzsche ela deixa de ser simples signo de algo simplesmente empírico e se torna, como consta no linguajar de Jaspers, uma “cifra” da transcendência. Ou melhor: sequer a loucura é cifra da transcendência (nem em si, nem em Nietzsche), mas é algo que, junto à vida e obra de Nietzsche (“incluída” nelas, sob o contexto delas), pode tornar-se cifra para a existência de alguém, pois “manifesta a cifra que se pode ler através de sua própria destruição [de Nietzsche]” (FOUCAULT, 2022, p. 206).

Trocando em miúdos: sob a exposição de Foucault, a loucura *em Nietzsche* é algo que *segundo Jaspers* precisa ser lido *sob o contexto geral da vida de Nietzsche*, filósofo que na vida e na obra “sacrificou-se” em nome de uma contestação radical da metafísica, “sacrifício” que abriria as portas do pensamento nietzscheano ao conceito jaspersiano de transcendência. Foucault, aqui, não confere à loucura qualquer tipo de mensagem ou linguagem, nem em si e nem em Nietzsche, pois aqui está apenas em jogo mencionar como Jaspers situa a loucura no contexto da vida e obra de Nietzsche. Se a loucura diz algo - em Nietzsche ela o diz -, é porque ela fala do “sacrifício” nietzscheano, como tudo o mais pertencente à vida e à obra também o dizem. O argumento é muito mais próximo daquele que Foucault já utiliza nos anos 1950 para descrever a noção de “unidade significativa das condutas” das perspectivas existenciais¹⁶, do que de qualquer outro (e se é assim Jaspers seria, no limite, um antropologista, e não um crítico dos antropologismos). Quanto a Nietzsche, sob o texto de Jaspers ele é um dentre os demais filósofos que aponta à questão da transcendência (embora, para Jaspers, Nietzsche e Kierkegaard possuem certo papel privilegiado, como “exceções” diante dos demais). Nas palavras de Foucault, o pensamento de Nietzsche é “o vertígio de uma terra que treme, mas não reconhece nela o terremoto da transcendência” (FOUCAULT, 2022, p. 206), isto é: os escritos de Nietzsche apontam para o conceito jaspersiano de transcendência, mas sem alcançá-lo. E quem, entretanto, o alcança? Foucault termina o tópico sobre Jaspers descrevendo um tom eminentemente jaspersiano: cabe a cada um de nós, sob nossa existência finita e temporal, ler a filosofia de Nietzsche como cifra da transcendência. Cabe a cada um tomar para si o essencial da filosofia de Nietzsche - bem como da tradição pregressa - para atualizar em cada existência

16 “Esquivando-se do problema do anormal, valorizando como instrumentos terapêuticos as condutas como a linguagem ou a realização simbólica, a psicologia irrealiza o anormal e ‘sutiliza’ a doença” (FOUCAULT, 2001c, p. 178)

singular a relação à transcendência (FOUCAULT, 2022, p. 206–207).

Sob o contexto exposto por Vuillerod, a questão da loucura não é a questão principal exposta em Jaspers e não denota, aqui, uma preocupação maior de Foucault ou algo semelhante ao que Foucault trabalhará nos escritos posteriores (ou também trabalha em suas outras publicações e cursos dos anos 1950). Mas, dados os termos, a questão da loucura não está ausente no curso de antropologia e a testemunha disso é Freud e a discussão sobre o inconsciente, mesmo que mencionados de passagem. As menções a Freud permitem inclusive entrever, no curso de antropologia, uma outra importante inflexão do pensamento de Foucault - ao lado da realizada pelo “encontro” com Nietzsche - que seguirá rumo aos argumentos dos anos 1960.

Em textos de Foucault dos anos 1950 como a *Introdução a Sonho e Existência*, *Binswanger et l'Analyse Existentielle*, *Maladie Mentale et Personnalité* e até em *La Psychologie de 1850 à 1950*, a psicanálise é sempre situada entre os preconceitos naturalistas do século XIX e a “descoberta do sentido” do início do século XX. Figuras como Freud e Husserl inaugurariam uma análise das significações humanas diversa dos modelos naturalistas do século XIX (físico-químicos, organicistas e evolucionistas), sendo pensadores que acolhem a loucura como figura eminentemente humana e aproximando entre si as noções de doença mental (tradicionalmente ligada a análises objetivantes) e de personalidade. A preocupação por uma psicologia derradeira das relações entre doença mental e personalidade segue *pari passu* com a preocupação em superar a divisão das ciências humanas entre natureza e sentido. Em cada texto dos anos 1950, Foucault faz oscilar a importância dos pensadores que dariam maior atenção ao sentido (Binswanger na *Introduction à Le Rêve et l'Existence*; Binswanger e até mesmo a cibernética em *La Psychologie de 1850 à 1950*; um Pavlov marxizado sob a psiquiatria soviética em *Maladie Mentale et Personnalité*; Binswanger e as análises dialetizantes com ar marxista em *Binswanger et l'Analyse Existentielle*), e em todos esses textos Freud é apresentado como alguém que, mesmo se tributário do naturalismo do século XIX, conseguiu avançar sobre uma análise do sentido.

Em relação à psicanálise freudiana, Foucault alinha Freud conforme os propósitos estratégicos de cada um de seus textos. Mas, quaisquer que sejam os enquadres de Freud, a psicanálise realçada em quase todos esses textos é aquela dedicada à noção de Ego e dos mecanismos de defesa, sob a qual um dos principais epígonos de Freud seria Anna Freud. Ocorre assim em *Maladie Mentale et Personnalité*, quando Anna Freud e a noção de defesa constituem aquilo em torno do qual teria “girado” a psicanálise para superar os resquícios biologizantes de Freud (FOUCAULT, 1954, p. 43–44); ocorre também no *Manuscrit* sobre

a psicanálise, quando contra o mesmo biologismo, “os sucessores de Freud o sentiram bem [os perigos], eles que não cessaram de dirigir a atenção sobre o que chamam de ‘análise do ego’” (FOUCAULT, 2019, p. 27); ocorre o mesmo - sob outro tom - em *La Psychologie de 1850 à 1950*, onde, apesar dos resquícios biologizantes de Freud e da “impureza” de seus conceitos, a “evolução” da psicanálise (FOUCAULT, 2001b, p. 155–156) demonstrou que a função do psicanalista deve ser a de realizar um “jogo de satisfação e de frustração” para “reduzir a intensidade do conflito” do ego, amenizar a tensão entre as pressões individuais do *Id* e as sociais do superego, “alargar e amenizar os mecanismos de defesa” e “transformar a contradição neurótica em tensão normal” (FOUCAULT, 2001b, p. 157).

Esse recurso às psicanálises orientadas ao ego e aos mecanismos de defesa é um inteiro marcador histórico e diz respeito ao estatuto da psicanálise na França até a ascensão da figura de Lacan. Conforme já disse Elisabeth Roudinesco (1988, p. 190), sob influência americana e inglesa a Psicologia do Ego e o anna-freudismo são duas dentre as três correntes majoritárias da associação internacional de psicanálise nos anos 1950 (a outra é o kleinismo). Se, na década de 1920, ao formular sua segunda tópica Freud reafirmou “o primado do inconsciente sobre o ego e da pulsão de morte sobre as outras pulsões”, essas psicanálises mais recentes, ao “invés de privilegiarem o inconsciente, repensam a metapsicologia com base no modelo da psicologia, conferindo ao ego um lugar preponderante” (ROUDINESCO, 1988, p. 186). Esse tom é perfeitamente visto nos textos dos anos 1950 de Foucault, por exemplo quando diz que “a investigação do inconsciente, (...) [bem como] atualizações de pulsões míticas como o instinto de morte, a psicanálise apenas foi isso durante muito tempo; mas ela tende cada vez mais a conduzir sua pesquisa rumo aos mecanismos de defesa” (FOUCAULT, 1954, p. 43).

Mas esse tom é precisamente aquele que será combatido por Lacan e objeto de seus primeiros seminários, responsáveis por criticar as psicanálises colocadas sob o primado do ego. Lacan participa com outras figuras - Lagache, Françoise Dolto, Juliette Favez-Boutonier - da cisão da sociedade psicanalítica de Paris e da criação da Sociedade Francesa de Psicanálise em meados de 1953. Esse período coincide com a escrita, finalização e envio para publicação de diversos textos de Foucault, pois *Maladie Mentale et Personnalité* foi enviado para publicação em outubro de 1953 (ELDEN, 2021, p. 62), *La Psychologie de 1850 à 1950* em 1953 (HUISMAN, 1990; MIOTTO, 2019) e o *Manuscrit* sobre a psicanálise foi escrito na mesma época (FOUCAULT, 2019). E o período coincide, igualmente, com uma quebra de postura de Foucault em relação a essas psicanálises do ego, especialmente em *La Recherche Scientifique et la Psychologie* e no curso sobre antropologia. Em *La Recherche Scientifique...* é possível ver Foucault citando a cisão da psicanálise

ocorrida em 1953 na França (mencionando nominalmente a Sociedade Francesa de Psicanálise) e separando - ao mesmo tempo em que compara - o caso da psicanálise para com qualquer psicologia, sem deixar de realçar também o problema central da formação (FOUCAULT, 2001c, p. 169). Mais do que amparar-se em qualquer noção de ego - ou, como o diz Roudinesco (ROUDINESCO, 1988, p. 195), no “recentramento da teoria do inconsciente numa psicologia da consciência” -, Foucault enuncia um tom muito próximo ao do movimento lacaniano sobre restabelecer o primado freudiano do inconsciente, pois ele reforça que o “escândalo freudiano” não consiste em qualquer primado concedido ao ego, mas a uma inversão na qual, por assim dizer, “a negatividade da natureza não era mais referida à positividade da consciência humana, mas esta era denunciada como o negativo da positividade natural” (FOUCAULT, 2001c, p. 181).

E no curso de antropologia o tom é correlato. Freud não recebe um espaço dedicado a ele no curso, mas é mencionado ao lado de Nietzsche e Darwin - e não dos antropologismos - em passagens muito próximas da citada acima, de *La Recherche...*, quando o mesmo naturalismo que tornara possível uma análise do homem é aquele que, sob o evolucionismo, “conduz bruscamente o homem rumo a formas de existência natural onde o domínio da antropologia se apaga” (FOUCAULT, 2022, p. 157). Dizer que, no curso de antropologia, Foucault enxerga Freud ao lado de Nietzsche e sob uma perspectiva “crítica” que “apaga” o homem, tornando essa perspectiva - a do inconsciente, da sexualidade - como parâmetro “positivo” e a consciência autofundante como o parâmetro “negativo”, é um considerável deslocamento frente aos textos anteriores - ou muito próximos ou até mesmo contemporâneos -, pois estes cumprimentavam as psicanálises do ego e buscavam uma “teoria” ou “imagem de homem” por detrás de Freud (tal como Foucault fazia ver no *Manuscrit* sobre a psicanálise, Cf. FOUCAULT, 2019, p. 2 e 6).

Disso tudo, os deslocamentos de Foucault que o conduzem a Nietzsche no curso de antropologia, após 1953, coincidem com a ascensão da figura de Lacan e com um outro primado concedido a Freud nos textos de Foucault, após a segunda metade de 1953. O curso de antropologia insere-se em ambos os deslocamentos. Nietzsche e Freud inserem-se, aqui, numa espécie de curso de contra-antropologia, feito não para demonstrar uma imagem de homem por detrás de cada figura do pensamento, mas para demonstrar sob que condições um pensamento antropológico não era possível e como Nietzsche - e Freud e Darwin - elidem as figuras antropológicas.

2. Panorama geral e implicações

Com base no exposto acima, é importante reunir os termos e projetar as consequências. Para além dos textos de Foucault tornados públicos nos anos 1950, o curso sobre antropologia ministrado entre 1952 (ou 1951) e a ida de Foucault a Upsala (em 1955) demonstra uma outra linha de argumentação, muito mais alargada (conforme já demonstrou MIOTTO, 2011). Foucault não está interessado, aqui, num projeto de fundação antropológica (como, por exemplo, o de *Maladie Mentale et Personnalité* e da *Introdução a Sonho e Existência*), mas numa espécie de análise histórica sobre os limites da antropologia e o apagamento dos conhecimentos antropológicos. Essas anotações de Foucault permitem ver um texto no qual Heidegger está presente, mas não é - como na *Introdução a Sonho e Existência*, publicada também em 1954 - aquele que reuniria a promessa de uma antropologia existencial, e sim um dentre outros intérpretes de Nietzsche, lendo-o sob a chave de leitura do esquecimento do Ser. Marx também está presente, mas não é - como em *Maladie Mentale et Personnalité*, igualmente publicado em 1954 - o redentor de uma antropologia concreta inspirada em Pavlov e rendendo homenagens indiretas ao congresso soviético de psicologia dedicado a Stalin em 1950, e sim um Marx que - seguindo as pistas de Vuillerod - parece antecipar posições futuras como as de Althusser (e até de Foucault). Entre Marx e Heidegger está a figura de Nietzsche e o tópico “O fim da antropologia”, acrescido provavelmente a partir de 1953.

Igualmente, Foucault emprega alguns dos termos e conceitos que empregará nos textos dos anos 1960, mas ele não formula exatamente os mesmos compromissos dos livros arqueológicos (compromissos os quais também mudam a cada livro). O curso de antropologia utiliza Kant como marco da modernidade e divide a questão antropológica em ao menos quatro “períodos” distintos:

Primeiramente, há um período pré-antropológico, dividido por sua vez em dois períodos: o pré-clássico, no qual vige a idéia de mundo ou *Kosmos* a partir principalmente do aristotelismo (evocando o argumento que Koyré explorará logo depois sobre o “mundo fechado” e o “universo infinito”, mas - conforme mencionado - sem esquecer também, provavelmente, figuras como Pierre Duhem), e o período clássico, no qual a questão da “natureza”, a partir de Galileu e Descartes - com a geometrização do espaço e a nova continuidade entre as esferas celeste e sublunar -, se sobrepõe sobre o primado do *Kosmos*. Na descrição do classicismo, os interesses de pesquisa que Foucault mantinha no início dos anos 1950 sobre os cartesianos e “pós-cartesianos” e a partir de figuras como Malebranche (possivelmente sob consequências do curso de Merleau-Ponty) se

fazem valer, especialmente nas descrições que Foucault ali faz sobre a imaginação. Tais interesses, ainda, mostravam que Foucault não pretendia manter sua pesquisa nos autores que chama de “clássicos” (séculos XVII-XVIII), mas utilizar o pensamento clássico (e o pré-clássico) como baliza para uma análise de suas consequências modernas, mostrando - como nos textos arqueológicos - que o homem é uma questão muito recente. Esse apoio no classicismo para circunscrever a modernidade também aponta aos interesses já mencionados de Foucault em torno das consequências do “pós-cartesianismo” na psicologia e nas ciências humanas.

O período clássico, por sua vez, cede lugar ao período moderno, no qual a crítica kantiana dá lugar ao pensamento “antropológico”, desde a filosofia das luzes e passando por figuras como Feuerbach, Hegel e Dilthey. O papel de *Kant e o problema da metafísica* é realçado por vários comentadores, embora provavelmente complementado com leituras tais como as de Jules Vuillemin (apenas mencionado, pois seu livro sobre *L'Héritage kantien* recém saiu em 1954) e, talvez mais marcadamente, Lucien Goldmann. Deste, o livro *La communauté humaine et l'univers chez Kant* também parece ter abastecido Foucault com os interesses de uma problemática mais ampliada e que insere o primado de Kant no século XIX, embora a posição de Foucault subverta a posição de Goldmann (defensor de um “humanismo clássico”) numa crítica dos antropologismos.

Foucault segue à análise da modernidade sob as vias do iluminismo (dentre as quais Sforzini mencionou a provável interlocução com Robert Mauzi) e também parece dialogar com outros argumentos, tais como o de Karl Löwith em *De Hegel a Nietzsche*. Se é assim, a análise de Löwith também é subvertida - como em Goldmann - sob um crivo embasado em Nietzsche: se Foucault de fato dialoga com Löwith, ele também descreve desde Hegel - como sugeriu Vuillerod - uma progressiva antropologização do pensamento e um “despatriamento” em relação ao absoluto, mas sem empregar os mesmos valores de pura e simples avaliação de que o pensamento tornou-se por assim dizer “indigente”. E como sugeriu Sforzini, Foucault está ciente das mais diversas antropologias filosóficas então vigentes (citados Scheler, Plessner, Gehlen, Groethuysen - este inclusive citado *en passant* por Lagrange, FOUCAULT e LAGRANGE, 1954-1955, p. 48), mas para distanciar-se delas (Sforzini menciona também o primado da ontologia de Heidegger sobre as antropologias e as lições de Jean Wahl). Dentro desse esquema, Vuillerod também menciona um deslocamento *temprano* de Foucault: seu trabalho de 1949, sobre a idéia de um transcendental histórico em Hegel, preocuparia-se com questões internas à coerência do pensamento hegeliano; mas no curso de antropologia a figura de Hegel é colocada num quadro mais ampliado, que o lê sob uma antropologização gradativa do pensamento.

Finalmente, as lições de antropologia dão lugar a Marx e Nietzsche. Conforme mencionado por Sforzini, é preciso esclarecer o estatuto preciso do trecho sobre Marx, que mais parece um acréscimo interpolado do que uma parte “orgânica” do curso. Mas o trecho carrega fatores importantes na confrontação do jovem Foucault com a figura de Althusser (e também Jacques Martin), bem como consequências para com seu hegelianismo que ainda precisam ser esclarecidas (especialmente após a disponibilização do trabalho sobre Hegel ao público). A figura de Marx está na encruzilhada das decisões de Foucault sobre a questão do homem, caso se considere de um lado o modo como o marxismo é situado nos escritos posteriores entre os demais antropologismos (em *As Palavras e as Coisas*) ou como pensamento não-antropológico sob a figura de Althusser (próximo, ainda, do estranho epíteto que Foucault chega a se dar de “comunista nietzscheano”). A noção de *coupure* também parece importante para analisar as relações de Foucault com Althusser e com as histórias das ciências.

O curso detém-se então no “fim da antropologia” e sob a figura de Nietzsche (acompanhado de Freud e Darwin). Conforme mencionado, Nietzsche torna-se o *pivot* em torno do qual as demais questões giram. Os interesses sobre Heidegger, quando presentes, se subordinam aos interesses sobre Nietzsche, e o mesmo ocorre com as leituras de Lowith, Goldman, das histórias das ciências e do próprio Marx (bem como outros autores mencionados, tais como Vuillemin, Wahl, Kaufmann e Jaspers). A ausência de autores como Blanchot e Bataille colocam a pergunta sobre quando e como Foucault passou a lê-los com maior seriedade, uma vez que o curso é de 1954-55 e os acréscimos sobre Nietzsche parecem postos em torno de 1953. E não à toa, 1953 é uma data com transformações importantes no contexto do pensamento francês, caso se considere as cisões na sociedade de psicanálise e a ascensão da figura de Lacan. Foucault parece mudar seus textos concomitantemente a tais transformações e o curso sobre antropologia o testemunha, realçando as feridas freudianas ao narcisismo ocidental e uma psicanálise não mais tributária a um primado do ego.

Sobre precisões de data, foi especialmente notável o comentário de Eribon (1995, p. 298): na passagem pela fundação Thiers, Foucault planejava trabalhos sobre as ciências humanas, os pós-cartesianos e o nascimento da psicologia (ele estava “apaixonado por Malebranche e Maine de Biran”, conforme dizia Defert, 2001, p. 19) num momento muito próximo ao do início de seu curso sobre “ciências humanas” na *École Normale*, a partir de outubro de 1951 (ELDEN, 2021, p. 30; ERIBON, 2011, p. 89). A coincidência entre o início desse curso em 1951 e os demais assuntos (caso o comentário de Eribon seja preciso) torna necessária a tarefa de circunscrever qual era a economia das questões

sobre filosofia e ciências humanas que se poderia encontrar *anteriormente* aos acréscimos sobre Nietzsche. Isso, caso os arquivos de Foucault - inéditos ou ainda necessitando de “permissão especial” - sejam disponibilizados (valendo, ainda, notar que o início das lições de Foucault na ENS ocorrem logo depois do curso de Merleau-Ponty sobre as ciências humanas e a fenomenologia, ocorridas entre 1950 e o início de 1951). Mas, qualquer que seja o resultado disso tudo, já no início dos anos 1950 é possível, conforme dito acima, afirmar que há um campo de problematizações de Foucault perpassando cada vez mais solidamente temas tais como: o cartesianismo e suas consequências tardias, a figura de Kant e as consequências da reflexão transcendental sob a modernidade posterior, e a interposição de tais legados sobre as ciências humanas, o conhecimento do homem e a psicologia. Tudo isso se condensa no curso de antropologia, tal como apresentado em 1954-55.

Em 1952, Foucault começa a lecionar Psicologia em Lille, saindo dali como professor de Filosofia em 1955 (ELDEN, 2021, p. 209–210). Mas ele já organiza em 1952-1953 sua pasta do curso *Connaissance de l’homme et réflexion transcendante* mencionando Lille, como se as lições de Lille já envolvessem lições de antropologia. Seu texto *La Psychologie de 1850 à 1950*, conforme dizia Dennis Huismann (HUISMAN, 1990), foi feito em 1952 e 1953 e enviado em 1953, condensando outras lições de Lille e da ENS. Isso significa dizer, mais uma vez, que os interesses sobre psicologia de Foucault conviviam diretamente com o interesse maior sobre a problemática “antropológica”, problemática a qual parece reger, já nos anos 1950, as diversas perguntas que Foucault fazia à psicologia. Em 1953, como dizia Defert (2001), se Foucault ensinava psicologia, ele também explicava a *Antropologia* de Kant (incluindo outros autores como Stirner e Feuerbach), bem como lecionava Nietzsche e Freud. E em 1954, como dizia Defert (2001), o curso de “antropologia filosófica” reunia figuras como Stirner e Feuerbach (complementados por Defert, Gros e Ewald com as demais figuras do curso) e se misturava com um curso de Psicologia Genética (Janet, Piaget, Piéron, Freud) e com os demais cursos de psicologia, tal como se viu sob as notas de Jacques Lagrange.

Conforme mencionado, com o decorrer do curso de antropologia os acréscimos principais se devem ao encontro de Foucault com Nietzsche. Acima, tentou-se reunir algumas das prováveis referências desse encontro, restando ainda delinear como tal encontro perpassa as figuras de Blanchot e Bataille. Um caminho possível, nisso, é via aberta por Vuillerod (embora sob outros propósitos), o qual mencionou sob os termos acima a importância de Jaspers. Jaspers publicou diversos textos sobre as relações entre obra e loucura, o que faz convergir ambas as formações de Foucault em filosofia e psicologia. Isso

também não fugiu ao olhar de figuras como Blanchot, que chega a prefaciar a tradução de 1953, na França, do livro de Jaspers sobre Strindberg e Van Gogh. Além disso, as leituras de Foucault sobre Blanchot, aludidas nas biografias, também começam ou se intensificam em 1953, especialmente sob a retomada das publicações de *La Nouvelle Revue Française* (na qual Blanchot publica em todas as edições de 1953).

O curso de antropologia é uma espécie de testemunha de que os debates sobre filosofia e ciências humanas sofrem diversas mudanças no início dos anos 1950, tanto na França quanto para Foucault. Poderia-se mencionar aí também o declínio do pavlovismo e as acusações contra os *Gulags* e o culto à personalidade de Stalin, logo após sua morte em 1953. Na mesma época, Foucault sai do PCF e a publicação de *Maladie Mentale et Personnalité* é uma espécie de efeito tardio, retardado porque a velocidade de uma publicação não acompanha a dos acontecimentos. 1953 é o mesmo ano no qual a sociedade de psicanálise de Paris é cindida sob um prestígio lacaniano crescente (sabendo-se, ainda, que Hyppolite e provavelmente Foucault acompanhavam os primeiros seminários). Foucault segue essas mudanças do contexto francês em seus textos. Em 1953, figuras como Blanchot e Bataille tornam-se também importantes para Foucault, o que já se atestava nos comentários dos biógrafos sobre o jovem Foucault já ler Nietzsche em 1953 nas praias da Itália.

Disso tudo, conforme as linhas acima o curso de antropologia permite destacar e reforçar três questões importantes, cujo aprofundamento será merecido: em *primeiro lugar*, o fato de que os cursos, notas e publicações de Foucault dos anos 1950 são muito próximos e reúnem entre si mudanças que são quase contemporâneas (por vezes, de fato contemporâneas) e envolvem análises com múltiplos fatores. Por exemplo, dois textos podem ter sido escritos em períodos muito próximos, podem reunir posicionamentos gerais muito próximos entre si e não obstante carregar posições táticas particulares diversas (assim, por exemplo, o curso de antropologia se aproxima de *La Recherche Scientifique...* e de *La Psychologie de 1850 à 1950*, mas a psicanálise exposta no último texto diverge da dos dois primeiros); ou podem, ainda, reunir posições táticas semelhantes mas posicionamentos gerais diversos (assim, por exemplo, a *Introdução* a Binswanger e *Binswanger et l'Analyse Existentielle* reúnem análises muito próximas, mas sob resultados absolutamente distintos, Cf. MIOTTO, 2021). Em *segundo lugar*, a análise sobre os compromissos de Foucault requer o cruzamento de seus textos com o que ocorre nos anos 1940-50, mas não só: por vezes exige um refinamento no qual posições conceituais são decididas não conforme mudanças decorridas durante anos, mas durante meses. Um exemplo disso é o fato de que, se Foucault publicou dois textos em 1954 e outros dois em

1957, a escritura de todos eles foi realizada em datas muito próximas, entre 1952 e 1953 (no máximo em 1954), apesar deles carregarem tantos posicionamentos distintos. E em *terceiro lugar*, é preciso aprofundar as relações do curso de antropologia com os demais textos de Foucault publicados nos anos 1950. Pois não é à toa que textos cujos projetos são tão discrepantes, embora tenham sido publicados ou redigidos praticamente ao mesmo tempo (como o são os textos publicados por Foucault nos anos 1950), carreguem todos propostas que são igualmente “antropológicas”. Dentre as diversas “antropologias” comentadas nos textos escritos ou publicados por Foucault entre 1954 e 1957, há, no curso de antropologia, uma problemática “antropológica” maior que abarca as demais.

Referências

BASSO, E. À propos d'un cours inédit de Michel Foucault sur l'analyse existentielle de Ludwig Binswanger (Lille 1953–54). **Revue de Synthèse**, v. 137, n. 1-2, p. 35–59, dez. 2016.

BASSO, E. Foucault's Critique of the Human Sciences in the 1950s: Between Psychology and Philosophy. **Theory, Culture & Society**, p. 026327642095082, 17 nov. 2020.

BERT, J. F.; BASSO, E. **Foucault à Münsterlingen: à l'origine de l'Histoire de la Folie**. Paris: EHESS, 2015.

BIANCO, G. Experience vs. Concept? The Role of Bergson in Twentieth-Century French Philosophy. **The European Legacy**, v. 16, n. 7, p. 855–872, dez. 2011.

BIANCO, G.; HYPPOLITE, J. (EDS.). **Jean Hyppolite, entre structure et existence**. Paris: Éditions Rue d'Ulm, 2013.

BLANCHOT, Maurice. **L'Entretien Infini**. Paris : Gallimard, 1969.

BNF. **Fonds Michel Foucault_ (NAF 28803)**, [s.d.]. Disponível em: <<https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc102050s>>

BNF. **Fonds Michel Foucault_ (NAF 28730)**, [s.d.]. Disponível em: <<https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc98634s/cd0e79>>

DEFERT, D. Chronologie. Em: **Dits et Écrits (vol. I)**. Paris: Gallimard, 2001.

ELDEN, S. **The early Foucault**. Cambridge ; Medford, MA: Polity, 2021.

ÉQUIPE FFL. Projet ANR Foucault fiches de lecture (FFL). Inventaire des pièces numérisées et disponibles sur la plate-forme en ligne_Version du 18 décembre 2019. 2019.

ÉQUIPE FFL. **Présentation du Fonds**. site web. Disponível em: <<https://eman-archives.org/Foucault-fiches/prsentation-du-fonds>>. Acesso em: 11 nov. 2021.

- ERIBON, D. **Michel Foucault y sus contemporáneos**. [s.l.] Nueva Visión, 1995.
- ERIBON, D. **Michel Foucault**. [3e] éd. revue et enrichie ed. Paris: Flammarion, 2011.
- FERNANDEZ, J. La cuestion de la Experiencia en el primer Foucault. **A Parte Rei**, v. 55, 2008.
- FOUCAULT, M. **Maladie Mentale et Personnalité**. Paris: PUF, 1954.
- FOUCAULT, M. et al. **O homem e o discurso - A arqueologia de Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas**. SP: Martins Fontes, 2000.
- FOUCAULT, M. Alexandre Koyré: La Révolution Astronomique, Copernic, Kepler, Borelli. Em: **Dits et Écrits (vol. I)**. Paris: Gallimard, 2001g.
- FOUCAULT, M. Entretien avec Michel Foucault (Duccio Trombadori, 1978/1980). Em: **Dits et Écrits (Vol. II)**. Paris: Gallimard, 2001d.
- FOUCAULT, M. Introduction (Le Rêve et l'Existence). Em: **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 2001a.
- FOUCAULT, M. La Psychologie de 1850 à 1950. Em: **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 2001b.
- FOUCAULT, M. La Recherche Scientifique et la Psychologie. Em: **Dits et Écrits (vol. I)**. Paris: Gallimard, 2001c.
- FOUCAULT, M. Le "non" du Père. Em: **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 2001h.
- FOUCAULT, M. Revenir à l'Histoire. Em: **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 2001e.
- FOUCAULT, M. Structuralisme et poststructuralisme (entretien avec G. Raulet, 1983). Em: **Dits et Écrits (Vol. II)**. Paris: Gallimard, 2001f.

FOUCAULT, M. Vivre et enseigner à Lille (Cartas a Jean-Paul Aron). Em: **Foucault à Munsterlingen**. Paris: EHESS, 2015.

FOUCAULT, M. La magie – le fait social total. **Zilsel**, v. 2, n. 2, p. 305, 2017.

FOUCAULT, M. Un manuscrit de Michel Foucault sur la psychanalyse. **Astérion**, n. 21, 12 dez. 2019.

FOUCAULT, M. **Binswanger et l'Analyse Existentielle**. Paris: Gallimard/Seuil/EHESS, 2021.

FOUCAULT, M. **La question anthropologique: cours, 1954-1955**. Paris.: Seuil, Gallimard, EHESS, 2022.

FOUCAULT, M.; EWALD, F.; SABOT, P. **Phénoménologie et psychologie: 1953-1954**. Paris: EHESS : Gallimard : Seuil, 2021.

FOUCAULT, M.; KANT, I. **Anthropologie d un Point de Vue Pragmatique & Introduction à l Anthropologie**. Paris: Vrin, 2008.

FOUCAULT, M.; LAGRANGE, J. **Problèmes de l'Anthropologie. Cours donné à l'École Normale (Photocopie de feuillets manuscrits allographes)**. Cote : FCL 3.8 ed. Caen: IMEC, 1954–1955.

GOLDMANN, L.; THOM, M. **Immanuel Kant: thought economy and society**. London New York: Verso, 2011.

HUISMAN, D. Note sur l'article de Michel Foucault. **Revue Internationale de Philosophie**, v. Vol. 44, n. 173, 1990.

JASPERS, K. **Nietzsche (1950)**. [s.l.] Librairie Gallimard, Russie, 1950.

LÖWITH, K. et al. **De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX; Marx e Kierkegaard**. 1. ed ed. São Paulo: Ed. da Unesp, 2014.

MARX, K.; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. SP: Expressão Popular, 2009.

MASSOT, M.-L.; SFORZINI, A.; VENTRESQUE, V. Transcribing Foucault's handwriting with Transkribus. 2018.

MIOTTO, M. **O Problema Antropológico em Michel Foucault**. Tese apresentada à Pós-Graduação em Filosofia e Metodologia das Ciências—São Carlos: UFSCAR, 2011.

MIOTTO, M. Sobre o Infinito Na Idade Clássica Em Michel Foucault. **Revista Ideação**, v. 27, n. 1, p. 157–186, 2013.

MIOTTO, M. Sujeito antropológico e metafísica do amor em Binswanger et l'Analyse Existentielle. **Revista Ideação**, v. 44, n. 1, p. 107–140, 2021.

MIOTTO, M. L. De Canguilhem a Foucault, em torno da Psicologia. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 2, n. 35, p. 112–142, 30 dez. 2019.

ROUDINESCO, E. **História da Psicanálise na França vol. 2 (1925-1985)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

SABOT, P. Entre Psychologie et Philosophie - Foucault à Lille, 1952-1955. Em: **Foucault à Munsterlingen**. Paris: EHESS, 2015.

SABOT, PHILIPPE; AYALA-COLQUI, JESÚS. Foucault antes de Foucault: en torno a los manuscritos de los años cincuenta. Entrevista a Philippe Sabot por Jesús Ayala-Colqui. 20 jun. 2021.

SFORZINI, A. Foucault and the History of Anthropology: Man, before the “Death of Man”. **Theory, Culture & Society**, p. 026327642096355, 16 nov. 2020.

SFORZINI, A. Situation du Cours. Em: **La Question Anthropologique**. Paris: Gallimard/Seuil/EHESS, 2022.

SIMON, G. **Inventaire des archives de Gérard Simon**, 20 fev. 2020. Disponível em: <<https://nakala.fr/11280/0e6262be>>. Acesso em: 6 abr. 2021

VUILLEROD, J.-B. **La naissance de l'anti-hégélianisme: Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel.** [s.l.] ENS Éditions, 2022.

WAHL, J. **La Philosophie de l'Existence.** Paris: Flammarion, 1951.

O ACONTECIMENTO COMO UMA SAÍDA À VERDADE DA PRÁTICA DISCURSIVA¹

THE EVENT AS A WAY OUT OF FROM THE TRUTH OF DISCURSIVE PRACTICE.

Giovana Carmo Temple²

Resumo:

Neste artigo, desenvolvo uma reflexão da noção de acontecimento nos textos de Foucault, particularmente nos livros *L'archéologie du savoir* (1969) e *L'ordre du discours* (1971). O objetivo é mostrar como Foucault retoma a noção de acontecimento a partir do antigo estoicismo para analisar como esta noção é particularmente interessante às problematizações que Foucault faz de como as práticas discursivas produzem verdades que passam a constituir a subjetividade dos indivíduos. Uma leitura da história como acontecimento, como uma genealogia do acontecimento, parece ser, assim, uma saída ao discurso do saber que, por meio de estratégias de poder, produz incessantemente sujeitos adaptados e subordinados às categorias do normal e do anormal.

Palavras-chave:

Acontecimento. Genealogia. Saber. Poder

Abstract:

In this article, I develop a reflection about the notion of event in Foucault's texts, particularly in the books *L'archéologie du savoir* (1969) and *L'ordre du discours* (1971). The objective is to show how Foucault retakes the notion of event from the old Stoicism to analyze how this notion is particularly interesting to the problematizations that Foucault makes of how discursive practices produce truths that come to constitute the subjectivity of individuals. A reading of history as an event, as a genealogy of the event, thus seems to be a way out of the discourse of knowledge that, through power strategies, incessantly produces subjects adapted and subordinated to the categories of normal and abnormal.

Keywords:

Event. Genealogy. Know. Power

¹ As análises presentes neste texto estão no segundo capítulo do livro de minha autoria, publicado em 2013 pela Editora da UFRB, intitulado *Acontecimento, poder e resistência em Michel Foucault*.

² Professora Associada de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. giovanatemple@ufrb.edu.br

1. Considerações iniciais

É em meio à análise do discurso, das práticas discursivas que Foucault, sem aviso prévio, lança mão, no texto *L'archéologie du savoir* (1969), de alguns termos que poderiam passar despercebidos como “acontecimentos discursivos” (“événements *discursifs*”), “efeito de superfície” (“*effet de surface*”) (FOUCAULT, 1969, p. 38), “raridade dos enunciados” (“*rareté des énoncés*”) (Ibid., p. 157). Posteriormente, em um contexto que não é mais apenas das práticas discursivas, na aula inaugural de Foucault no Collège de France, podemos apreender a aproximação de suas pesquisas aos termos pelos quais a noção de acontecimento se constitui. É, portanto, em *L'ordre du discours* (1971), um ano após a publicação de *L'archéologie du savoir* (1969), que termos como “acontecimento”, “vontade de verdade”, “rarefação do discurso”, “acontecimentos discursivos”, “série aleatória de acontecimentos”, aparecem imersos em um contexto que não é de uma história qualquer, mas de uma história genealógica do acontecimento. Ainda, em mais dois textos muito próximos desses períodos, em *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971) bem como na primeira conferência de *A Verdade e As formas Jurídicas* (1973), Foucault retoma este tema, conjugando-o não aos seus escritos propriamente, mas às suas análises acerca da pesquisa genealógica de Nietzsche.

Contudo, em nenhum destes textos Foucault explica com clareza o sentido que a noção de acontecimento tem para sua pesquisa, a não ser apresentando-a no emaranhado de termos e conceitos como os apresentados nas linhas precedentes. E o que buscarei analisar é como Foucault, apesar de não explicitar, retoma e se utiliza da noção de acontecimento conforme foi esta refletida pelo estoicismo antigo. Desta sorte, para contextualizar a noção de acontecimento estoico e sua posterior apropriação por Foucault, analisarei, inicialmente, o sentido e os desdobramentos da noção de acontecimento na filosofia estoica bem como as contribuições sobre o estoicismo feitas por Émile Brehier³. Em seguida, a partir da análise dos textos de Foucault, mostrarei a pertinência do acontecimento para a compreensão das práticas discursivas examinadas pelo filósofo francês.

3 Trata-se do livro *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme* (1989).

2. O que se pode dizer da mistura dos corpos

O universo estoico⁴ prescinde das noções de permanente e estável, da causa pensada enquanto Ideia ou motor imóvel, tão caras ao pensamento platônico e aristotélico. O que importa com relação ao estudo do ser para os estoicos é, sobretudo, considerar o ser em sua história e evolução. Quer dizer, a partir de noções como a corrupção, o movimento, o devir, e tudo aquilo que o ser comporta de instável que vai do seu surgimento ao seu desaparecimento. Por isso, o ser não é parte de “uma unidade mais elevada”, mas peça primordial daquilo que constitui sua substância. De fato, explica Bréhier (1989, p. 4) que para o estoicismo o ser “será o desdobramento no tempo e no espaço desta vida, com seus movimentos contínuos”. É, assim, no lineamento dos fatos da vida que o problema da causa deve ser analisado na filosofia estoica, dentre os quais estão “a semente e o desenvolvimento de um gérmen; o desenvolvimento de uma planta; a vida e a morte; o governo do mundo; o devir e a corrupção; a geração do semelhante pelo semelhante” (BRÉHIER, 1989, p. 4).

Na esteira desta análise é preciso reconhecer que para os estoicos a causa de um corpo é sempre outro corpo. Isso porque, é corpo (*soma*) tudo aquilo que pode afetar ou ser afetado por outro corpo, inclusive a causa que age sobre o corpo é também um corpo. Para o estoicismo, portanto, a realidade é física. Tal concepção materialista permite aos estoicos incluírem à classe corpórea entidades que fisicamente não se constituem de matéria. A alma, por exemplo, é corpo porque age no corpo quando sente vergonha e medo, e o corpo torna-se vermelho e pálido. Também a alma sofre a ação do corpo sentindo dor quando o corpo está doente ou ferido⁵. Sobre a natureza corpórea da alma, o epicurista Lucrécio (1973, 73) afirma: “Este mesmo raciocínio demonstra que é corpórea a natureza do espírito e da alma: quando a vemos impelir os membros, arrebatá-lo ao sono, demudar o rosto, reger e dirigir todo o corpo, como nada disto se pode fazer sem contato e como não há contato sem corpo, não é verdade que se tem de aceitar que o espírito e

4 Nossas análises centram-se, particularmente, no antigo estoicismo de Zenão e Crisipo. O que conhecemos destes pensadores decorre, como explica Bréhier (1989, p. 2), por diferentes fontes indiretas que incluem “além de compiladores como Estobeu, Diógenes Laércio, os contraditores do estoicismo, entre os quais estão os Céticos (Cícero e Sexto Empírico), os comentadores de Aristóteles (Amônio, Alexandre de Afrodísia e Simplício) e os platônicos (Plutarco, Nemésio, Proclo)”. Assim, para estas análises retomamos alguns fragmentos dos contraditores e compiladores do antigo estoicismo, como Cícero, Sexto Empírico e Simplício, bem como de Lucrécio, Plutarco e Marco Aurélio.

5 Cf. Inwood, *Os Estoicos*, 2006, p. 235

a alma são de natureza corpórea?”. Também à voz Lucrecio (1973, 94) atribui natureza corpórea:

Primeiro, ouvem-se sons e todas as vozes quando se insinuam nos sentidos e provocam a sensação abalando os órgãos. Tem de se aceitar que são corpóreos a voz e o som, visto que podem abalar os sentidos. Além disso, a voz raspa a garganta e muitas vezes um grito ao passar faz saltar fora os canais por que passa; efetivamente, a multidão dos elementos da voz, agrupando-se em grande número e começando a sair, fere, obstruindo-a, a abertura da boca. Não é, portanto, duvidoso que os sons e as palavras constem de princípios corpóreos: de outro modo não poderiam ferir.

Assim, no que concerne à natureza corporal daquilo que afeta ou é passível de ser afetado, Lucrecio mantém certa proximidade com o estoicismo de Zenão e Crisipo. Contudo, esta não se prolonga na totalidade da física epicurista e estoica. Lucrecio, na esteira do pensamento epicurista⁶, reconhece a existência na natureza dos corpos e do vazio, inclusive misturados⁷. Já para o antigo estoicismo nem tudo o que existe na natureza é corpo. E para aquilo que não possui realidade, que não é corpo, que não afeta e não pode ser afetado, os estoicos criam a categoria “incorporal”. Na realidade, Bréhier (1989, pp.1-2) explica que são quatro os incorporais: o exprimível, o vazio, o lugar e o tempo. O vazio, por exemplo, não se mistura com o corpo, ele é “algo” privado de corpo (BRÉHIER, 1989, p. 47). Cleomedes (2006, p. 237) assim define o vazio: “Sua noção é extremamente simples: é incorpóreo e intangível, não tem forma e não pode receber uma forma, não sofre ação e nem age, é pura e simplesmente capaz de receber um corpo”. Com efeito, sobre o tempo podemos afirmar que os estoicos inovaram ao reconhecer o tempo presente como mais

6 Afirma Epicuro: “Também o universo é corpo e espaço: com efeito, a sensação testemunha em todos os casos que os corpos existem e, conformando-nos com ela, devemos argumentar com o raciocínio sobre aquilo que não é evidente aos sentidos. E se não existe espaço, que é chamado vazio, lugar e natureza impalpável, os corpos não teriam onde estar nem onde mover-se”. Epicuro, Física. In: *Os pensadores* (1973), p. 23.

7 Afirma Lucrecio: Enfim, por que razão vemos algumas coisas pesarem mais do que outras, sendo das mesmas dimensões? Se houvesse tanta matéria num floco de lã como num pedaço de chumbo, é evidente que deveria pesar o mesmo, visto que é próprio da matéria exercer uma pressão de cima para baixo, ao passo que, por sua própria natureza, o vazio não tem peso. Portanto, aquilo que tem o mesmo tamanho e é mais leve mostra, sem dúvida alguma, que tem mais espaço vazio; e o que é mais pesado indica ter mais quantidade de matéria e menos vazio dentro de si. É, assim, verdadeiro o que buscávamos com sagaz razão: existe, misturado aos corpos, aquilo a que chamamos vazio. (...). Mas, para continuar o que ia dizendo, toda a natureza é constituída por duas coisas: existem os corpos e existe o vácuo em que se acham colocados e em que se movem em diferentes direções”. Lucrecio, Da Natureza, 365. In: *Os pensadores* (1973), p. 44

real se comparado ao tempo passado, que deixou de ser, e o tempo futuro, que ainda não é. Marco Aurélio (1973, p. 278) se mantém muito próximo do antigo estoicismo ao reconhecer que o presente é o único tempo que temos, afirma ele: “O presente, por sinal, é o mesmo para todos; o perdido, portanto, é igual e assim o que se está perdendo se revela infinitamente pequeno. De fato, não podemos perder o passado e nem o futuro; como nos poderiam tirar o que não temos?”

Por ser destituído de qualidades corpóreas o incorporeal não pode afetar, tampouco ser afetado. Se, como vimos nas linhas precedentes, a causa do corpo é também corpórea, os incorporais não podem ser a causa do ser. Assim, se o incorporeal não é causa do ser, já que a força interior do ser não pode se conciliar com outra de natureza diversa, ao incorporeal restará pairar na superfície do ser (que é o corpo) não como causa, mas atributo do ser. Bréhier (1989, p. 11) esclarece que a relação de causa e efeito entre dois seres é totalmente ausente na doutrina estoica. O que há para os estoicos é um ser primordial, a razão seminal da natureza, que, na esteira do pensamento heraclítico⁸, não é outra senão o fogo. De fato, afirma Plutarco (1989, p. 59): “Por fogo se trocam todas (as coisas) e fogo por todas, tal como ouro mercadorias e por mercadorias ouro”. Todos os seres são, assim, produzidos a partir de diferentes tensões do ser primordial. Daí que a causa do ser é a sua própria essência, aquilo que vive no ser e o faz viver. Assim, para os estoicos, os corpos quando se relacionam o fazem por meio da mistura de suas forças, as quais passam a coexistir e são restituídas aos seus corpos quando estes se separam. Sobre a mistura dos corpos, Simplicio afirma (1989, p. 59): “Mas o nascer e perecer, os gregos não consideram corretamente; pois nenhuma coisa nasce e perece, mas de coisas que são se mistura e se separa. E assim corretamente se poderia chamar o nascer misturar-se e o perecer separa-se”.

Aqui vemos como, para os estoicos, os corpos, por serem da mesma natureza, misturam-se adquirindo extensão comum sem que um corpo atribua ao outro uma qualidade nova. Quando, por exemplo, o fogo esquentar o ferro este avermelha, mas para os estoicos isso não significa que o fogo tenha dado ao ferro uma nova qualidade, mas sim que o fogo penetra no ferro e passa a coexistir com as partes deste. O universo estoicista prima, portanto, pela compreensão da realidade a partir dos procedimentos múltiplos, do

8 Clemente de Alexandria, afirma: “Certamente Heráclito, o Efésio, é dessa mesma opinião, pois julga haver um cosmo eterno, um efêmero, mas sabe, por sua ordenação, que um não se mantém diverso do outro. Que considerou, contudo, o cosmo como feito propriamente a partir de uma mesma substância faz-se evidente quando assim diz: ‘o cosmo, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo apagando-se’”. Clemente de Alexandria, *Stromata*, V, 104 (2002).

movimento constante que perpassa o ser ao mesmo tempo em que este mantém a unidade de suas partes.

Diante do exposto, permanece a questão: qual lugar o incorporal ocupa para o pensamento estoico? Já vimos que o incorporal não possui as características de corpo, o que o impede de se misturar com o corpo. Sobre o incorporal, eis o que afirma Crisipo (Apud BRÉHIER, 1989, p. 7): “A morte é a separação da alma e do corpo, mas nenhum incorporal é separado do corpo, pois os incorporais não tocam o corpo”. Portanto, o incorporal não toca o corpo. Daí que o exprimível, por exemplo, que é um atributo da mistura dos corpos, permanece na superfície do corpo e, como não designa uma qualidade do ser, é sempre exprimido por um verbo, “o que quer dizer que ele não é um ser, mas uma maneira de ser” (BRÉHIER, 1989, p. 11).

Essa estratégia estoica de considerar o atributo a partir do verbo (como no exemplo “a árvore verdeja” no lugar de afirmar que “a árvore é verde”) é imprescindível para garantir que o atributo (o acontecimento) permaneça um exprimível, e não um efeito da mistura dos corpos. Isso significa, explica Bréhier (1989, p. 18), que o exprimível não pode ser confundido com qualquer outro objeto da razão: “Como os exprimíveis devem seguramente ser postos entre os incorporais, há ainda outros objetos da razão que não são incorporais: e com efeito as noções racionais não são de forma alguma os incorporais”. As noções racionais possuem uma origem corpórea⁹, “são compostas dos traços reais que os corpos sensíveis deixam na parte hegemônica da alma” (BRÉHIER, 1989, p. 16). Portanto, a razão é a causa ativa das noções racionais, e o pensamento as constrói, aumentando ou diminuindo os dados sensíveis que lhe são apresentados. Isso não significa que o exprimível não exista no pensamento. De fato, reside nele, mas não enquanto objeto de representação sensível.

O exprimível existe no pensamento porque o acontecimento é tudo aquilo que se pensa sobre o ser, mas que não é o ser. Ora, mas como pensar aquilo que não existe como objeto sensível? Acostumados que estamos a identificar no fato ou no acontecimento a verdadeira realidade objetiva, temos dificuldade em acompanhar o deslocamento promovido pelo estoicismo acerca do acontecimento. É preciso considerar, assim, que a causa de cada fato é um corpo, conhecido pelos sentidos. Contudo, a ligação entre os fatos é irreal, ou seja, não há um antecedente que explique um conseqüente. Brevemente, para a lógica

⁹ Não nos esqueçamos que para os estoicos o pensamento, como o som, as virtudes, a alma, as palavras, são corporais.

estoica o sujeito não tem uma relação essencial ou acidental com o atributo (acontecimento). Apesar de existir no pensamento, o atributo se distingue do conhecimento real. Este, por sua vez, decorre da aproximação íntima da alma com os objetos exteriores, ou seja, da mistura dos corpos, de suas tensões internas.

Do exposto, é possível perceber que nossa aproximação à lógica e à física estoica se restringe a algumas considerações sobre a noção de acontecimento, tema caro, como veremos, ao pensamento foucaultiano. Assim, para facilitar a compreensão do acontecimento no pensamento estoico, algumas questões precisam ser pontuadas. O Fogo é a força primordial de todo ser, é o sopro e o calor vital que, misturando-se à matéria, gera todos os seres como um gérmen, não como potência em ato, mas o próprio ato em si. Sobre isso, eis a afirmação de Simplício (1989, 37) “Agora vem, e como de homens e mulheres de muitos prantos noturnos rebentos trouxe à luz separando-se do fogo, deste ouve; pois não é mito sem alvo e sem ciência”. Ainda, em outra passagem também da *Física*, Simplício (1989, p. 70) afirma: “Estas (coisas) sendo assim, é preciso admitir que muitas e de toda espécie são contidas em todos os compostos e sementes de todas as coisas...”

Assim, a causa do ser é ele mesmo, da semente ao desenvolvimento do gérmen, da vida à morte. A mistura dos corpos não implica em sua dissolução, pois sua unidade é garantida pelo sopro (*pneuma*) cuja tensão retém a unidade do mesmo¹⁰, e os diferentes graus desta tensão explicam, por exemplo, a dureza do ferro ou a solidez da pedra (BRÉHIER, 1977, p. 38). Daí que a tensão que existe em cada ser vivo tem por função impedir a dispersão de suas partes, garantindo a unidade do todo. Nesta perspectiva, importa destacar que do nascimento do mundo à reabsorção de todas as coisas pelo fogo, há uma Razão universal que não é outra senão o destino, o qual “compreende em sua unidade todas as razões seminais em virtude das quais se desenvolve cada ser em particular” (BRÉHIER,

10 Sobre isso, explica Bréhier (1977-78, p. 50): “A física ou cosmologia não é mais que o detalhe dessa história: do fogo primitivo (que é preciso imaginar não como o fogo destruidor que utilizamos na terra, mas como um clarão luminoso no céu) nascem, por uma série de transmutações, todos os quatro elementos: uma parte do fogo transforma-se em ar, uma parte do ar, em água, uma parte da água, em terra. A seguir, o mundo nasce, porque um sopro ígneo ou *pneuma* penetra o mundo. Dessa ação, a respeito da qual os textos nos deixam em completa incerteza, procedem todos os seres individuais unidos em um só mundo, cada um com sua própria qualidade (*idios poiôn*), com uma individualidade irredutível, que dura tanto quanto ele. Essas individualidades não são, presumivelmente, senão fragmentações do *pneuma* primitivo, dado que a geração de novos seres pela terra ou pela água depende da quantidade do *pneuma* que conservou na formação das coisas ou, no caso do homem, de uma faísca provinda do céu, que lhe forma a alma. Da ação concorde desses seres se forma-se o sistema do mundo que vemos, limitado pela esfera dos fixos, com os planetas circulando em movimento voluntário e livre no espaço, o ar povoado de seres invisíveis ou demônios, a terra fixa no centro”.

1977, p. 53).

Sobre o destino, Marco Aurélio (1973, p. 316) afirma: “O que quer que te aconteça estava para ti preparado desde a eternidade, e a urdidura das causas desde o tempo infinito havia entretecido a tua substância com a sua ocorrência”. Na física estoicista não há, portanto, uma sucessão de causalidades e efeitos, mas destino e movimento. Com efeito, o que existe e que, portanto, tem realidade corpórea, está em constante transformação, como esclarece Marco Aurélio (1973, p. 283): “tudo quanto estás vendo se transformará dentro de instantes e deixará de existir”. O que está em transformação é, portanto, o corpo, ou seja, tudo aquilo que por natureza pode afetar ou ser afetado.

Em poucas palavras, por serem da mesma natureza os corpos se misturam, resguardando, cada um, a unidade de sua parte, como o incenso que se expande no ar (BRÉHIER, 1977, p. 49). Com relação à mistura dos corpos, Plutarco (1989, p. 30) afirma: “Outra te direi: não há criação de nenhuma dentre todas (as coisas) mortais, nem algum fim em destruidora morte, mas somente mistura e dissociação das (coisas) misturas é o que é, e criação isto se denomina entre homens”. Portanto, da mistura entre os corpos não se forma uma nova propriedade do corpo, mas um atributo. Na classificação dos incorporais, o atributo é o exprimível. Quer dizer, aquilo que, de um fato ou acontecimento, pode ser dito ou afirmado sobre o ser e que deve ser expresso por um verbo. Daí porque as causas do ser não podem ser os fatos ou os acontecimentos, que são incorporais e como tais não se misturam com os corpos, apenas dizem algo sobre os corpos. Para ilustrar temos: o fogo, que é corpo, é causa na madeira, que também é corpo, do atributo ser queimado.

Longe de esgotarmos o tema da física e da lógica estoica, os pressupostos aqui retomados devem orientar nossa pesquisa ao menos naquilo que ela mais se aproxima do pensamento estoico, a saber, a noção de acontecimento. Por meio da noção de acontecimento a linguagem se desdobra em um devir ilimitado cujos efeitos habitam a superfície dos corpos, ou seja, não os tocam, apenas pairam sobre eles. A linguagem fica destituída de corpo, de matéria, e não significa nada mais do que aquilo que se diz sobre o corpo, dentre tantas coisas possíveis de se afirmar sobre ele. Não por acaso Deleuze no livro *Lógica do*

*Sentido*¹¹ (2007), texto a partir do qual Foucault escreve *Theatrum philosophicum*¹², retoma, sobretudo para problematizar os jogos de linguagem, a distinção entre “dois planos de ser: de um lado o ser profundo e real, a força; de outro, o plano dos fatos, que se produzem na superfície de ser e que constituem uma multiplicidade infinita de seres incorporais” (BRÉHIER, 1989, p. 13). Especificamente sobre o atributo, Deleuze (2007, p. 6) retoma em *Lógica do Sentido* “a bela reconstituição do pensamento estoico” feita por Bréhier. Trata-se da passagem na qual Bréhier (1989, p. 11-12) explica que:

Quando o escalpelo corta a carne, o primeiro corpo produz sobre o segundo não uma propriedade nova, mas um atributo novo, o de ser cortado. O atributo propriamente falando não designa nenhuma qualidade real; o branco e o preto, por exemplo, não são atributos, nem em geral nenhum epíteto. O atributo é sempre exprimido por um verbo, o que quer dizer que ele é não um ser, mas uma maneira de ser (...). Esta maneira de ser de certa forma se encontra no limite, na superfície de ser e ela não poderá mudar sua natureza: ela não é verdadeiramente dizendo, nem ativa nem passiva, pois a passividade suporia uma natureza corpórea que sofreria uma ação. Ela é pura e simplesmente um resultado, um efeito não ser classificado entre os seres.

Os corpos são, portanto, para os estoicos, misturas de forças por meio das quais um corpo penetra no outro e coexiste com ele, como quando a gota de vinho penetra no mar, o fogo passa a coexistir com o ferro ou, um corpo se retira do outro, como o líquido de um vaso (DELEUZE, p. 2007, p. 6). Mas aquilo que queremos dizer por “crescer”, “ser cortado”, “avermelhar”, “diminuir”, enfim, tudo aquilo que pode ser expresso pelo verbo, não são estados de coisas e nem misturas dos corpos, são os acontecimentos incorporais que ocorrem na superfície destas misturas. Assim, seguindo os exemplos anteriores, como o da gota de vinho que cai na água e do fogo que esquenta o ferro, temos aqui misturas de corpos. Mas, com relação aos enunciados “a água fica rosada”, o “ferro fica quente”, estes são atributos e não propriedades dos seres. Quer dizer, são transformações que dizem res-

11 Neste livro, Deleuze utiliza os termos estoicos para, sobretudo, analisar e problematizar a psicanálise e os jogos de linguagem de Lewis Carroll. Assim, *grosso modo*, Deleuze aborda a partir de uma perspectiva singular a constituição dos sentidos, operando uma lógica do sentido a partir da noção de acontecimento. Enfatizamos que esta não é a abordagem a que se propõe esta tese, pois ela mereceria uma atenção que escapa aos nossos propósitos. Por isso, utilizaremos a obra de Deleuze para elucidar a noção de acontecimento sem, no entanto, acompanharmos os desdobramentos propostos pelo filósofo acerca deste tema.

12 Texto retomado nos *DE*, vol. II, 1994, p. 75 e seguintes.

peito aos corpos, mas são elas mesmas incorporais. Desta maneira, os incorporais são atributos que não preexistem à combinatória dos corpos, subsistem nas relações dos corpos, não são jamais causas uns em relação aos outros, por isso é uma relação que não pode ser prévia aos corpos que a realizam. Assim, como a existência de um corpo supõe a mistura com outro corpo, o que se produz destas combinações são acontecimentos que recortam, em um determinado momento, certas relações e não outras.

Efeito de superfície, o acontecimento não tem sentido, ele é o próprio sentido (DELEUZE, 2007, p. 23), subsiste na linguagem e no pensamento, mas ocorre na superfície dos corpos. Opera de modo singular e impessoal. É sempre algo que nos espera da relação entre os corpos. Como explica Ferreira Lobo (2004, p. 203), “uma afronta, uma dificuldade, uma ferida, algo inexorável e ao mesmo tempo imprevisível, é o que nos acontece, mas não é ainda o acontecimento”. Deleuze explica que acontecimento se desdobra num tempo de Aion¹³, que não é cíclico, mas aberto e linear, que se desdobra ao infinito no passado e no futuro, a cada novo encontro de corpos, a cada nova composição. É, portanto, finito a cada instante e infinito no passado e no futuro. Assim, para Deleuze (2007, p. 9) o “devir-ilimitado tornar-se o próprio acontecimento”, o acontecimento é o “já e o não”, pois infinitamente divisível, o acontecimento é “sempre *os dois ao mesmo tempo*, eternamente o que acaba de se passar e o que vai se passar, mas nunca o que se passa”. O acontecimento instala-se, portanto, entre os enunciados e as práticas que os corpos realizam. Daí que, enquanto transformação que diz algo sobre o corpo, o acontecimento não se confunde com os estados de corpos, suas qualidades e misturas. Desta forma, são os verbos (no infinitivo e no gerúndio) que melhor expressam os incorporais, porque eles não dizem o ser da coisa, como os substantivos e os adjetivos que marcam as composições estratificadas das coisas, mas a maneira de ser da coisa.

O acontecimento não é, portanto, o que acontece aos corpos, ele é sempre atributo (a ferida, a vitória- a derrota, a morte) da mistura entre os corpos. Na esteira das análises de Deleuze em *Lógica do Sentido*, Foucault (1994b, p. 82) afirma que, fixado pelo verbo, “morrer”, “viver”, “ruborizar”, “crescer”, “diminuir” etc., o acontecimento é o modo infini-

13 Sobre o tempo de Aion, Deleuze (2007, p. 170) explica: “Enquanto Cronos exprimia a ação dos corpos e a criação das qualidades corporais, Aion é o lugar dos acontecimentos incorporais e dos atributos distintos das qualidades. Enquanto Cronos era inseparável dos corpos que o preenchiam com causas e matérias, Aion é povoado de efeitos que o habitam sem nunca preenchê-los. Enquanto Cronos é limitado e infinito, Aion é ilimitado como o futuro e o passado, mas finito como o instante. Enquanto Cronos era inseparável da circularidade e dos acidentes desta circularidade como bloqueios ou precipitações, explosões, desencaixes, endurecimentos, Aion se estende em linha reta, ilimitada nos dois sentidos”.

tivo do tempo presente, ou, “é simultaneamente o limite deslocado do presente e a eterna repetição do infinitivo”. Morrer, por exemplo, “jamais se localiza na densidade de nenhum momento, mas por seu limite móvel partilha infinitamente do mais breve instante: morrer é ainda menor do que o momento de pensá-lo; e, de um lado e do outro dessa fenda sem intensidade, morrer infinitamente se repete” (FOUCAULT, 1994b, p. 82). Assim, para Foucault (1994b, p. 81), o acontecimento nada diz sobre os corpos, mas é aquilo que excede os corpos, é uma parte sempre inacabada das efetuações, no passado e no futuro. Estar morto não é o acontecimento, “o fato de estar morto é um estado de coisas ao qual uma asserção pode ser verdadeira ou falsa: morrer é um puro acontecimento que jamais verifica nada” (FOUCAULT, 1994b, p. 81). Morrer, diferente de estar morto que se situa na proposição como atributo, concebe o presente sem plenitude e a repetição do infinitivo, “jamais se localiza na densidade de nenhum momento, mas por se limite móvel partilha infinitamente do mais breve instante” (FOUCAULT, 1994b, p. 82). O acontecimento é, assim, um destino que não poderia ser previsto um segundo antes de acontecer, mas “uma vez acontecido passa à eternidade porque não mais poderia ser de outro modo” (LOBO, 2004, p. 203).

Esta noção de acontecimento parece explicar alguns pontos da pesquisa filosófica de Foucault apresentadas por Paul Veyne no texto *Foucault révolutionne l'histoire* (1978). Entre elas a análise de Paul Veyne acerca da “matéria da loucura”¹⁴. Se analisarmos esta questão a partir do pressuposto estoico de que os corpos se constituem por meio de relações de forças, decorrentes da Razão seminal que é o fogo, é possível compreender como conceitos como a loucura, a sexualidade, a delinquência etc., inexistem de forma *a priori* no ser. Para que qualquer conceito determine, de alguma forma, o ser, é preciso que uma matéria seja objetivada como louca, delinquente, indisciplinada, homossexual etc. Isso não significa que o indivíduo louco não exista, mas a determinação do ser não nos deve fazer crer que o ser seja necessariamente determinável.

Ou seja, mais importante do que a questão de opor uma determinação a outra (razão/desrazão) é preservar a multiplicidade dos discursos, das narrativas, dos enunciados. Para que um sujeito seja objetivado como louco é preciso que a multiplicidade de acontecimentos sofra um corte, a partir do qual seja possível afirmar que “João é louco”

14 Afirma Veyne (1971, p. 229): “Para Foucault, como também para Duns Scot, a matéria da loucura (*behaviour*, microbiologia nervosa) existe realmente, mas não como loucura; só ser louco materialmente é, precisamente, não o ser ainda. É preciso que um homem seja objetivado como louco para que o referente pré-discursivo apareça retrospectivamente como matéria *de loucura*; pois, por que o *behaviour* e as células de preferência às impressões digitais?”

ao invés de “João enlouquece”. Ora, mas que “corte” é esse que força o acontecimento a coexistir com o corpo material? Pois bem, os desdobramentos dessa questão nos reportam às análises empreendidas por Foucault sobre a noção de “prática”, como veremos na sequência.

3. A história como uma irrupção de acontecimentos

A exposição da noção de acontecimento das linhas precedentes, malgrado sua generalidade, pôde ao menos mostrar como as análises de Foucault, particularmente a dos anos 70, aproxima-se dos termos pelos quais a noção de acontecimento se especifica. No que se segue, tratar-se-á de apresentar a hipótese de que se Foucault partilha de alguns dos conceitos do pensamento estoico ele não o faz apenas retomando o estoicismo, mas desenvolvendo uma perspectiva estoica presente no pensamento de Nietzsche. Esta análise encontramos ao menos em dois textos de Foucault, escritos em períodos muito próximos, e que representam de forma significativa a importância da noção de acontecimento para sua pesquisa genealógica. Referimo-nos ao texto *L'ordre du discours e Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. Mas, cronologicamente¹⁵, podemos ainda destacar que a noção de acontecimento está presente nos textos: *Les mots et les choses* (1966), *L'archéologie du savoir* (1969), em *Surveiller et Punir* (1975), na primeira conferência de *A Verdade e As formas Jurídicas* (1973), no curso *Segurança, Território e População*, e no curso de 1981-82 *L'herméneutique du sujet*. Também em textos, conferências e entrevistas dos *Dits et Écrits*, entre os quais destacamos dois do ano de 1978, a saber, *Dialogue sur le Pouvoir* e *Table ronde du 20 mai 1978*.

Com efeito, a primeira aproximação entre o pensamento de Foucault e o estoicismo, como já sinalizado na seção anterior, não está senão na noção de acontecimento, na categoria dos enunciados exprimíveis por um verbo, os dizíveis ou ditos (*lekta*) sobre o ser. É ao menos esta aproximação que podemos constatar em *L'archéologie du savoir* (1969). Neste texto, o objetivo de Foucault é, entre outros, trazer para o domínio da coisa dita (arquivo) o discurso ou, as formas discursivas, promovendo assim um deslocamento

¹⁵ Destaco aqui os principais textos de Foucault nos quais a noção de acontecimento estoico é retomada pelo filósofo francês sem, contudo, esgotar as referências sobre o tema.

do domínio da história tradicionais unidades teóricas das disciplinas, como a medicina, a política, e mesmo a própria história. De fato, para Foucault, o sujeito que faz da história uma disciplina antropológica ignora, com seus discursos, suas definições, suas conceituações, a “irrupção dos acontecimentos”. Nas palavras de Foucault (1969, p. 13): “Em suma, a história do pensamento, dos conhecimentos, da filosofia, da literatura, parece multiplicar as rupturas e buscar todas as perturbações da descontinuidade, enquanto a história propriamente dita, a história pura e simplesmente, parece apagar, em benefício das estruturas fixas, a irrupção dos acontecimentos”.

Assim, restituir à história o lugar da “irrupção dos acontecimentos” significa restituir à história a sua voz, que independe do sujeito que fala, implica em considerar a história como um acontecimento. Quer dizer, um efeito de superfície, um incorporal, um atributo da ação dos corpos que, enquanto tal, não pertence aos corpos, mas paira na superfície dos corpos. Seria, nesta perspectiva, restituir à história um enunciado que apenas diz “algo” da ação dos corpos, sem pretender, contudo, atribuir um sentido que não seja o próprio acontecimento a esta ação. Observemos o que afirma Foucault em *L'archéologie du savoir* (1969, p. 142):

Vê-se em particular, que a análise dos enunciados não pretende ser uma descrição total, exaustiva da “linguagem” ou de “o que foi dito”. Em toda densidade resultante das performances verbais, ela se situa num nível particular que deve ser separado dos outros, caracterizado em relação a eles e abstraído. Ela não toma o lugar de uma análise lógica das proposições, de uma análise gramatical das frases, de uma análise psicológica ou contextual das formulações: constitui uma outra maneira de abordar as performances verbais [grifo nosso], de dissociar sua complexidade, de isolar os termos que aí se entrecruzam e de demarcar as diversas regularidades a que obedecem. Pondo em jogo o enunciado frente à frase ou à proposição, não se tenta reencontrar uma totalidade perdida, nem ressuscitar, conforme muitas nostalgias que não querem se calar, a plenitude da expressão viva, a riqueza do verbo, a unidade profunda do logos. A análise dos enunciados corresponde a um nível específico de descrição.

Assim, a análise do enunciado proposta por Foucault não se faz a partir da oposição entre determinações, não ressignifica e não estabelece novas regras ao enunciado. Na realidade, é uma análise que pretende desconstituir a raridade do enunciado efetuada pelas práticas discursivas. Quer dizer, a análise foucaultiana busca manter a indeterminação do enunciado, a possibilidade das coisas serem designadas por um enunciado sempre

determinável e não determinado, do enunciado não pertencer a um sujeito que fala, mas permanecer sempre no mais breve instante. Com efeito, é uma proposta de análise do enunciado que se aproxima de modo significativo dos lineamentos da noção de acontecimento estoico. Essa aproximação é possível, sobretudo, porque tanto esta análise do enunciado quanto a noção de acontecimento estoico prescindem da relação de causa e efeito entre o sujeito e o objeto, e permitem, assim, o questionamento das práticas que fizeram com que determinado acontecimento prevalecesse em detrimento de tantos outros possíveis. Ao menos este parece ser o caminho da “análise enunciativa” que Foucault, em *L'archéologie du savoir* (1969, p. 143), propõe-se a realizar, a saber:

A análise enunciativa mantém-se fora de qualquer interpretação: às coisas ditas ela não pergunta aquilo que escondem, o que nelas e apesar delas estava dito, o não-dito que recobrem, a abundância de pensamentos, de imagens ou de fantasmas que as habitam; mas pelo contrário, [pergunta] segundo que modo é que elas existem, o que é que é isso de se terem manifestado, de terem deixado marcas e, talvez, de terem ficado ali, para uma eventual reutilização; o que é que é isso de terem sido elas a aparecer – e não outras em seu lugar.

Eis aí alguns apontamentos foucaultianos que nos aproximam da noção de acontecimento formulada pelos estoicos. Este encontro também ocorre no texto *L'ordre du discours* (1971), no qual Foucault retoma, em diversas passagens, a noção de acontecimento e, não menos importante, suas implicações à pesquisa genealógica. Na esteira desta análise é que formulamos a seguinte hipótese: mais do que retomar o pensamento estoico, o que Foucault faz é retomar o estoicismo a partir de Nietzsche. É nesta atmosfera que Foucault inicia o texto *L'ordre du discours* (1971), problematizando o que há, afinal, de tão perigoso no fato das pessoas falarem e seus discursos proliferarem? Questão que recebe, sob a pena de Foucault, singular destreza ao transpor uma análise arqueológica a uma pesquisa genealógica, a partir da qual é possível compreender os procedimentos pelos quais o discurso é recortado, delimitado, dilacerado, distribuído, organizado, ou seja, as formas pelas quais o discurso é instrumento para que a verdade possa ser dita (entenda-se: o discurso se torna raro).

A vontade de verdade que efetiva a raridade do discurso é a do saber e do poder. Trata-se das estratégias pelas quais o discurso é materializado enquanto realidade de algo pronunciado ou escrito. Como ocorre com as práticas discursivas do professor, do médico, da família, também com o que passa a pertencer nos registros, nos livros, nos arquivos,

nos exames, nos relatórios, nas doutrinas. Diante de diferentes possibilidades de produção do discurso, Foucault analisa primeiramente aquelas que se referem aos procedimentos de exclusão do discurso, que são três, a saber, a interdição (a palavra proibida), a separação e rejeição (segregação da loucura) e, por fim, a vontade de verdade.

Com relação às práticas de interdição, a sexualidade¹⁶ é um exemplo significativo, pois envolve três interdições que se cruzam, assim descritas: “tabu do objeto, ritual das circunstâncias, direito privilegiado ou exclusividade do sujeito que fala” (FOUCAULT, 1971, p. 12). Tomemos um exemplo para ilustrar o modo pelo qual estas interdições ocorrem. Sabemos (porque somos disciplinados para saber) que um escolar não pode se levantar durante a aula para comunicar ao professor e seus colegas que pretende se retirar pois sente o desejo de se masturbar, tampouco fazê-lo em sala de aula. E não por outro motivo senão pelo fato de que o sexo é um assunto tabu, do qual não se pode falar tudo em qualquer circunstância, e nem por qualquer um. Mas, certamente este mesmo escolar não sofreria interdição se procurasse um psiquiatra (poder e saber) para se “curar” dos desejos incontroláveis de se masturbar durante a aula. Ainda, se estendermos um pouco mais o exemplo, se este mesmo aluno optasse por se masturbar na sala de aula, sobre ele uma outra prática de exclusão cairia. Tratar-se-ia, neste caso, não mais da interdição, mas da separação e da rejeição, práticas que acompanham a oposição razão e loucura. E, eis que, mais uma vez, o escolar estaria sujeito ao exercício do poder psiquiátrico.

Temos assim delineados os procedimentos de exclusão que implicam na interdição (sexualidade) bem como na separação e na rejeição (razão e loucura). Mas, há ainda uma última prática discursiva de exclusão analisada por Foucault. Trata-se da vontade de verdade (*volonté de vérité*), sistema de exclusão que nos aproximam das problematizações que acompanham grande parte do pensamento de Foucault. Na tentativa de exemplificá-la, retomemos nosso exemplo: poderíamos supor que o escolar só não se masturba na sala de aula porque sabe que não pode, ou, em outras palavras, porque se subjetivou a partir da interdição. Mas, o que escapa a este discurso já normatizado é aquilo que se perde com a cesura que a prática discursiva produz. Esmiuçando a questão, o lugar a partir do qual a escola fala, o médico fala, o aluno fala, é aquele que possui seus enunciados já definidos,

16 Afirma Foucault (1971, p. 12): “Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é também, aquilo que é objeto de desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual buscamos nos apoderar”.

materializados, normatizados, enfim, lugar no qual se definiu não só o que é a masturbação, mas o próprio desejo. Vontade de verdade que fez um “algo” se tornar a masturbação no lugar de qualquer outro “algo”. É o momento em que a verdade se desloca do discurso ao qual era preciso submeter-se - como o discurso da justiça que atribuía a cada um sua função, desloca-se também do discurso que profetizava o futuro, e suscitava a adesão dos homens -, para se atrelar ao que o discurso diz, ou seja, à verdade do discurso.

A verdade se acoplou, assim, ao enunciado: “para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação à sua referência” (FOUCAULT, 1971, p. 17). Portanto, o discurso não é mais aquele que constrange a fazer determinada ação e que, portanto, não está mais ligado, ao menos exclusivamente, ao exercício do poder. Eis que com esta terceira forma de exclusão temos um discurso que diz a verdade, por isso, não é apenas uma relação de poder, mas de saber e de poder. Assim, se acostumados estamos a atribuir à verdade “uma força doce e universal” (FOUCAULT, 1971, p. 22), isso não significa que o discurso da verdade se constitua pacificamente e que não seja passível de alteração. De fato, não há como negarmos que o discurso verdadeiro pacifica divergências, mas se o faz é justamente pelo fato de que a verdade exerce pressão e coação¹⁷. Também é passível de alteração, pois é um discurso atrelado - como os outros sistemas de exclusão também o são - à construção da vontade de saber, ou seja, “a um suporte institucional”, como a pedagogia, as bibliotecas, laboratórios, e é conduzido pelo modo que o saber é, na sociedade, “valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído” (FOUCAULT, 1971, p. 19-20).

Diante destas considerações, poder-se-ia questionar de que modo esta terceira forma de exclusão se relaciona com as duas anteriores, uma vez que a vontade de verdade é uma prática discursiva que parece anteceder a própria interdição e a separação e rejeição. Vejamos como Foucault, em *L'ordre du discours* (1971, p. 20-21), responde essa questão:

17 Afirma Foucault (1971, p. 20-21): “Enfim, creio que essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre os outros discursos – e estou sempre falando de nossa sociedade- uma espécie de pressão e como que um poder de coerção. Penso na maneira como a literatura ocidental teve de buscar apoio, durante séculos, no natural, no verossímil, na sinceridade, na ciência também – em suma, no discurso verdadeiro. Penso igualmente, na maneira como as práticas econômicas, codificadas como preceitos ou receitas, eventualmente como moral, procuraram, desde o século XVI, fundamentar-se, racionalizar-se e justificar-se a partir de uma teoria das riquezas e da produção; penso ainda na maneira como um conjunto tão prescritivo quanto o sistema penal procurou seus suportes ou sua justificação, primeiro, é certo, em uma teoria do direito, depois, a partir do século XIX, em um saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico: como se a própria palavra da lei não pudesse mais ser autorizada, em nossa sociedade, senão por um discurso de verdade”.

Dos três grandes sistemas de exclusão que atingem o discurso, a palavra proibida, a segregação da loucura e a vontade de verdade, foi do terceiro que falei mais longamente. É que, há séculos, os primeiros não cessaram de orientar-se na direção dele; é que, cada vez mais, o terceiro procura retomá-los, por sua própria conta, para, ao mesmo tempo, modificá-los e fundamentá-los; é que, se os dois primeiros não cessam de se tornar frágeis, mais incertos na medida em que são agora atravessados pela vontade de verdade, esta, em contrapartida, não cessa de se tornar mais profunda e mais incontornável.

Da citação, podemos apreender que se é a vontade de verdade a prática discursiva que retoma, modificando e fundamentado, por sua própria conta, as outras duas práticas discursivas relacionadas à interdição da sexualidade, bem como a separação e a rejeição da loucura, podemos então compreender de que modo o nosso exemplo acerca do escolar “indisciplinado” decorre de um discurso que não é outro senão o da vontade de verdade. Isso porque, tanto a interdição quanto a rejeição se constituem a partir de um discurso que diz a verdade sobre a masturbação e, também, um longo discurso do saber que envolve práticas médicas, sociais, educacionais, prontas a racionalizar e justificar o que é, e como deve ser compreendida, a masturbação. Diante disso, tampouco poderíamos afirmar que o escolar tem o desejo de masturbar-se, pois mesmo aquilo que entendemos por desejo já é um enunciado decorrente de uma vontade de verdade. Por isso, não sem propósito devemos destacar a relevância, e mesmo o caráter central, com que Foucault formula, em *Histoire de la Sexualité 2* (1984, p. 12), a questão em torno da qual sua pesquisa direciona-se, a saber, “Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo?”.

O fato de Foucault utilizar o conceito de “jogos de verdade” (“*jeux de vérité*”) sobretudo no texto de 1984, não significa que até então este conceito não estivesse presente, ainda que nas entrelinhas, de seus escritos. O que podemos constatar em uma entrevista de 1980, na qual Foucault destaca os entrelaçamentos de sua pesquisa com o pensamento de Nietzsche. Assim, questionado acerca dos resultados, dos objetivos, das relações e das influências de suas obras, Foucault (1994d p. 54) afirma:

É aqui que a leitura de Nietzsche foi muito importante para mim: não é suficiente fazer uma história da racionalidade, mas a história mesmo da verdade. Isso quer dizer que, no lugar de perguntar a uma ciência em que medida sua história a aproximou da verdade (ou lhe interditiu o acesso a essa verdade) não deveríamos antes dizer que a verdade

consiste em uma certa relação que o discurso, o saber mantém consigo mesmo, e se perguntar se esta relação não tem ela mesmo uma história? O que me pareceu notável no pensamento de Nietzsche, é que, para ele, uma racionalidade – aquela de uma ciência, de uma prática, de um discurso – não se mede pela verdade que esta ciência, este discurso, esta prática pode produzir. A verdade mesmo faz parte da história do discurso e é como um efeito interno de um discurso ou de uma prática.

Ora, nesta afirmação vemos delineados os trajetos que acompanham Foucault na análise da história da verdade, os quais se pautam, sobretudo, pelo “modelo nietzscheano”. Antes de passarmos à análise desse “modelo nietzscheano”, cumpre destacar a importância da história da verdade nos escritos de Foucault, uma vez que ela está presente, sequencialmente, em suas obras desde a história da loucura, passando pela história das práticas penais, do sexo e da sexualidade, até às práticas gregas do cuidado de si. Essa perspectiva, que nos permite acompanhar o pensamento de Foucault a partir da história da verdade, tem a vantagem de dirimir possíveis tentativas estanques de fracionar os seus escritos em saber (arqueologia), poder (genealogia) e ética. Não que esta divisão não possa ser feita, e de fato o é, mas ela deve orientar-se, sobretudo, pela história da verdade, a história das diferentes racionalidades tal como elas operam nas “instituições e na conduta das pessoas”¹⁸. Mas, por outro lado, há que se ter cautela para que tal propositura não aproxime o pensamento de Foucault a uma crítica da razão, análise que coube aos propósitos da filosofia kantiana¹⁹. Portanto, não se trata de identificar os limites da razão e nem criticar o progresso da racionalização, mas sim o modo pelo qual é possível problematizar a verdade das práticas e dos discursos.

E, assim, para realizar este percurso Foucault não apenas se envolve pela atmosfera crítica de Nietzsche acerca da história da verdade, como também passa a analisá-la enquanto “jogos de verdade”. Desta maneira, refletindo a história da verdade a partir do “jogo” que envolve um conjunto de regras que produzem o discurso verdadeiro, Foucault enfrenta a seguinte questão, já destacada nas linhas precedentes, a saber, por qual motivo um determinado discurso prevalece frente as mais diversas variedades discursivas. Trata-se de um olhar que desafia a continuidade imposta ao acontecimento aleatório do

18 Afirma Foucault (1994c, p. 802) em uma entrevista de 1979: “o meu [problema] é o da racionalização da gestão do indivíduo. Meu trabalho não tem como objetivo uma história das instituições ou uma história das ideias, mas a história da racionalidade, tal como ela opera nas instituições e na conduta das pessoas”.

19 Sobre este assunto, conferir, entre outros, os textos: *Le sujet et Le pouvoir* (FOUCAULT, 1994d, p. 222 e seguintes), *Omnès et singulatim* (FOUCAULT, 1994d, p. 134 e seguintes), *La poussière et le nuage* (FOUCAULT, 1994d, p. 10 e seguintes).

discurso, a qual, diante de qualquer coisa dita, trabalha incessantemente para amarrar, frear, dominar, enfim, significar a transitoriedade que é este instante no qual o discurso irrompe. Certamente as práticas restritivas do discurso participam deste jogo, não apenas se utilizando de práticas exteriores ao discurso, mas também por mecanismos internos que limitam o discurso. Tais mecanismos são, para Foucault (1971, p. 23), o comentário, o autor e a disciplina. O comentário é o procedimento pelo qual um mesmo texto ganha diferentes deslocamentos, pelos quais é possível criticar ou comentar aquilo que foi dito acerca de uma obra, prática comum nos textos religiosos e jurídicos. Trata-se, para Foucault (1971, p. 31), de um jogo de “identidade que teria a forma de repetição e do mesmo”. O autor é uma prática de exclusão correspondente à exigência de que haja coerência em uma obra, não necessariamente dada por quem a tenha escrito, mas por aquele que é capaz de fazê-la. Já as disciplinas são práticas de exclusão pelo fato de que para que uma determina “palavra” passe a ela pertencer deve corresponder, de forma criteriosa, às especificidades de cada disciplina, como a da botânica, da medicina, da economia. A disciplina, nas palavras de Foucault (1971, p.37), “é um princípio de controle do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras”.

Com efeito, se pensávamos que as práticas restritivas exteriores e interiores ao discurso poderiam ser suficientes para análise dos jogos de verdade, eis que Foucault nos apresenta um terceiro grupo de procedimentos de controle dos discursos, mas, desta vez, dos sujeitos que falam. São eles: o ritual, jogo que define quais qualificações (gestos, comportamentos, circunstâncias) devem possuir o sujeito que fala, é uma prática de exclusão aplicada àquele que profere os discursos religiosos, políticos, terapêuticos; na sociedade do discurso, o jogo consiste em manter certa exclusividade de determinado discurso, evitando sua distribuição de forma incondicionada; e, por fim, a doutrina, prática de exclusão empregada, sobretudo, pelas doutrinas religiosas, pela qual se exerce controle sobre o sujeito que fala através do enunciado (não nos esqueçamos da heresia e da ortodoxia), e também sobre os enunciados a partir dos quais o sujeito fala.

4. Reflexões finais

Foucault, por meio das práticas de exclusão do discurso, denuncia não apenas os procedimentos de sujeição dos discursos, mas, também, os de sujeição do sujeito. O que

isso significa? De forma geral, significa que as palavras são vazias de significado, que a relação entre significado e significante só existe na medida em que há um sujeito que define, a partir das práticas de exclusão (rarefação) do discurso, o que deve ou não ser dito. No limite, o discurso é aquilo que o sujeito desejou ou não que fosse dito. Assim, dada a importância das práticas discursivas, uma vez que é por meio delas que o sujeito se torna sujeito de desejo, sujeito louco, sujeito educado, sujeito delinquente, enfim, que o sujeito se torna alguma coisa, poderíamos inquirir de que modo Foucault escapa da ideia de um “sujeito fundador” do *logos*, capaz de elevar o conhecimento original à soberania da consciência imediata, para que esta pudesse desenvolver diferentes procedimentos racionais em torno da singularidade (raridade) concebida por aquele sujeito.

Foucault certamente não se rende a tal propositura de caráter universal que acompanha a história do pensamento. A noção de um “sujeito fundador” não existe senão, nos escritos de Foucault, desconstituído de um caráter ontológico, ele é representado pelo próprio acontecimento. Mas, então, resta-nos compreender qual estatuto ontológico atribuir ao acontecimento, já que ele não é uma criação, a qual pressuporia um criador. Pois bem, para responder a esta pergunta podemos nos reportar tanto à *L'archéologie du savoir* (1969) quanto à *L'ordre du discours* (1971), textos nos quais encontramos passagens que demonstram a familiaridade de Foucault aos termos da noção de acontecimento estoica. Destaca-se, sobretudo, uma passagem de *L'ordre du discours*, na qual Foucault (1971, p. 59), ao afirmar que os discursos devem ser tratados como acontecimentos discursivos, questiona o estatuto desse acontecimento e, acrescenta:

Certamente o acontecimento não é nem substância nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é ponto imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que ele é efeito; ele possui o seu lugar e consiste na relação, na coexistência, na dispersão, no recorte, na acumulação, na seleção de elementos materiais; ele não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se com efeito de e em uma dispersão material. Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo incorporeal.

Eis aí, na esteira do pensamento estoico, o modo pelo qual Foucault desenvolve a noção de acontecimento. O acontecimento não é nem substância e nem acidente, não é uma qualidade e nem um processo, não é tampouco um corpo. Mas, então, o que é esse acontecimento? Ao acontecimento Foucault atribui o estatuto de incorporeal (*incor-*

poirel). É oportuno esclarecer que Foucault utiliza três termos que se conectam, a saber, o acontecimento (*événement*), os acontecimentos discursivos (*événements discursifs*) e a acontecimentalização²⁰ (*évenementialisation*). Termos que convergem para a noção de acontecimento estoico e que, como vimos, não é da mesma natureza do corpo. O acontecimento está na categoria do incorpóreo, não toca o corpo, mas permanece na superfície do corpo. Assim, enquanto incorpóreo, o acontecimento é um exprimível, ou seja, um atributo (incorpóreo) e, como tal, não indica uma propriedade do sujeito. Para compreendê-lo, esclarece Bréhier (1989, p. 19), é preciso desfazer a ideia “de que o atributo de uma coisa é algo existente fisicamente” e “de que o atributo, sob seu aspecto lógico, como membro de uma proposição, é alguma coisa existente no pensamento”.

Desta forma, o atributo incorpóreo não pode indicar uma propriedade do sujeito, como na que decorre da afirmação “o corpo é quente” ou, em um exemplo que se aproxima de Foucault, “João é louco”; mas um acontecimento que assim deve ser dito: “um corpo se esquenta” e, “João enlouquece”. Ora, qual é objetivo desta estrutura que considera o atributo a partir do verbo? Se, para os estoicos, os incorpóreos permitem considerar as diversas maneiras pelas quais o acontecimento pode ser dito, Foucault infla a história com acontecimentos para evidenciar de que modo eles foram capturados pelas estratégias discursivas. Entre estes acontecimentos, destacamos: o modo pelo qual o controle de natalidade foi operado na segunda metade do século XVIII; o momento em que, no século XIX, a taxa de proteína, na alimentação, aumentou, e a de cereais diminuiu²¹; a escassez alimentar na metade do século XVIII; sistema antiescassez alimentar; o golpe de Estado no fim do século XVII; a razão governamental no século XVIII²²; o fenômeno cultural da aceitação do princípio de que é preciso ocupar-se consigo, nas sociedades helenísticas e romana; o momento em que dizer-verdadeiro sobre si mesmo tornou-se condição para a salvação²³; o momento em que a psiquiatria passou a se ocupar da palavra da louco, e a loucura passou à configurar como desrazão²⁴; os protestos no século XVIII contra o suplício e em prol de penas mais “humanas”²⁵; o modo pelo qual, a partir do controle da peste,

20 Cf. FOUCAULT, 1994d, p. 23.

21 Cf. esses exemplos em FOUCAULT, 1994c, p. 468.

22 Cf. esses quatro exemplos no curso *Segurança, Território e População* (1977-78).

23 Cf. *Herméneutique du sujet* (1981-82).

24 Cf. *L'ordre du discours* (1971).

25 Cf. *Surveiller et punir* (1975), sobretudo a segunda parte “Punição”.

arquitetou-se estratégias disciplinares²⁶; o momento em que a luta de raças se transforma em um racismo biológico²⁷; o momento em que a psiquiatria, frente a um caso ainda desconhecido, utiliza os ideais evolucionistas para desenvolver a teoria da hereditariedade e, também, o racismo biológico²⁸.

É na esteira desses exemplos²⁹ que Foucault segue cindindo a história do pensamento ao revelar as estratégias de captura do acontecimento. Na realidade, ao deslocar o acontecimento da história antropológica que o prende a uma sucessão de causas e efeitos, Foucault substitui a consciência de uma linearidade temporal por uma da genealogia do acontecimento. Malgrado a generalidade com que a noção de acontecimento foi aqui desenvolvida, as poucas linhas deste artigo buscaram ao menos indicar a pertinência desta noção no pensamento foucaultiano. Como para esclarecer a noção de prática discursiva que, apreendida a partir da perspectiva do acontecimento, nos permite compreender de que modo aquilo que é dito sobre o ser, como “João é louco, delinquente ou anormal”, decorre de uma prática que pressupõe a existência de uma materialidade como a “loucura”, a “delinquência” e a “anormalidade”. Contrapondo-se a esse discurso que pretende fazer de um atributo o próprio ser, a genealogia foucaultiana nos mostra o modo pelo qual o acontecimento é apreendido pelo discurso como uma verdade. Daí que no lugar de “João enlouquece” temos, como vimos, com o recorte promovido pela prática discursiva, “João é louco”. Assim, a genealogia do acontecimento nos permite compreender a multiplicidade de acontecimentos que emergem da mistura dos corpos, sobre a qual as práticas discursivas fazem um recorte e instituem a verdade de um acontecimento, a partir da qual se constitui a história do que somos, enfim, a história do pensamento.

26 Ibid., sobretudo terceira parte “Disciplina”.

27 Cf. *Il faut défendre La société*, aula 28 de janeiro de 1976 e 17 de março de 1976.

28 Cf. *Les anormaux*, aula de 5 de fevereiro e de 19 de março de 1975.

29 Que fique claro que o acontecimento estoico se opõe à noção de acidente tal como Aristóteles a formulou. Sobre este tema, consultar o primeiro capítulo do livro *Acontecimento, poder e resistência em Michel Foucault* (2013).

Referências

BRÉHIER, Émile. **La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme**. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1989.

BRÉHIER, Émile. **História da Filosofia**. v.1. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

CONDILLAC, E. B. de. **Textos escolhidos**. Trad. Luiz Roberto Monzani. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores).

COSTA, Alexandre. **Heráclito: fragmentos contextualizados**. Tradução, apresentação e comentários por Alexandre Costa. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

EPICURO. **Antologia de textos**. Da Natureza. Tito Lucrecio Caro. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores)

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

DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

FOUCAULT, M. **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 1994a, vol. I.

FOUCAULT, M. **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 1994b, vol. II.

FOUCAULT, M. **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 1994c, vol. III.

FOUCAULT, M. **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 1994d, vol. IV.

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

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

FOUCAULT, M. **L'Usage des Plaisirs**. Paris: Gallimard, 1984.

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

FOUCAULT, M. **L'Herméneutique du sujet**. Cours au Collège de France, 1981-1982. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.

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

FOUCAULT, M. **Il faut défendre la société**. Cours au Collège de France. (1975-1976). Paris: Éditions de Seuil, 1997.

FOUCAULT, M. (1977-78). **Segurança, Território e População**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Coleção Tópicos).

FOUCAULT, M. (1969). **A Arqueologia do Saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2008.

FOUCAULT, M. (1971). **A ordem do discurso**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2004

LOBO, Lilia Ferreira Pragmática e subjetivação por uma ética impiedosa do acontecimento. In: **Psicologia em estudo**. vol. 9, no.2. Maringá May/Aug. 2004.

LUCRÉCIO. Da Natureza, 530. In: **Os pensadores**, 1973.

INWOOD, Brad (org.). **Os Estóicos**. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

PRÉ-SOCRÁTICOS. **Fragmentos, doxografia e comentários**. Trad. José Cavalcante de Souza, Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 4 ed. Vol. I. São Paulo: Nova Cultural, 1989 (Os pensadores)

PRÉ-SOCRÁTICOS. **Fragmentos, doxografia e comentários**. Trad. José Cavalcante de Souza, Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 4 ed. Vol. II. São Paulo: Nova Cultural, 1989 (Os pensadores)

TEMPLE, Giovana Carmo. **Acontecimento, poder e resistência em Michel Foucault**. Cruz das Almas/BA: UFRB, 2013.

VEYNE, Paul. **Commente on écrit l'histoire**. Paris: Seuil, 1971.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

VEYNE, Paul. Foucault: **Sa pensée, sa personne**. Paris: Éditions Albin Michel, 2008.

SOCIEDADE AUTOMÁTICA: O LEVIATÃ ELETRÔNICO E AS POSSIBILIDADES DE CONHECIMENTO NA ERA DIGITAL

AUTOMATIC SOCIETY: ELETRONIC LEVIATHAN AND THE
POSSIBILITY OF KNOWLEDGE IN THE DIGITAL AGE

Maísa Martorano Suarez Pardo¹

Resumo:

A partir de uma contextualização histórico-filosófica acerca das relações entre as tecnologias informacionais e a sociedade, o presente artigo explora alguns aspectos da obra *La société automatique* (2015) de Bernard Stiegler. Para os propósitos do texto a seguir, estão em evidências as noções de retenção e protensão, que dizem respeito à formação da consciência do tempo nos indivíduos; e, também, a noção de disparação, que por sua vez diz respeito à formação da consciência espacial. Explorando a noção de *sociedade automática*, apresentada pelo autor francês, busca-se compreender como o atual sistema produz uma *performatividade automática* nos indivíduos através de um incitamento de protensões que opera de maneira remota, levando a curto-circuitos na produção coletiva de transindividuação. Como primeiro passo de uma investigação que se pretende mais ampla, promove uma aproximação entre o modo pelo qual essas noções são apresentadas por Stiegler e suas conexões de origem em Husserl e Simondon. Procura-se distinguir a função de tais conceitos na interpretação que Stiegler cumpre do Leviatã contemporâneo, enquanto ser eletrônico e digital.

Palavras-chave:

Stiegler; Husserl; Simondon; protensão; retenção; disparação.

Abstract:

From a historical-philosophical context about the relationship between information technologies and society, this article explores some aspects of Bernard Stiegler's work *La société automatique* (2015). For the purposes of the following text, the notions of retention and protension are in evidence, which concern the formation of time consciousness in individuals; and also the notion of disparation, which in turn concerns the formation of spatial consciousness. Exploring the notion of automatic society, presented by the French author, we seek to understand how the current system produces an automatic performativity in individuals through an incitement of protensions that operates remotely, leading to short circuits in the collective production of transindividuation. As a first step in an investigation that is intended to be broader, it promotes an approximation between the way in which these notions are presented by Stiegler and their origin connections in Husserl and Simondon. It seeks to distinguish the role of such concepts in Stiegler's interpretation of contemporary Leviathan, as an electronic and digital being.

Keywords:

Stigler; Husserl; Simondon; protention; retention; disparation.

¹ Pesquisadora de Pós-Doutorado no Departamento de Filosofia da UFSCar, Doutora em Filosofia pela Unicamp.

1. Introdução

Uma nova etapa técnica foi atingida pela humanidade em caráter civilizacional. Com a pandemia do coronavírus, a Era Digital que já sinalizava sua instalação emergente chegou definitivamente a todos os setores da vida pública, social e afetiva. Conforme surgia no horizonte essa rede de informações, mais e mais dados sobre cada indivíduo singular passaram a ser armazenados. O surgimento de cada vez mais instrumentos de comunicação, e o aumento da capacidade de armazenagem e escala de conexão, fez emergir uma dinâmica usuário-máquina que resultou num acúmulo de dados e informações acerca dos indivíduos sem precedentes na história. Passou a ser possível rastrear as pessoas o tempo todo. Mais ainda, foi possível treinar algoritmos a partir da interação das pessoas com as máquinas que, aos poucos, passaram a ficar viciadas nos estímulos de dopamina liberados no processo (MUJICA et al., 2022).

Muitos dos aspectos que hoje despertam atenção sobre os impactos sociais causados pelo avanço tecnológico das máquinas podem ser encontrados nas primeiras obras de teóricos da Cibernética. Publicadas a partir da década de 1940, essas teorias surgem em um momento rico da história do século XX, permeado de acontecimentos marcantes nas ciências, na psicologia e no desenvolvimento técnico resultante dos conflitos gerados pelas duas Grandes Guerras. Numa das obras apontadas como pioneiras nesse campo, e na qual pela primeira vez o termo *cibernética* tomaria o sentido que conhecemos, Norbert Wiener apresenta o estado da arte da nova área de estudos, e explica que decidiram chamar por esse nome “o inteiro campo da teoria do controle e da comunicação” (WIENER, 1948, p. 18). Dentre os pesquisadores do grupo de Wiener havia neurologistas, psicólogos, matemáticos, físicos, antropólogos, fisiologistas, dentre outros, que se propunham a investigar o campo da cibernética como área de intersecção entre os saberes. Como teoria do controle e da comunicação, a cibernética não estava restrita ao estudo da comunicação e do controle de seres humanos ou da sociedade de seres humanos. Apesar do entusiasmo com o novo campo de estudos, o ambiente pós-guerra e pós-industrialização não deixava espaço para otimismo:

...se eu disser que a primeira revolução industrial, a revolução dos “moinhos satânicos obscuros”, foi a desvalorização do braço humano pela competição do maquinário....a revolução moderna está igualmente fadada a desvalorizar o cérebro humano, ao menos em suas decisões mais simples e rotineiras...o ser humano de conquistas medíocres ou piores não terá algo a vender que valha a pena ser comprado. (WIENER,

1948, p. 40-41. Trad. nossa)²

A partir de 1950, surge na França uma importante escola do pensamento da técnica que aborda as teorias cibernéticas de Wiener e outros a partir de novas perspectivas. Em especial, cabe mencionar o papel fundamental de Gilbert Simondon ao estabelecer a crítica da cibernética em sentido filosófico, isto é, ao proceder pela cibernética na produção de uma “teoria de conhecimento”³. Podemos encontrar em Wiener ou Simondon a mesma gênese formuladora, ou incitadora, por assim dizer: há a revolução no campo da física instituída pela termodinâmica, que chega em ambas as teorias pela noção de entropia; as teorias evolutivas oriundas dos estudos biológicos, destacando-se o conceito de *ontogênese*; finalmente, há o marcante papel da psicologia no que concerne a formação do simbólico, excepcionalmente exercida pela *Gestalt* mas também por teorias de Freud e Jung.

Contudo, ao indicar tais semelhanças, não se pretende implicar também equivalência de teorias. Na verdade, Wiener e Simondon exploram questões diversas do problema levantado pela cibernética: enquanto Wiener se dedica a uma investigação teórico-prática, Simondon se detém em uma análise filosófica rigorosa e profunda. O maior ponto de divergência consiste em que o filósofo francês se distancia da percepção de Wiener que assemelha os seres vivos à máquinas e autômatas, e vê uma catástrofe no horizonte do uso humano da tecnologia; ao contrário, em Simondon o ser humano figura como o condutor ou mediador das máquinas. Ademais, cabe apontar a renovação filosófica produzida pela teoria da informação de Simondon, que supera tanto o monismo idealista quanto o hilemorfismo aristotélico, ao recusar o indivíduo constituído como ponto de partida de uma investigação sobre sua própria individuação. Importa pensar as múltiplas concatenações do devir, com objetivo de investigar o que principia esses processos, e como se desdobram; abandonando, assim, as concepções acerca de uma forma pura e uma matéria amorfa que existem de modo independente, e de cuja união se origina um indivíduo plenamente constituído.

Particularmente importante para a presente investigação é o trabalho de Bernard

2 “if I say that the first industrial revolution, the revolution of the “dark satanic mills,” was the devaluation of the human arm by the competition of machinery.... The modern industrial revolution is similarly bound to devalue the human brain, at least in its simpler and more routine decisions...the average human being of mediocre attainments or less has nothing to sell that it is worth anyone’s money to buy.”

3 É importante notar que Simondon não está propriamente interessado em estabelecer uma teoria do conhecimento em sentido moderno. Pelo contrário, o que interessa a Simondon é postular um conhecimento a partir da observação dos processos que levam à individuação, ao individual. O interesse central não recai sobre o indivíduo ou sujeito propriamente, senão enquanto partes de um processo maior que se constitui como ontogênese.

Stiegler, filósofo contemporâneo continuador das pesquisas de Simondon. Em *La Société automatique* (2015), Stiegler aponta a relevância de dois fatos aparentemente distintos, separados entre si por quatro meses. Sobre a primeira das datas, o autor comenta uma análise do modelo de negócios do Google, publicada pela revista *Wired* em 23 de junho de 2008, que conclui:

....aquilo que hoje é conhecido como ‘big data’, por consistir em gigabytes de dados que podem ser analisados em tempo real por computação de alta performance, não necessita mais de qualquer teoria ou teóricos – como se os “cientistas” de dados, especialistas na aplicação da matemática a imensas bases de dados através do uso de algoritmos, pudessem substituir os teóricos que os cientistas sempre são em princípio, independente do campo científico ou da disciplina com a qual acontece de estarem interessados. (STIEGLER, 2015, 22. Trad. nossa)⁴

Em seguida, Stiegler explora o depoimento do economista Alan Greenspan diante do Congresso estadunidense em 23 de outubro de 2008, afim de explicar a catástrofe financeira desencadeada pela crise dos *subprimes*, em agosto do ano anterior. Indicado como um dos responsáveis pela bolha financeira imobiliária, o ex-presidente do Sistema de Reservas Federais dos Estados Unidos defendeu-se afirmando que o caso tratava-se de um acidente de mau uso das novas técnicas financeiras automatizadas, por sua vez legitimadas formalmente por teorias premiadas com o Nobel de Economia. Stiegler indica com isso que, no desastre econômico que sucedeu-se, “todo o aparato de formalização computadorizada e tomada de decisão automatizada realizada por robôs financeiros estava envolvida, bem como a teoria oculta que lhe deu legitimidade” (STIEGLER, 2015, 24). Essa teoria postulava que esses robôs haviam atingido um refinamento técnico capaz de “objetificar” a realidade e fazê-lo de acordo com a “racionalidade de mercado” (STIEGLER, 2015, 24). Há uma relação direta entre o volume acumulado de dados e o aperfeiçoamento dos robôs e máquinas automatizadas que, por sua vez, aparecem quer como forças independentes e autônomas capazes de tomar o lugar dos seres vivo e dominá-los; e, também, como inteiramente dependentes da ação humana tanto no momento de sua execução (o mau uso dos instrumentos de que fala Greenspan), quanto no momento

4 Trad. nossa: “Partant de là, et tenant un raisonnement similaire en matière d’épidémiologie googlienne, il en vint à poser en principe que, avec ce qu’on appelle aujourd’hui les big data, constitués par les milliards de données analysables en temps réel par le calcul intensif, il n’y a plus besoin ni de théorie, ni de théoriciens – comme si les data « scientists », spécialistes des mathématiques appliquées à de très grandes bases de données par l’intermédiaire d’algorithmes, pouvaient se substituer aux théoriciens que sont toujours, en principe, les scientifiques, quels que soient les champs et les disciplines scientifiques concernés”

em que apresentam resultados desastrosos (a necessidade do governo dos EUA realizar um resgate financeiro).

De um modo geral, não há consenso ou definição firme sobre o fenômeno que atualmente se desdobra e ao qual chama-se Big Data. No que concerne ao campo filosófico e ao estudo das relações humanas e sociais, o que se busca compreender, para além dos mecanismos e técnicas envolvidos na operação, é a extensão dessa nova *fronteira do poder*, e qual a sua *novidade*. Assim, pergunta-se sobre as consequências para o jogo político e econômico; sobre o impacto nas relações sociais, na saúde física e psíquica dos indivíduos; enfim, questiona-se sobre qual o futuro da vida, e também sobre a impossibilidade de vislumbrá-lo. “É possível um futuro diferente, um novo começo, no processo de completa e generalizada automação para o qual nos leva a reticulação digital global?”, pergunta-se Stigler ao final de sua introdução (2015). Essa incerteza prática e teórica na relação com o *Big Data* sugere que estamos diante de um fenômeno ainda incompreendido e que, por ser *sem precedentes*, é também irreconhecível. É o que aponta a filósofa e economista de Harvard, Shoshana Zuboff (ZUBOFF, 2020, p. 24), quando, para exemplificá-lo, alude a dois episódios distintos da história: o lançamento do primeiro automóvel e o encontro dos conquistadores espanhóis com os povos nativos das Américas. No primeiro caso, a autora lembra a expressão “carruagem sem cavalos”, à qual se recorria para descrever o novo objeto; no segundo, relembra como os nativos, sem poder reconhecer as dimensões do que se passava, identificaram os conquistadores como deuses e os receberam como tais. Em *La société automatisée* (2015), especificamente no quinto capítulo intitulado “Dans le Léviathan électronique en fait et en droit” Bernard Stiegler afirma que o “Leviatã contemporâneo é global, e é resultado da rastreabilidade reticular e interativa do capitalismo 24/7” (STIEGLER, 2015, p. 441). No capítulo, está sob análise a governabilidade algorítmica a partir dos conceitos de disparação e individuação tal qual formulados por Simondon. Stiegler parte da ideia que, nas sociedades contemporâneas, a “destruição da significação pelo sistema técnico digital resulta do poder tecnológico empregado pela governabilidade algorítmica do capitalismo 24/7, e é fundado na eliminação do processo de *disparação*”. (2015, p. 418). Em outra linha, Zuboff denuncia que os “imperativos econômicos exclusivos do capitalismo de vigilância são os mestres de fantoches ocultos por trás da cortina e que orientam as máquinas e as convocam à ação” (ZUBOFF, 2020, p. 28). Ela vai além da imagem do fantoche e seu mestre e traz uma descrição que pode soar muito familiar: “Esses imperativos, ..., são como os tendões do corpo que não podem ser vistos numa radiografia, mas são os verdadeiros responsáveis por unir músculo e osso” (ZUBOFF, 2020, p. 28). O recurso à alegoria do corpo humano para descrever arranjos políticos, jurídicos econômicos e sociais é recorrente na história do pensamento,

e é notoriamente empregado por Hobbes na descrição de seu Homem Artificial em sua reconstrução do mito bíblico do Leviatã para apresentar o Estado Moderno:

... pela arte é criado aquele grande Leviatã a que se chama Estado, ou Cidade (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial... E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os outros magistrados e outros funcionários judiciais ou executivos, juntas artificiais; a recompensa e o castigo ... são os nervos... (HOBBS, 1973, p. 9)

Há uma riqueza de possibilidades interpretativas entre os Leviatãs, especialmente partindo da inspiração nos autômatos como possuidores de uma “vida artificial” criada pelo homem: “pois o que é o coração, senão uma mola; e os nervos, senão outras cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo artífice” (HOBBS, 1973, p. 9). A experiência com os autômatos estimulou diversas interpretações mecanicistas da vida e da sociedade, especialmente a partir do século XVII. Essa motivação foi seguida de uma reformulação de perguntas acerca das relações entre corpo e alma; natural e artificial; criador e criatura. No tempo de Norbert Wiener “o novo estudo do autômata, seja ele de metal ou de carne, é um ramo da engenharia da comunicação, e suas noções cardinais são a mensagem, a quantidade de distúrbio ou ‘barulho’ (...), a quantidade de informação, técnica de codificação, e assim por diante” (WIENER, 1961, p. 60. Trad. nossa).

Em outra passagem publicada num dos capítulos suplementares à obra original, Wiener afirma que “não há nada de novo na ideia de apetrechos não-humanos de grande poder e grande habilidade para levar a cabo uma política”, e que a grande novidade de nosso tempo é que agora esses objetos existem. Ademais, o autor faz um importante enlace entre técnica e magia ao afirmar que “no passado, possibilidades similares eram postuladas para as técnicas de magia, as quais formam o tema de tantas lendas e folclores” (WIENER, 1961, p. 242). Essa mesma ligação aparece em Simondon quando, em *Sur la Technique*, ele aponta para a promessa de libertação contida no automatismo, envolta numa áurea mística e mágica:

A máquina de lavar moderna é mágica na medida em que é automática, e não na medida em que é uma máquina. É esse automatismo que se deseja, pois a dona de casa quer perto dela, para lhe dar coragem, outra dona de casa, obscura e misteriosa, que é o espírito benevolente da lavanderia, como a geladeira o é da cozinha moderna. “Moderno” significa “mágico”, para o subconsciente individual do usuário. Em muitos casos, essa

mágica envolve automatismo, não porque é um objeto mecânico, mas para atingir essa condição de implementação de um duplo operador. Nesta função de automatismo de espontaneidade que duplica o esforço humano e assegura o sucesso, livra da ansiedade, o caráter mecânico ou existência como objeto técnico não são essenciais.... É através da resposta que um objeto dá a formas *paleopsíquicas* de desejar que sua modernidade aparece, e o conteúdo real da qualidade da modernidade é feito de esquemas arcaicos de pensamento. (SIMONDON, 2014, p.77. Trad. nossa) ⁵

Assim, o caráter automático parece imbuir os objetos de magia. Para Simondon, isso está ligado ao fato de que a forma pela qual o objeto se apresenta procura se conectar às formas psíquicas remanescentes do momento mágico do mundo⁶. O autor assinala ainda que o desejo de se ver duplicado em outros seres é recorrente na história do homem “animais, autômatos, estátuas animadas e batizadas, como o Golem em quem o rabino de Praga soprou energia vital” (SIMONDON 201, p.78)⁷. Há um marcante paralelo a ser explorado entre as muitas interpretações dos autômatos, agora que falamos não apenas em uma “vida artificial”, capaz de se mover e executar simples operações; mas numa “vida artificial inteligente”, capaz de aprender sozinha e reorganizar a inteira existência humana - “um Leviatã digital exercendo seus poderes sobre toda a Terra” (STIEGLER 2020, p. 441). Aquela promessa de liberdade é ao mesmo tempo uma maldição: na realização do seu desejo de duplicação “o homem é limitado pelo medo de ver todas essas forças se voltarem contra ele. Ele sente-se, como o aprendiz de feiticeiro, numa situação de insegurança”.

5 “La machine à laver moderne est magique dans la mesure où elle est automatique, et non point dans la mesure où elle est une machine. C’est cet automatisme qui est désiré, parce que la ménagère désire près d’elle, pour lui donner courage, une autre ménagère, obscure et mystérieuse, qui est l’esprit bienveillant de la buanderie, comme le réfrigérateur est celui de la cuisine moderne. « Moderne » signifie « magique », pour le subconscient individuel de l’utilisateur. En beaucoup de cas, cette magie implique automatisme, non parce qu’il s’agit d’un objet mécanique, mais afin de réaliser cette condition de mise en œuvre d’un double de l’opérateur. Dans cette fonction d’automatisme de spontanéité qui double l’effort humain et assure le succès, délivre de l’anxiété, le caractère mécanique ou l’existence comme objet technique ne sont pas indispensables...C’est par la réponse qu’il donne à des formes paléopsychiques de désir qu’un objet est moderne, et le contenu réel de la qualité de modernité est fait de schèmes archaïques de pensée.”

6 É importante contextualizar que, com essa passagem, Simondon tenta responder às críticas *humanistas*, defensoras da *cultura* e contra as máquinas. Ele continua em seguida: “O automatismo, que tão fortemente assombra as mentes dos defensores da cultura, é colocado em objetos técnicos pelo sentimento humano de ansiedade, medo do fracasso e do perigo. Ele não é uma necessidade técnica, mas expressa a fuga do indivíduo humano da responsabilidade, do esforço de trabalho ou liberdade de uma operação tediosa. Esse automatismo lógico é de um tipo pobre, e mais aparente do que real.” (SIMONDON, 2014, p.77)

7 O mesmo exemplo do Golem é encontrado, quase palavra por palavra, no capítulo “Newtonian and Bergsonian Time” de *Cybernetics...* (WIENER 1948:57).

(SIMONDON 2014, p.78)⁸.

Em Hobbes, a inspiração evocada pelos autômatos parece proceder tanto de seus estudos e traduções dos clássicos gregos, quanto das maravilhas hidráulicas do renascimento e das artes mecânicas de seu tempo. Essas fontes operam de maneira importante na compreensão de seu pensamento político, bem como em sua concepção autômata do Estado. O Leviatã de Hobbes surge ao mesmo tempo como *homem artificial* na sua relação com essas representações do autômato, e como *monstro marinho* associado ao mito bíblico. A simbologia do mar como limite entre o humano e o desconhecido pode ressoar bem na era digital, em que navegamos pelo mar de dados e informações sem necessariamente reconhecer seus perigos ou compreender a natureza das técnicas envolvidas. Ela certamente está presente na obra de Hobbes, quer na imagem que ilustra a obra, na qual o Leviatã surge no horizonte em sobreposição à cidade, e como seu limite; mas também no contexto histórico no qual a obra está inserida.

De fato, muitos marcos do pensamento e da organização política moderna são diretamente influenciados pelo contexto das navegações, das quais emerge não apenas uma nova classe política e econômica que constituirá o Estado Moderno, mas a própria noção de *contrato social* como mecanismo de consentimento e legitimação da sua autoridade. Agora, passamos por uma nova reconfiguração das relações políticas e sociais, em uma nova era de grandes navegações, na qual somos inundados por contratos e termos de serviço de aplicativos e plataformas, aos quais consente-se sem entender.

2. Sociedade automática

Se em tempos passados houve um deslocamento da lealdade a Deus e à coroa para a lealdade à bandeira e à nação, também agora assistimos à ruptura da lealdade às instituições estabelecidas nos últimos séculos e reconhecidas como *Modernas*. “Estabelecida pelo novo indivíduo técnico formado por esse sistema reticular, a desordem

8 Essa ambivalência pode ser encontrada também no Leviatã da mitologia judaico-cristã, na qual aparece associado à imagem de uma serpente, de um dragão ou de um monstro marinho de muitas cabeças. Ora é descrito como anúncio do mal; ora é apresentado como uma criatura divina que não apresenta qualquer ameaça aos seres humanos. Essa simbologia pode ser rastreada até as religiões pagãs da antiga babilônia e cananea, guardando relação com as águas marinhas e a ideia de caos, desordem e descontrole. Na Teodiceia do livro de Jó, nos deparamos com um monstro cuja existência representa uma espécie de limite da ação e do controle humano, o qual é único em toda a Terra e “olha com desprezo tudo que é alto: é rei sobre todos os animais orgulhosos” (Jó 41:34). Pergunta Deus a Jó: “Podes tu, com anzol apanhar o Leviatã, ou lhe travar a língua com uma corda?” (Jó 41:1). A passagem bíblica marca a renovação da aliança entre Deus e Jó – que após esse passar por inúmeras provações e ter sua vida e família destruídas, recebeu tudo em dobro quando finalmente reconheceu a soberania divina e a ela se submeteu (Jó 42:1 – 17).

de magnitude incomensurável para indivíduos psíquicos que se tornam seus servos é um Leviatã eletrônico que promete apenas disfuncionalidade generalizada” (STIEGLER 2015:423). Onde repousará a nova lealdade civil, e como se constituirá a nova aliança capaz de reestabelecê-la permanece todavia um mistério em revelação, um *apokálypsis* (ἀποκάλυψις).

Na Itália, o filósofo Franco Berardi (Bifo), sugere que o “processo de produção social está cada vez mais centrado sobre a informação e seu produto principal tende a ser o imaginário coletivo” (BERARDI, 1995, p. 8). Seu trabalho se dirige ao ponto de intersecção entre a *tecnomediamorfose* e o devir da mente interconectada, ao qual ele chama de *Neuromagma*. Nele, segundo Bifo, não é possível individuar pontos topográficos precisos ou duradouros, contraposições lineares; torna-se necessário emancipar-se do pensamento moderno, de suas categorias, “mas também do seu estilo, do seu ritmo, das suas obsessões e das esperanças que o dominam” (BERARDI, 1995, p.8-9). As simplificações contidas nas ideias de *classe* ou *ideologia* não são mais capazes de explicar nada, a busca de significação na história como lugar de formação de subjetividade não leva a lugar nenhum: “no lugar do sujeito, proliferam singularidades”. A sociedade não se parece mais como um todo coeso, nem pode ser explicada a partir da física de corpos sólidos, mas apenas “nos termos de uma psicoquímica”, de fluxos “tecnoneurais”. Por isso,:

A sociedade aparece para nós como uma imensa solução fluída na qual se difundem, se diluem, se misturam e se confundem substâncias psicoquímicas de cores diversas. Crenças, esperanças, ilusões, fés, ódios, desejos que provêm dos vários estratos do inconsciente antropológico. Fluxos tecno midiáticos que provêm das várias formas do ciberespaço. Fluxos subculturais que provêm dos vários níveis do imaginário planetário em fusão. Longe de reduzir ou uniformizar o comportamento cultural, a integração planetária produziu um multiplicar-se de esfumaturas, refrações, meio tons e *cangiamentos*⁹ que dependem dos graus diversos de contaminações. (BERARDI, 1995, p. 9)¹⁰

9 Implica mudança; vem de *Cangiante*, um dos cânones da pintura renascentista, que consiste no modo como as tintas, cores e traços de uma obra interagem com a luz de um ambiente na medida em que ela se modifica.

10 No Original: “La società ci appare come una immensa soluzione fluida in cui si diffondono, si diluiscono, si mescolano e si confondono sostanze psicochimiche di colore diverso. Credenze, attese, tradizioni, illusioni, fedi, odii, desideri che provengono dai vari strati dell’inconscio antropologico. Flussi tecnomediativi che provengono dalle varie fonti del ciberspazio. Flussi subculturali che provengono dai vari livelli dell’immaginario planetario in fiasione. Lungi dal ridurre o uniformare il comportamento culturale, l’integrazione planetaria ha prodotto un moltiplicarsi di sfumature, rifrazioni, mezzi toni e cangiamenti che dipendono dai gradi diversi della contaminazione”

A economia surge como “código semiótico transversal, capaz de comandar a gama infinita de diferenciações” (BERARDI, 1995, p.10). Ao mesmo tempo, é incapaz de estabelecer um elemento humano unificador no “caleidoscópio das diferenças”, e provoca, assim, um enrijecimento identitário. Ainda, para o italiano, são três os tipos de visão que predominam na futurologia contemporânea: a otimista, de inspiração tecnófila; a catastrófica, de inspiração humanista e ecológica; e a visão dos economistas, na qual a imaginação se encontra paralisada. Essa última seria predominante no pensamento político contemporâneo e determinante nas escolhas que estruturam e projetam a sociedade. Bifo propõe o abandono do campo da futurologia e a fuga das previsões e profecias; no lugar dessas abordagens, aposta num funcionamento segundo o qual é possível “receber contemporaneamente pacotes de informação em códigos diversos, contextos de sentido contraditórios entre si” (BERARDI, 1995, p.11). Se o sujeito não se constitui como ponto central de investigação, do qual emana um projeto e a partir do qual se elaboram estratégias ou se persegue um fim, então ele deve funcionar como um terminal de redes que emite não mais previsões, mas imaginações – i.e., como aquilo que projeta “a possibilidade evolutiva capaz de desembaraçar-se da obscuridade” (BERARDI, 1995, p.11). Ao final desse desdobramento nos espera uma nova identidade a ser assumida: a identidade de terminal, na qual há uma dupla articulação do fim do sujeito, por um lado, e por outro, de “uma nova modalidade da cognição subjetiva que se constrói diante da tela e na integração do organismo consciente à rede de inteligência coletiva orgânica-inorgânica” (BERARDI, 1995, p. 12).

Uma aproximação entre os autômatos e as simbologias do ciborgue e do robô, além de permitirem repensar questões relativas à ideia de *natureza humana* como apontado, e de ordem epistemológica em geral, também se inserem no debate acerca das relações entre vigilância, segurança, poder e controle. A ideia de um observador que tudo vê é tema constante na *ficção científica*, consagrada de muitas formas pela imagem do *Grande Irmão*, que representa bem o pan-óptico de Bentham, descrito por Foucault “enquanto máquina de dissociar o par ver-ser visto”, que tudo vê, “sem nunca ser visto” (FOUCAULT, 2004, p.191). Na obra de George Orwell, *1984*, a alegoria do Grande Irmão era uma metáfora para regimes autoritários; essa analogia foi retomada por Shoshana Zuboff em seu artigo de 2011 intitulado, *O Grande Outro (Big Other)* – no qual já define alguns termos do *capitalismo de vigilância*:

Como resultado da mediação computacional generalizada, quase todos os aspectos do mundo são reproduzidos em uma nova dimensão simbólica à medida que eventos, objetos, processos e pessoas se tornam visíveis, conhecíveis e compartilháveis de uma nova maneira. O mundo

renasce como dados e o texto eletrônico é universal em escala e escopo. Há um momento atrás, ainda parecia razoável concentrar nossas preocupações nos desafios de um local de trabalho da informação ou de uma sociedade da informação. Agora, as questões duradouras de autoridade e poder devem ser dirigidas ao quadro mais amplo possível que é melhor definido como “civilização” ou mais especificamente - civilização da informação. Quem aprende com os fluxos de dados globais, o quê e como? Quem decide? O que acontece quando a autoridade falha? Que lógica de acumulação moldará as respostas a essas perguntas? O reconhecimento de sua escala civilizacional confere a essas questões uma nova força e urgência. Suas respostas moldarão o caráter da civilização da informação no século seguinte, assim como a lógica do capitalismo industrial e seus sucessores moldaram o caráter da civilização industrial nos últimos dois séculos. (ZUBOFF, 2015, p.77)

Assim como no mito hobbesiano de fundação do Estado Moderno, em que os homens abandonam um suposto *estado de natureza* para adentrar o recém-criado *estado civil*, também agora parecemos abandonar esse *estado civil, territorial e material* enquanto renascemos nessa nova *civilização digital* como seres *transhumanos* – seres digitais ou digitáveis, ou cuja existência depende em alguma extensão da mediação através da máquina. Estamos posicionados em um momento de tensão de possibilidades, em que emerge uma estranheza do que exatamente significa “ser humano”. Como se existisse um nosso “dublê digital”, ao mesmo tempo próximo e desconhecido de nós, uma vez que “a indústria dos dados, como produção e exploração automatizada de rastros, nos despossui da possibilidade de *interpretar* nossas retenções e protensões – tanto psiquicamente quanto coletivamente. (STIEGLER, 2015, p. 441). A nova reconfiguração de fronteiras atinge não apenas os limites políticos, jurídicos e territoriais dos Estados-Nação, ou as relações sociais, econômicas e de trabalho – mas a própria imaginação humana e a capacidade coletiva de criação de realidades e de formas de existência.

Para explicar e tentar extrair normatividade capaz de ordenar o novo (des)arranjo e a nova (des)ordem mundial, é necessário primeiro explicar a possibilidade do conhecimento e como ele se dá tanto a nível individual quanto coletivo, e tanto no que diz respeito às relações internas quanto externas, no contexto das novas tecnologias em redes e suas formas políticas e econômicas de dominação. É por essa perspectiva que, em sua obra *La Société Automatique*, Bernard Stiegler aponta para uma necessária suspensão das certezas de conhecimento na atual conjuntura tecnopolítica e econômica que opera a nível planetário. No primeiro volume da obra lançada em 2015, o subtítulo anuncia que a atenção do autor está voltada ao “Futuro do Trabalho”.

Logo na Introdução, Stiegler explora os limites de sua investigação através da

noção de autômato ligada a algoritmos computacionais sofisticados, como os de previsão de mercados, mas também aqueles capazes de simular os seres humanos, desempenhando tarefas como as de professor, babá, escritor, advogado, etc – e que há poucos anos (para não dizer ainda hoje) jamais passariam pela cabeça das pessoas como algo que pudesse vir a ser realidade. Ele cita alguns exemplos, como uma entrevista de Bill Gates e algumas reportagens e estudos conduzidos na França e na Europa, demonstrando especial preocupação com o potencial desemprego que o futuro reserva, ainda antes mesmo de 2030.

Uma nova época está surgindo e se consolidando a partir do capitalismo 24/7, e com ela uma nova estrutura. Essa estrutura é o próprio sistema reticular no qual consiste essa nova forma de capitalismo e através da qual se impõe um novo tipo de governabilidade, agora aperfeiçoada pelas mais avançadas técnicas psicossociais empregadas através de modelos algoritmos que se constituem a partir dos dados coletados pelo mesmo sistema. Entre o fim de uma época e a efetiva instauração de outra ocorre um *choque epocal*, momentos de desarranjos através dos quais o potencial de criação de novos mundos é restaurado, e a possibilidade de emergência de uma nova dimensão se apresenta. Importa compreender como a noção de disparação e sua ligação com o transindividuação opera não apenas no interior da obra de Simondon, mas no contexto da própria obra de Stiegler. O mesmo pode ser dito dos usos dos conceitos husserlianos, especialmente os de protensão e retenção. Para Stiegler, a significação é “*semiosis* enquanto engendramento de signos, significação e significância...”, é o transindividual que se torna possível pelo processo de transindividuação tecido entre sistemas psíquicos, sistemas técnicos e sistemas sociais – ou seja, entre individuações psíquicas, individuações técnicas e individuações coletivas.” (STIEGLER 2015, p. 128).

O sistema técnico digital atual, representado pelo capitalismo 24/7 que se instrumentaliza na governabilidade algorítmica, mina as possibilidades de significação ao eliminar o processo de disparação. Tal qual pensado por Simondon, o conceito de disparação nos remete à física ótica e à possibilidade de formar, na mente, imagens tridimensionais através dos elementos sensoriais captados pelas retinas. E, dentro de sua teoria do conhecimento, é pelo processo de disparação que tanto a significação quanto individuação são possíveis. Simondon introduz o conceito de disparação do seguinte modo em *L'Individu et sa genèse physico-biologique*:

Cada retina investiga uma imagem bi-dimensional; a imagem da esquerda e a imagem da esquerda estão dispartadas; elas representam o mundo visto de duas perspectivas diferentes [...]; alguns detalhes escondidos da imagem da esquerda são, ao contrário, revelados na imagem da direita,

e vice-versa [...]. Nenhuma terceira imagem seria possível que pudesse unificar essas duas imagens: elas são essencialmente disparatadas e não podem ser superimpostas dentro da axiomática da bidimensionalidade. Para trazer uma coerência que as incorpora, é necessário que elas se tornem a fundação de um mundo a partir de uma axiomática na qual a disparação se torna, precisamente, o índice de uma nova dimensão (SIMONDON, 1995, p.206)

A partir dessa perspectiva, Stiegler explora a relação com o termo *shuntée*, participio de *shunter* que por sua vez deriva do inglês *to shunt* e tem como significado de origem desviar – posteriormente estendido para incluir os objetos eletrônicos ao indicar, também, a ideia de curto-circuito. Assim, o autor indica que através dessa nova rede que emerge no capitalismo 24/7 pela estrutura da governabilidade algorítmica, as condições de disparação são desviadas, entram em curto-circuito, através dos mesmos algoritmos que as substituem. O objetivo, segundo Stiegler, seria o de “engendrar uma integração funcional entre indivíduos psíquicos e coletivos – o que é o mesmo que desintegrá-los” (STIEGLER, 2017, p.129). Significado e significação se perdem na emergência dessa nova ordem de magnitude que também é desencadeadora de uma desordem. Outros conceitos de Simondon são mobilizados aqui, os quais estão ligados ao processo de disparação. Por exemplo, a individuação acontece entre o *milieu* e o indivíduo através da disparação, quando entre esses dois polos se forma uma relação *transdutiva* que origina a descoberta de um novo princípio que estabelece um novo sistema. Assim “a disparação produz significação, e..., para colocar na linguagem de Aristóteles, o potencial passa a atualidade.” (STIEGLER, 2017, p.129).

Para Stiegler, o Leviatã eletrônico é um indivíduo técnico formado por esse sistema reticular, que se serve da desestabilização do processo de disparação que desintegra os indivíduos psíquicos e coletivos que também são seus escravos. Para manutenção da própria autonomia, o novo Leviatã (*Eletrônico*) promete apenas disfuncionalidade generalizada, mesmo que no horizonte dessa desintegração esteja também sua própria destruição. Há, portanto, a evidenciação da relação entre conhecimento e o transindividual, que é estabelecido no processo pelo qual os indivíduos psíquicos atribuem significado e significação e *transformam* a *informação* para além dela mesma. Contudo, a mecanologia de Simondon pensa ingenuamente que é possível conceber a informação de modo independente de seus suportes (*media*). De fato, de acordo com Stiegler, na teoria de Simondon, essa é uma condição necessária, uma suposição metafísica compartilhada com o cognitivismo e a cibernética. Assim, uma “ilusão é engendrada pelo fato de que a informação pode circular de suporte em suporte enquanto mantém sua estrutura...” Mas

a “informação que circula de suporte em suporte é mantida de modo metaestável. Ela varia de acordo com seus suportes, os quais podem suportá-la até quando não a destruírem completamente.” (STIEGLER, 2017, p.130). É nessa metaestabilidade que a informação se significa ao *transformar a informação* que forma agora o transindividual:

O transindividual é uma relação metaestável entre seus suportes, da qual o sistema nervoso dos indivíduos psíquicos são instâncias: os suportes do transindividual... são distribuídos entre os indivíduos psíquicos como retenções e protensões, e entre indivíduos coletivos como retenções secundárias metaestáveis por retenções terciárias. Assim, a transindividuação se constitui como conhecimento, o que não é simplesmente informação. O significado, a significação, constitui o transindividual: estabelece o transindividual ao significá-lo. A formação dessa dimensão comum é efetuada através da disparação que é um processo da transindividuação. (STIEGLER, 2017, p.131)

O processo de disparação é caracterizado aqui como aquele no qual são formados os circuitos de transindividuação, e como aquilo que possibilita através desses mesmos circuitos e de seus instrumentos, estruturas e arranjos decorrentes, a instauração de um “regime da verdade” - nos termos de Foucault. A transindividuação consiste na disparação produzida pela tridimensionalidade, mas no caso da governabilidade algorítmica esse processo encontra-se dissolvido de maneira tal que deforma tanto a individuação psíquica quanto coletiva, achatando-as em bidimensionalidade e reduzindo as pessoas a seus perfis. Esses perfis bidimensionais equivalem os seres humanos à “Ciclope que são chamados Ninguém”. A questão toda se resume ao fato de que “as redes sociais se baseiam na autoprodução de rastros, no efeito de rede e em computação de alta performance aplicada ao ‘big data’, e com a formação de multidões artificiais ... o atual estágio de gramatização está conduzindo os indivíduos pelo mundo, gramatizando seu próprio comportamento ao interagir com sistemas de computadores operando em tempo real” (STIEGLER, 2017, p. 138).

3 . Performatividade automática e a consciência do espaço-tempo

Uma *performatividade automática* é produzida pelo sistema na qual um incitamento de protensões opera de maneira remota, levando a curto-circuitos na produção coletiva de transindividuação, e que domina toda forma de *noesis* na medida em que as protensões são continuamente atualizadas e redefinidas numa velocidade que, como a do cabo de transmissão de fibra ótica, é muito superior à capacidade do cérebro

humano de realizar sinapses. Isso interfere na capacidade de desejar, sonhar, mas também de refletir, de decidir, dialogar, e de fazê-lo em conjunto, isto é, coletivamente.

Investigando mais a fundo as categorias de Stiegler, no vocabulário disponível na página web da Ars Industrialis¹¹, encontramos sob o vocábulo ‘Atenção, retenção e protensão’ uma explicação da relação entre essas três instâncias do tempo que formam ao mesmo tempo uma ordem cronológica, lógica e fenomenológica: retenção do passado, atenção ao presente e protensão do porvir. Essa interpretação reintroduz os conceitos husserlianos da consciência do tempo, segundo a qual cada experiência temporal consiste em três momentos: o agora, a retenção e a protensão.

Aqui, a atenção está definida como a “modalidade da consciência por excelência”, que acontece “entre as retenções (a memória) e as protensões (o projeto, a expectativa, o desejo)”. Ela possui ao mesmo tempo um caráter psíquico e um caráter social, que se manifesta na prática do cuidar, do ‘prestar atenção’. Assim, ela é “a faculdade psíquica de se concentrar num objeto, de se dar a esse objeto; é também a faculdade social de cuidar desse objeto”. Importa pensar nas técnicas de captura, canalização e treinamento da atenção, que podem levar ao seu esgotamento, à sua deformação ou destruição. No capitalismo de 24/7 e na governança algorítmica que são as duas faces desse Leviatã eletrônico, a indústria de dados que alimenta essa estrutura teria na exploração da atenção dos indivíduos sua forma primária de extração de matéria-prima. Se esse é o caso, como estariam comprometidas as formações psíquicas da memória?

O conceito de retenção, e suas extensões *retenção primária* e *retenção secundária*, são tomados diretamente da fenomenologia de Husserl. De um modo geral, as retenções são aquilo que a consciência captura e que, de acordo com Husserl, podem ser vivenciadas no presente na forma do ‘ter-sido’; ainda, elas são parte inseparável da consciência perceptiva, um passado que ainda está lá e que se reduz e se modifica na medida em que novos instâncias do agora são experienciadas e novas retenções geradas. Nesse sentido, a retenção primária seria aquilo que a consciência retém no fluxo perceptivo do passar agora, daquilo que ‘decorre’ no tempo imediato vivenciado, por exemplo, a permanência sentida

11 A Ars Industrialis se apresenta como uma *associação internacional por uma política industrial das tecnologias do espírito*. Ela foi criada em junho de 2005 por Stiegler e o motivo para constituí-la deriva de uma interpretação própria do filósofo francês, segundo a qual a *vida do espírito* em nosso tempo “foi inteiramente submetida aos imperativos econômicos, e aos imperativos das indústrias culturais e das indústrias da informática e telecomunicações”, um setor que ele define como o das *tecnologias da mente*. Stiegler introduz uma crítica à exploração massiva dos comportamentos e desejos pelas tecnologias de controle e propõe em contrapartida uma ecologia industrial da mente. Mais informações em: <https://arsindustrialis.org/lassociation>

da nota recém soada de uma melodia. Por sua vez, as retenções secundárias são retenções primárias que se tornaram memórias e já não pertencem mais ao fluxo da consciência presente, mas são parte de uma seleção organizada a partir das retenções primárias. Ainda, a noção de retenção terciária é própria da filosofia de Bernard Stiegler e procura descrever um processo característico da espécie humana que são as *sedimentações hipomnésicas*, isto é, reservas de memória geracional materializadas e espacializadas enquanto artefatos que viabilizam processos de individuação psicotécnica.

Por fim, a protensão é o presente sentido enquanto expectativa do porvir: ao ouvirmos uma melodia, sentimos a presença da nota que virá a seguir antes mesmo que ela tenha soado. Mas esse *sentir a presença do porvir* não deve ser entendido como projetar e adivinhar, interferir ou engendrar um futuro distante, e daí surge o paradoxo dos tempos atuais, de acordo com Stiegler: o capitalismo contemporâneo de tipo financeiro funda-se na organização de protensões, na medida em que é gerenciador do futuro através de *crédito*. E mais, acompanhado de uma economia capitalista, e de um modelo de tomada de decisões fundado em algoritmos e inteligências artificiais, um sistema do tipo é incapaz de prover as bases necessárias nas quais um futuro possa ser vislumbrado, pois o futuro mesmo, não apenas as protensões, está sendo negociado antecipadamente, de modo tal que sempre chegamos tarde demais.

As noções de *autômato*, *automático* e *autonomia* parecem de algum modo interligadas. Isso aparece quer no modo como se dirige ao seu Leviatã no capítulo cinco, e também no objeto de análise que percorre toda obra e se apresenta de diversas maneiras, como *big data*, como *inteligência artificial*, como *algoritmos computacionais de alta performance*, etc. Essa multiplicidade de termos, e inexistência de categorias para lidar com o objeto e seus desdobramentos evidencia a novidade do atual estado de coisas.

4 . Aspectos factuais e jurídicos do Leviatã

No capítulo ‘O Leviatã Eletrônico de fato e de Direito’, encontramos essa noção de análise computacional tal qual explorada na relação com o mundo das finanças, e o comentário do Alan Greenspan, retomadas agora na relação com a produção e reprodução automática de comportamentos. Estamos posicionados em um momento de tensão de possibilidades, em que emerge uma estranheza do que exatamente significa “ser humano”. Como se existisse um nosso “dublê digital”, ao mesmo tempo próximo e desconhecido de nós, uma vez que “a indústria dos dados, como produção e exploração automatizada de rastros, nos desposui da possibilidade de interpretar nossas retenções e protensões – tanto psiquicamente quanto coletivamente. (STIEGLER, 2015, p. 441). O

novo sistema e sua estrutura de fato se apresenta como “um indivíduo técnico gigante, um Leviatã digital exercendo seus poderes sobre toda a terra através *de sua habilidade de ultrapassar e dominar continuamente...* O Leviatã contemporâneo é global, e é resultado da rastreabilidade reticular e interativa do capitalismo 24/7...”(STIEGLER, 2015, p. 441). Trata-se de uma rastreabilidade que opera ultrapassando e dominando as protensões que produzem a consciência, substituindo-as por protensões pré-fabricadas – e, agora, moldadas e personalizadas, individualizadas nos mínimos detalhes. Aqui está constituído o ponto de ruptura radical e sem precedentes com a teoria de Husserl sobre a consciência do tempo, para Stiegler.

Na sua interpretação, ainda, a atividade temporal de qualquer consciência noética “é constituída de retenções primárias que a consciência seleciona... no momento em que a experiência ocorre, seleções essas feitas com base nas retenções secundárias que essa consciência contém” (STIGLER, 2015, p. 139). Ou seja, as retenções secundárias de Husserl, e as retenções terciárias de Stiegler funcionam como critério de seleção para essas seleções. Em outras palavras, é através das reservas de memória coletiva geracional, e reserva de memória psíquica individual, que um critério de seleção de novas retenções acontece. E essa seleção, por sua vez, gera retenções primárias que são portadoras de experiências vividas e se formam pelo acúmulo de tempo passado, tornando-se elas também retenções secundárias – *memórias*. Existem para Stiegler, além disso, as protensões primárias e terciárias que são geradas a partir da relação entre as retenções primárias ou secundárias (STIGLER, 2015, p. 139). Desde 1993, um novo sistema técnico global foi implementado. Ele se baseia “na retenção digital terciária e constitui a infraestrutura de uma sociedade por vir”, esse porvir se caracteriza por essa economia de dados que ao mesmo tempo é cria e criadora do sistema enquanto infraestrutura e se anuncia como destino inevitável dessa sociedade.

Se assim estão as coisas no que diz respeito aos aspectos factuais do Leviatã, o que dizer de seus aspectos jurídicos? Stiegler apresenta um intercâmbio entre o reestabelecimento de um genuíno processo de transindividuação através das retenções terciárias digitais reticuladas, e o estabelecimento de uma era digital da individuação psíquica e coletiva que reflita ao mesmo tempo a hermenêutica do improvável e da singularidade. Nesse sentido, é necessário que sejam “construídos e implementados sistemas dedicados à interpretação individual e coletiva de rastros”(STIEGLER, 2015, p.141). A questão acerca da lei engendrada pela automação, para Stiegler, surge primariamente como um problema sobre a legislação trabalhista, i.e. sobre o direito *do* trabalho; mas, também, como um problema acerca do direito *ao* trabalho. O processo de automação que destrói as bases do processo de disparação e interfere diretamente na formação da memória e das formas de

representação do tempo, também põe em funcionamento um processo de destruição de empregos em massa. Assim, é necessário que haja uma clara distinção entre as dimensões distintas da lei, do direito e do trabalho, todas elas entendidas sob a perspectiva de uma organologia¹² da jurisprudência.

Temos uma relação na qual “os sistemas sociais são eles próprios mais ou menos ajustados e desajustados ao sistema técnico” (STIEGLER, 2015, 145). Mas, como podemos ter sistemas sociais que se formam em uma sociedade a caminho da própria ruína? Se a liquidação da disparação pela automação e computação dissolve o processo de individuação e transindividuação, caracterizado pela criação e desenvolvimento de novas dimensões, significados e significações que ocorre através de interações coletivas e psíquicas, e que formam o que chamamos de mundo, é possível que ainda existam sociedades? Se essa governabilidade algorítmica cindida ao capitalismo experimentado contemporaneamente desintegra “os processos de individuação psíquica e coletiva”, significa que também eliminam o improvável e o incalculável? E ainda, é verdade que “o fazem numa escala planetária”?

Para escapar ao destino pré-fabricado dos algoritmos é necessário reintroduzir os processos de disparação, especialmente no que concerne a individuação política, que “é regulada por uma legislação fundada no direito e no dever de *interpretar* a lei de tal maneira que venham a formas o fundo preindividual carregado de potenciais que é, fundamentalmente, jurisprudência”. Essa jurisprudência hermenêutica é possível na medida em que o texto, enquanto retenção terciária que ele é, pode ser lido e interpretado de diversas maneiras pelos diferentes indivíduos que se constituem politicamente, coletivamente. Para Stiegler, numa república, as condições de abertura a diferentes interpretações (que as pessoas aprendam a ler, e interpretar textos, por exemplo) pode promover a disparação de modo legítimo, legal e publicamente organizado a partir de processos de decisões tomadas a partir da crítica de oposições. Segundo ele, foi assim que ao longo de toda a história ocidental os mais diversos regimes da verdade foram instaurados, por sua vez impulsionados por tecnologias políticas (é isso que Stiegler chama

12 Este termo é derivado do grego “organon”: ferramenta, dispositivo. “Organologia geral” é um método de análise conjunta da história e do futuro dos órgãos fisiológicos, órgãos artificiais e organizações sociais. Descreve uma relação transdutiva entre três tipos de “órgãos”: fisiológicos, técnicos e sociais. A relação é transdutiva na medida em que a variação de um termo de um tipo sempre envolve a variação dos termos dos outros dois tipos. Um órgão fisiológico – incluindo o cérebro – não evolui independentemente de órgãos técnicos e sociais. O aparelho psíquico não é redutível ao cérebro, e pressupõe órgãos técnicos, artefatos que sustentam a simbolização e dos quais a linguagem é um caso.

de organologia) que são elas próprias o motor da história no sentido em que se “constitui, como o princípio dinâmico dessas individuações, visto que sempre pressupõem uma mudança de fase” (STIEGLER, 2015, p. 146). Nas sociedades capitalistas contemporâneas, nas quais vive o novo Leviatã da governabilidade algorítmica que “delega processos de tomada de decisão a autômatos”, deve ser encontrado um modo para a *desautomação*.

Como condições ou modos que possibilitariam esse novo estado metaestável aparecem: a *desautomação* enquanto crítica, possível apenas através de um *lazer* ou *ócio* das intermitências, através da qual, unicamente, as consistências são tornadas possíveis; e uma *mudança de fase* da *web semântica* para a *web hermenêutica*, sendo a primeira definida como a completa exteriorização de automatismos, nas quais os artefatos que constituem a web são usados para privar os que se conformam” à sua estrutura da possibilidade de *desautomação*. Uma web hermenêutica, por sua vez, será *desautomatizável* e fundada a partir de: uma nova concepção de redes sociais, uma linguagem de anotação padronizada e comunidades hermenêuticas que devem surgir dos vários domínios do conhecimento¹³.

A transindividuação acontece apenas através de um processo diversificado e diacrônico de metaestabilização, “dos quais emergem alívios idiomáticos”, que se constituem como pontos de convergência, ou uma nova dimensão, um potencial de mundo que pode vir a se atualizar. Portanto, é através da “tensão entre o local e o desterritorializado que consistências são constituídas, isto é, o plano tridimensional no qual o local pode superar a si mesmo, projetar a si mesmo para além de seu automatismo e se *desautomatizar* a partir de si mesmo como outro (e num outro)”. (STIEGLER, 2017, p. 152). Acolher as tensões e incorporá-las em uma nova dimensão é o caminho do *comum*, que é também o caminho do *direito*, da lei, da jurisprudência, e de toda forma de organização jurídica social.

As condições para uma jurisprudência hermenêutica no atual estado de coisas surgem a partir de uma perspectiva organológica, em que um novo tipo de retenção terciária¹⁴ (digital [*numérique*]) é criada para substituir a atual. Stiegler aposta na mudança dos protocolos e estrutura mesma da rede mundial de computadores, isto é, os cabos de conexão ultramarinos, os BackBones, os protocolos de comunicação entre as máquinas, servidores, etc. Ele acredita que é necessário reescrever essa *retenção terciária digital* de modo a garantir a “*desautomação* coletiva que reconstitui o processo de *disparação*”. O comum precisa da diversidade, das diferenças, da *não coincidência*: é através das tensões

13 Cabe notar que essa proposta de um ‘levantamento organológico’ como coloca Stiegler, é um projeto que o autor francês restringe à Europa, ou ao menos, diz que “deve ser implementado pela Europa”. (STIEGLER, 2015, p. 148)

14 Como o caso do texto escrito em papel, que circulou primeiro em pergaminhos e revolucionou o mundo a partir da prensa.

entre polaridades opostas que novos mundos são gerados, “que o processo de individuação ocorre pois nos obriga a encarar uns aos outros”, e assim, “inscreve a disparação no coração do simbólico, que constitui ele próprio o transindividual” (STIEGLER, 2015, 154). É essa capacidade de geração coletiva de significação simbólica que a governabilidade algorítmica e a computação de alta performance desintegram completamente porque interferem de maneira contínua e incidente nas formações sensoriais e percepção da consciência do espaço-tempo.

5. Conclusão

Diante da atual conjuntura que integra aspectos tecnológicos, políticos e econômicos no que tange a exploração de rastros individuais e coletivos, a pesquisa de Bernard Stiegler aponta para uma necessária suspensão da certeza de conhecimento. Uma vez que o novo indivíduo técnico digital, a que ele se refere como Leviatã eletrônico, opera desintegrando as capacidades psíquicas de organização da memória e formação espacial elementar, numa escala global. O modo de exploração da memória e desintegração da consciência do espaço-tempo ocorre pela mesma reticulação tecnológica, que se constitui propriamente como nova fase de exploração capitalista através de novos instrumentos de governança. A própria memória, bem como a capacidade de criação de significação a nível individual e coletivo, se apresentam como novo terreno para multiplicação de capital e controle e disciplina social. A fim de promover uma possibilidade de superação, Stiegler sugere modos de desautomatizar os comportamentos e recuperar as próprias estruturas da reticulação global para o comum.

Referências

BERARDI, Franco. **Neuromagma: lavoro cognitivo e infoproduzione**. Roma: Castelvecchi, 1995.

COMBES, M. **Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual**. Cambridge: MIT, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004

HARAWAY, Donna. **Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature**. Londre, Routledge, 1990.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973

HUSSERL, E. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

MORAN, D.; COHEN, J. **The Husserl Dictionary**. Continuum Philosophy Dictionaries. Nova Iorque: Bloomsbury, 2012.

MUJICA, Alejandro L., CROWELL, CHARLES, R., VILLANO, Michael A., UDDIN, Khutb. "ADDICTION BY DESIGN: Some Dimensions and Challenges of Excessive Social Media Use" in **Medical Research Archives** , vol. 10, issue 2 from European Society of Medicine February 2022.

SIMONDON, G. **Do modo de existência dos objetos técnicos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

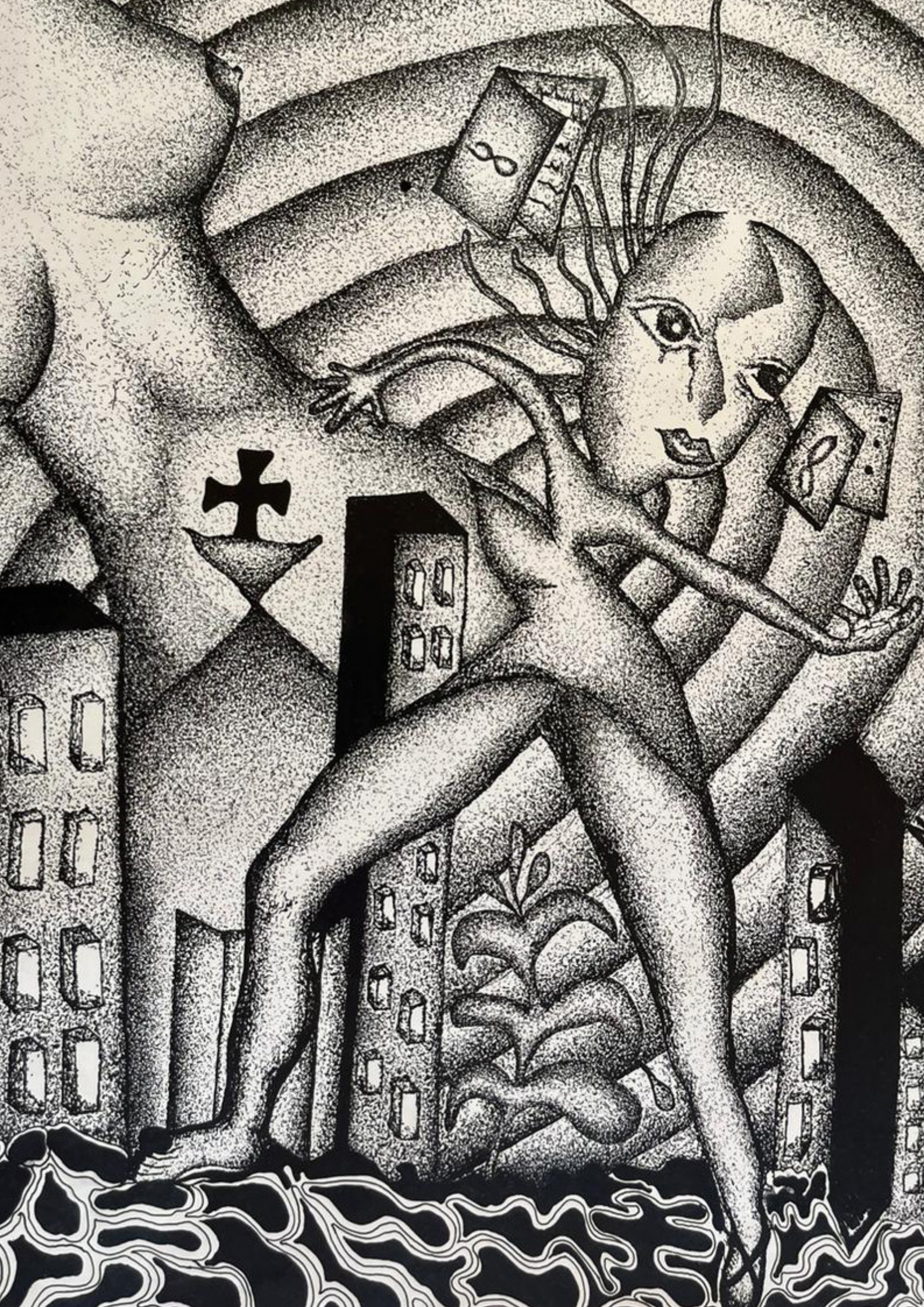
_____. "Psychosociologie de la technicité". En **Sur la technique**. Paris: PUF, 2014, p. 27-130.

STIEGLER, B. **La société automatique**. Librairie Arthème Fayard, 2015.

WIENER, N. **Cybernetics or Control and Communication in the animal and the Machine**. Reedição da segunda edição com capítulos suplementares de 1961. Cambridge: MIT PRESS, 2019, 1961e 1948.

ZUBOFF, S. Big Other: Surveillance Capitalism and the Prospects of an Information Civilization. **Journal of Information Technology**, Londres, n. 30, p. 75 – 89, 2015.

_____. **A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder**. Trad.: George Schlesinger. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.



REALISMO DE ENTIDADES, TEORIZAÇÃO E EXPERIMENTAÇÃO: UMA RESENHA DE *REPRESENTAR E INTERVIR* DE IAN HACKING

Gabriel Chiarotti Sardi¹

HACKING, Ian. *Representar e Intervir: tópicos introdutórios de filosofia da ciência natural*. Tradução de Pedro Rocha de Oliveira. 406 páginas. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. ISBN: 978-85-7511-236-6.

Considerações iniciais

A obra *Representar e Intervir* de Ian Hacking² é um marco da filosofia da ciência, sobretudo no que tange ao desenvolvimento do debate do *realismo científico*, isto é, sobre a natureza última do conhecimento científico (se ele versa sobre a realidade objetiva ou não) e sobre a existência ontológica real das entidades inobserváveis (elementos teóricos não passíveis de observação empírica direta, mas previsíveis e necessários às teorias científicas).

A publicação original do texto ocorreu no ano de 1983, quando a discussão sobre o realismo estava atingindo seu ápice. A intenção do autor, como ele mesmo atesta, foi a de elaborar uma apostila a ser utilizada em seu curso de filosofia da ciência ministrado na Universidade de Stanford, todavia, Hacking nos brindou com uma proposta inovadora no interior do debate: seu particular *realismo de entidades*.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre e licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Membro do Laboratório de Pesquisa Interdisciplinar em Epistemohistória das Culturas Científicas (LPIECC). Bolsista CAPES. gabrielchi@hotmail.com

² Ian Hacking foi um importante filósofo da ciência de origem canadense. Lecionou por muitos anos em diversas instituições de renome, tais como a Universidade de Stanford e a Universidade de Toronto. Sua produção filosófica influenciou diversas gerações de autores em diversos debates da Filosofia da Ciência – com especial destaque à discussão acerca do realismo de entidades. Hacking veio a falecer em maio de 2023 aos 87 anos de idade. A presente resenha busca servir também como uma homenagem ao legado intelectual desse importante pensador.

A obra, como um todo, merece ser lida por ser um interessante e profícuo material introdutório a vários conceitos e discussões da filosofia da ciência, porém, seu valor maior reside na exposição e defesa da paradoxal postura de Hacking: ser um antirrealista de teorias, mas um realista de entidades. Como será exposto ao decorrer da presente resenha, o realismo de entidades do filósofo pode ser interpretado também como uma curiosa postura antirrealista a nível macroteórico.

Um outro ponto fundamental que deve ficar claro ao leitor é a ênfase que o autor deposita nos experimentos científicos. Até a publicação original do texto, era extremamente usual que os filósofos da ciência, quando discorriam sobre o valor do conhecimento e empreendimento científico, versassem exclusivamente sobre as teorias e não sobre os experimentos, relegando a estes um segundo plano. Hacking surge com a inovadora postura de pensar os experimentos em pé de igualdade (quando não com primazia) com as teorias.

Essa edição apresentada ao público brasileiro pela Editora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro conta ainda com dois preciosos presentes ao leitor. O primeiro é um estudo introdutório realizado pelo prof. Dr. André Luis de Oliveira Mendonça, em que situa a produção intelectual de Hacking como uma ponte entre a tradição filosófica analítica e a pós-modernidade, evidenciando as influências do filósofo e os desdobramentos que sua obra teve. O segundo presente é uma introdução à edição brasileira escrita pelo próprio Ian Hacking, na qual o filósofo esclarece as motivações que o levaram a escrever a obra na década de 1980 e reexamina algumas das posições defendidas na obra e, sobretudo, rebate críticas oriundas de interpretações equivocadas de seus argumentos³.

Hacking advoga a tese, como ficará claro adiante, de que a ciência opera de duas formas no mundo: representando através da teorização e intervindo através da experimentação. Portanto, a obra, após a introdução da versão original, é dividida em dois momentos distintos: o primeiro (A) tratando da representação e o segundo (B) versando sobre a intervenção. Como o foco do autor se centra na parte (B), é nela que a argumentação é mais profundamente desenvolvida.

³ Não nos deteremos sobre os detalhes contidos no estudo introdutório e na introdução, pois tais pontos serão devidamente apresentados na medida em que discorreremos sobre os capítulos originais, evitando, deste modo, repetições desnecessárias.

Introdução

Apresentação do problema da crise da racionalidade na filosofia da ciência remontando à Carnap, Popper e Kuhn. Em suma, o autor explica que após esses autores houve um abandono da questão da racionalidade e foco da literatura centrou-se na questão do realismo científico.

PARTE A - REPRESENTAR

Cap. 1 – O que é o Realismo Científico?

Exposição geral dos movimentos realista e antirrealista. Distinção entre realismo de teorias e realismo de entidades, e entre realismo particular e realismo geral.

- i) Realismo de teorias: teorias podem ser falsas (F) ou verdadeiras (V) (ou aproximadamente V);
- ii) Realismo de entidades: teorias não precisam ser V ou F, mas as entidades são passíveis de crença a partir do momento em que as usamos para descobrir algo novo ou podemos manipulá-las;
- iii) Realismo particular: ceticismo específico sobre algum ponto da teoria, fenômeno ou entidade, sem considerá-la F;
- iv) Realismo geral: crença metafísica de que a ciência explica o mundo e caminha para a verdade.

A ciência representa (teoriza) e intervém (experimenta). A ciência representa para intervir e intervém para representar.

Cap. 2 – Construir e Causar:

Podemos distinguir dois tipos de realistas de entidades:

- 1) Materialistas: creem na realidade das entidades desde que possam ser utilizadas em “construções”. Por exemplo, vide o “elétron”: ele é parte constituinte do átomo, que constitui a molécula, que constitui o diamante. Em suma: as entidades devem possuir atributos físicos/materiais para serem reais;
- 2) Causalistas: recusam a necessidade de atributos físicos e centram-se na capacidade de a entidade inobservável exprimir efeitos causais. Assim, entidades sociais, por exemplo, podem ser dotadas de realidade e algumas leis da física não passam de generalizações de regularidades.

Cap. 3 – O positivismo

Os positivistas perpassam toda a história da filosofia, desde Hume, sob alguma forma ou nomenclatura diferente. Hacking identifica seis instintos positivistas:

- 1) Ênfase na verificação (ou alguma variante, como o “falsificacionismo”);
- 2) Pró-observação;
- 3) Anticausação;
- 4) Desprezo por explicações;
- 5) Antientidades teóricas (ou inobserváveis);
- 6) Antimetafísicos.

Para o autor, van Fraassen compartilha todos os sintomas. Sua filosofia é positivista por excelência.

Cap. 4 – Pragmatismo

Exposição geral do pragmatismo de Peirce, James e Dewey. Pragmatismo de Peirce: ênfase no processo investigativo. O *real* está no final, mas não é absoluto. Pragmatismo de James e Dewey: o real é artifício útil da linguagem.

Cap. 5 – Incomensurabilidade

A incomensurabilidade é um problema para o realista de teorias e para o realista de entidades. Existem três tipos de incomensurabilidade:

- 1) Incomensurabilidade de tópico: duas teorias, que em tese (segundo Nagel) seriam sucessoras diretas, não se debruçam sobre os mesmos tópicos exatamente. Vide oxigênio vs. flogisto;
- 2) Incomensurabilidade de dissociação: teorias antigas podem ter sido desenvolvidas em outro estilo de raciocínio não mais acessível a nós. A compreensão exata da teoria, tal como pensada no passado, é impossível;
- 3) Incomensurabilidade de significado: afirma que o significado de entidades teóricas é diverso a depender da teoria, pois são redes teóricas distintas e o significado de tais entidades está atrelado ao arranjo da rede.

Existem várias objeções à (3), pois de acordo com o que a incomensurabilidade de significado afirma não seria possível comparar teorias quando fazemos um experimento crucial para testar e decidir entre elas, por exemplo.

Cap. 6 – Referência

Putnam desenvolveu uma teoria da referência para lidar com a incomensurabilidade de significado e salvar o realismo. Sua teoria estabelece que o significado repousa sobre um conjunto de estereótipos e a extensão do objeto, se afastando da visão fregeana de significados. Dessa forma, mesmo que a rede conceitual seja alterada, é possível falar da mesma entidade. Por exemplo: o elétron. Todavia, a proposta de Putnam falha quando abordamos casos como os ácidos ou mésons, pois o conjunto de estereótipos não é compartilhado.

Cap. 7 – Realismo Interno

Hacking expõe o realismo interno de Putnam (e de Kant e Kuhn). Putnam possui um nominalismo transcendental. As coisas existem no mundo (são reais), mas só as cap-

tamos através de arranjos mentais que possuímos e que estamos vinculados. Esses arranjos são reais, mas não são absolutos (e não podemos nos desvencilhar deles).

Cap. 8 – Um substituto para a verdade

Apresenta-se a proposta de Lakatos sobre o desenvolvimento do conhecimento e se mostra as limitações de tal proposta. Lakatos desenvolve a noção de programa de pesquisas e toma o pressuposto de que são auto corrigíveis e abandonados quando aparece um programa melhor (que lida melhor com a anomalia).

Cap. 9 – Pausa: reais e representações

Hacking altera a visão antropológica-filosófica do homem, transformando-o no ser que “representa”. A representação para Hacking deve ser algo público e não puramente mental, como para Kant. A representação vem antes da realidade, antes do mundo, antes das aparências.

Representamos aquilo que consideramos real, que advém do mundo e, através das representações, desenvolvemos as noções de aparências – que guiam as representações posteriores etc.

Teorias científicas são representações. Se houvesse somente um modo de representar cientificamente, não existiria o problema do realismo científico. Existem várias possíveis representações científicas da realidade. Tentamos responder – metafisicamente – qual é a melhor representação (e tentamos desenvolver critérios de avaliação justificados). Tais critérios de avaliação da relação entre representação/realidade se centram no âmbito teórico das teorias e ignoram o âmbito da intervenção (experimentação).

A intervenção possui atributos causais em nossa noção de realidade – e por isso deve ser considerada.

PARTE B – INTERVIR

Cap. 10 – Experimento

A visão de que todo experimento é precedido de uma teoria é falsa. Os experimen-

tos não necessitam, obrigatoriamente, de uma teoria para serem interpretados ou executados. É necessário, obviamente, que o experimentador possua alguma noção, ideias etc., mas isso não precisa ser, necessariamente, um corpo teórico robusto e consolidado. (Não existe observação *crua*, mas não é necessária uma teoria precedente).

Há episódios em que os experimentos dão origem às teorias. Outros em que os experimentos vão ao encontro, de forma independente, de teorias à parte e se complementam. Da mesma forma há episódios em que as teorias morrem por falta de experimentos ou ainda em que os experimentos são esquecidos.

Experimentos podem ser estímulos à teorização ou, ainda, parte de invenções que colaboram com o desenvolvimento científico geral. Os experimentos estão no centro do empreendimento científico tanto quanto as teorias.

Cap. 11 – Observação

Muitos filósofos argumentaram que toda observação é carregada de teoria, mas há duas interpretações a respeito disso:

- i) Há um corpo teórico científico guiando a observação;
- ii) Temos crenças, linguagens etc. que nos guiam naturalmente.

Em (i) podemos argumentar evidenciando os casos de observação pré-teórica e também os casos em que observações foram constatadas, mas que só fizeram sentido no interior de uma teoria rival ou futura. Em (ii) nós não devemos nos importar, pois não interfere em nossos propósitos.

O conceito de observação é complexo, pois essa noção é mutável. Muitas vezes algo só é observável através de instrumentos (e da boa habilidade do observador), mas é considerado como observação direta.

Algumas entidades observadas estão massivamente carregadas de teoria. São (legitimamente, puramente ou diretamente) observáveis nesse caso? Talvez. Mas devemos distinguir as entidades que mesmo no interior de um corpo teórico denso, podem ser “observadas” para além da própria teoria.

Cap. 12 – Microscópios

Hacking faz uma breve história dos microscópios e problematiza a possibilidade de vermos efetivamente uma entidade real através deles. Muitos autores levantaram objeções dizendo que o que vemos só faz sentido à luz de uma teoria (o que, em parte, é verdade, mas não sempre e totalmente). Outros argumentaram que o que aparece no microscópio é um efeito do aparelho. Algumas objeções podem ser levantadas ao argumento da irreabilidade:

- i) Coincidência e explicação: se a mesma entidade pôde ser observada através de dois microscópios distintos (que empregam tecnologias dependentes de sistemas físicos diferentes), a melhor explicação é a realidade;
- ii) Rede: existe uma forma de assegurar que o que vemos não é criado pelo aparelho. Os cientistas desenham redes e as diminuem pelo computador até ficarem minúsculas, em seguida criam chapas que são colocadas no microscópio e conseguem vê-las novamente.

Posição do realismo: devemos considerar a realidade do microscópio (e suas entidades), pois podemos intervir com eles, como, por exemplo, realizando técnicas de micro injeção etc.

Cap. 13 – Especulação, cálculo, modelos e aproximações

Hacking defende que não existe uma prática única e monolítica de observação. O autor defende que poderíamos, em vez de aplicar somente a visão ingênua e hipotética-dedutiva da observação, pensar as categorias de especulação e cálculo.

Por especulação pensemos uma representação, ou seja, uma reestruturação de ideias, que venha a nos oferecer um pouco de entendimento qualitativo de algum objeto ou fenômeno. Após a especulação, o cientista parte para o que Kuhn chamaria de articulação. Articular uma teoria é tentar fazer com que ela se relacione mais com o mundo real. Existem dois tipos de articulação: teórica e experimental.

Podemos chamar a especulação teórica de *cálculos*, que são alterações matemáticas

da especulação visando adequá-la melhor ao mundo. A articulação experimental busca testar empiricamente a especulação. É o cálculo que constrói a estrutura do modelo hipotético-dedutivo e abre caminho para a experimentação.

Além de especulação, cálculo e experimento, existe a construção de *modelos*. Os modelos buscam simplificar as estruturas matemáticas da teoria e escolhe aspectos do fenômeno buscando relacioná-los. As relações entre modelos, teorias e fenômenos são diversas. Na maior parte das vezes não há um isomorfismo – aproximações exatas – entre as categorias. Geralmente acabamos com uma generalização.

O realista diria que a aproximação/modelo é aproximadamente verdadeira. Todavia, se buscamos uma unidade na ciência para obter o conceito de *verdade*, temos o seguinte problema: muitos modelos funcionam (e poderiam ser considerados aproximadamente verdadeiros), mas são incompatíveis entre si. E pior: em algumas teorias gerais são empregados modelos mutualmente incompatíveis entre si.

Os modelos não são dedutíveis das teorias, mas sim construções.

Cap. 14 – A criação de fenômenos

Hacking chama a atenção para uma coisa muito interessante: a maior parte dos fenômenos das ciências físicas (exceto os naturais, como planetas, marés etc.) são *criados* dentro dos laboratórios, isto é, os cientistas desenvolvem as condições necessárias para que eles ocorram (condições essas raramente factíveis naturalmente na natureza), permitindo, dessa forma, testar teorias, desenvolver teorias etc. “Experimentar é criar, produzir, refinar e estabilizar fenômenos” (HACKING, p. 330).

A tarefa de criação (experimentação) requer prática, experiência, conhecimento e domínio do instrumento utilizado. Por isso é fantasioso crer na “tautologia” de que todos os experimentos devem ser “reproduzíveis”. Na verdade, raros são os casos em que alguém discorda de uma bateria de experimentos e busca reproduzi-los para testar (tirar à prova).

A ciência, como desenvolvimento e aprimoração, clama por novos experimentos e não por infundáveis repetições.

Cap. 15 – Medição

Hacking discorre sobre o papel das medições na ciência. A medição passou a ter considerável importância a partir do século XIX nas ciências físicas. Antes possuía sim certa importância, mas houve uma guinada considerável nesse período, dando muita relevância às mensurações.

A medição funciona, no interior de um experimento, não exclusivamente para testar a teoria, mas sim para articular detalhes já conhecidos no interior da ciência.

Cap. 16 – Tópicos baconianos

Bacon, segundo Hacking, não deve ser tachado de indutivista. Bacon se mostrava contrário tanto ao teórico puro (escolástico dedutivista), quanto ao experimentador ingênuo (empirista indutivo-enumerativo).

Bacon pregava, de fato, o uso da indução (embora provavelmente não se opusesse à ciência atual, caso estivesse vivo), mas apoiada também pela teoria e experimentação, isto é, fazer a natureza se dobrar e revelar suas constantes aproximadas.

Experimentos cruciais são, no linguajar corrente, experimentos que põe a prova duas teorias contraditórias. Bacon advogava em favor desses experimentos, mas não de forma definitiva, pois sempre podemos criar hipóteses auxiliares.

Sempre um experimento errado tem muito a ensinar, tanto ao teórico, quanto ao observador. A ciência (madura) é uma atividade de colaboração entre o teórico e o experimentador autônomos.

Cap. 17 – Experimentação e Realismo Científico

Finalizando o livro, Hacking apresenta finalmente o argumento experimental para o realismo científico. Se o realismo de teorias pressupõe uma série de valores, o realismo de entidades não incorre nessa necessidade, pois se atém ao *uso* de entidades e não na objetivação da verdade pelas teorias. A *manipulação* de uma entidade é o comprometimento com sua existência.

Não é necessário que os experimentadores compartilhem de uma “teoria” única

em comum, na verdade, o que há é uma doutrina comum e o uso de uma entidade para criar fenômenos independe da teoria, pois a teoria pode ser modificada.

A realidade não é constituída pela manipulação humana, portanto podem existir inúmeras entidades inobserváveis e não manipuláveis, mas a capacidade de fazer algo com uma já é a razão para crer em sua existência.

Sobre a existência de entidades inobserváveis inferidas, mas não manipuláveis, a melhor forma de crer é compreendendo seus poderes causais, como, por exemplo, através da medição.

A engenharia é a melhor prova para o realismo de entidades, e não a teorização.

Sobre entidades ocultas, como um buraco negro (na época), Hacking mantém suspeitas e acredita que podem ser reformuladas. Entidades que são inobserváveis por muito tempo tendem a desaparecer.