

Novos ensaios sobre filosofia francesa contemporânea

Pablo Enrique Abraham Zunino
(Organizador)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Novos ensaios sobre filosofia francesa contemporânea

Conselho Editorial

Thana Mara de Souza

Igor Silva Alves

André Constantino Yazbek

Cristiano Perius

Luciano Donizetti da Silva

Novos ensaios sobre filosofia francesa contemporânea

Pablo Enrique Abraham Zunino
Organizador



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

N945

Novos ensaios sobre filosofia francesa contemporânea
/ organizador, Pablo Enrique Abraham Zunino. 1. ed.
(ebook) – Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2025.
174 p. (Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia
da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-228-4

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.210>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 190

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.

O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação

***E la nave va: memórias do trabalho coletivo* 11**

Passado, memória e museu: os limites da liberdade e o *fim* da filosofia..... 17

Luciano Donizetti da Silva

Sartre, a moral e a violência: vários métodos e o mesmo objeto 41

Paulo Willame Araújo de Lima

Do impulso vital à humanidade: energia, técnica e máquina na metafísica da vida de Bergson 67

Fábio Coelho da Silva

Metafísica, descontinuidade e vida: Bachelard, leitor de Bergson.. 85

Fábio Ferreira de Almeida

A natureza da temporalidade entre crítica e metafísica: Henri Bergson e Immanuel Kant..... 107

Gabriela Rocha de Almeida

Influência e contraposição: Escola de Friburgo e Fenomenologia em *Nascimento da biopolítica* e seus desdobramentos na trajetória de Foucault..... 125

Lívia Francisco Arantes de Souza

Da presença descarnada à ausência enclausurada: a consciência crítica e a exclusão da loucura..... 139

Victor Lucas Caixeta

O dilema da justiça dos tribunais: impunidade e vingança 155

Paulo Henrique Laurencio dos Santos

Apresentação

E la nave va: memórias do trabalho coletivo

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.210.00>

Ao professor Vinicius Berlendis de Figueiredo (*in memoriam*)

Ao iniciar esta apresentação, me veio logo um pensamento, uma lembrança viva, triste sem dúvida, porém muito inspiradora. Trata-se da presença do professor Vinicius Berlendis de Figueiredo, que nos deixou inesperadamente há quase mês, no dia 29 de janeiro de 2025. Vinicius não era membro do GT de Filosofia Francesa Contemporânea, mas foi presidente da ANPOF durante a Gestão 2011-2012. Mas não é nada disso o que motiva esta dedicatória, que bate com a força do espírito nas minhas singelas palavras. Como se a voz das longas amizades cultivadas por ele se levantassem todas ao unísono para lembrar-nos que de agora em diante teremos que seguir filosofando sem ele. A nota do professor Marcio Suzuki, publicada no site do Departamento de Filosofia da USP,¹ expressa perfeitamente esse sentimento que hoje me levou a escrever. A lembrança da festa à qual nos convidou Vinicius, naquele bar do Pacaembu, no dia 29 de novembro de 2024, continua viva. Pude comemorar, junto com ele, o ano que havíamos passado como professores visitantes na USP, oportunidade que me permitiu conhecê-lo melhor, conversar sobre as nossas aulas e

¹ Suzuki, M. *Nota de 29/01/2025*, FFLCH-USP. Disponível on-line: <https://filosofia.fflch.usp.br/node/10970>. Acesso em: 20/02/2025.

projetos, sobre a vida em São Paulo... Uma amizade que permanece e que hoje se manifesta assim, na intensidade deste breve parágrafo que me permito dedicar ao Vinas em nome do GT de Filosofia Francesa Contemporânea, porque sei que ele tinha muitos “amigos de antes” neste grupo de trabalho, afetos que transcendem o trabalho, a filosofia, a memória e a vida.

Na semana prévia a essa festa, junto ao professor Alex Moura, tínhamos organizado um evento em homenagem a Bento Prado Jr., que contou com a participação de alguns colegas do GT de Filosofia Francesa Contemporânea, como Luciano Donizetti, Silene Torres Marques e Vladimir Safatle, além de outros convidados como Marilena Chaui, Sérgio Cardoso, Maria das Graças de Souza, Paulo Arantes, Marcelo Carvalho e Léa Silveira. Na moderação das mesas, contamos com Ágatha Cavallari, também integrante do GT.

Nesses dois anos como coordenador do GT de Filosofia Francesa Contemporânea (2023-2025), tivemos muitos desafios, alguns ainda em curso, mas conseguimos levar adiante a tarefa de reunir os(as) participantes, promovendo o diálogo filosófico através de eventos cujo impacto pode ser aferido nas publicações resultantes, expressão das pesquisas realizadas em diversas instituições de ensino superior que têm como núcleo este Grupo de Trabalho.

Assim, em setembro de 2023, o GT organizou o seu XI Encontro na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB, em ambiente virtual. Alguns dos trabalhos apresentados nesse evento foram selecionados para compor o dossiê *Vida, arte e pensamento: perspectivas da filosofia francesa contemporânea*, publicado em dois volumes: o Vol. I, pela Revista *Ipseitas* (UFSCar);² e o Vol. II, pela Revista *Ética e filosofia política*

² Dossiê “Vida, arte e pensamento: perspectivas da filosofia francesa contemporânea” – Vol I. *Ipseitas* Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar, v. 8 n. 2 (2024). Disponível on-line: <https://www.revistaipeitas.ufscar.br/index.php/ipseitas/issue/current>. Acesso em: 20/02/2025.

(UFJF).³ Na Plenária desse Encontro, o Núcleo de Sustentação do GT designou como Membros Eméritos aos professores Franklin Leopoldo e Silva e Carlos Alberto Ribeiro de Moura, tendo em vista a sua reconhecida atuação e trajetória acadêmica junto ao GT.

Em outubro de 2024, participamos do XX Encontro da ANPOF, realizado na cidade de Recife. O Comitê Científico do GT de Filosofia Francesa Contemporânea trabalhou na seleção dos resumos e na organização das Mesas de Comunicações, distribuídas ao longo dos cinco dias do evento por afinidade temática. De tal modo, os debates contemplaram o amplo leque de questões que abrange o GT: a história da filosofia contemporânea, a estética, a ética e a epistemologia à luz dos diversos filósofos franceses contemporâneos tais como Henri Bergson, Maurice Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre, Gilles Deleuze, Paul Ricoeur, Albert Camus, Michel Foucault, Georges Canguilhem, Georges Bataille e Gaston Bachelard. Além disso, ofertamos um minicurso sobre *Gilles Deleuze e a pintura de Francis Bacon*, divulgado previamente na Coluna ANPOF.⁴

Agradecemos especialmente à professora Thana Mara de Souza, vice coordenadora do GT, pela sua constante colaboração em todas as etapas desta gestão. Nossa gratidão se estende aos membros do Comitê Científico: Igor Silva Alves, André Constantino Yazbek, Cristiano Perius e Luciano Donizetti da Silva, pelo seu apoio em nossas empreitadas. Também agradecemos aos membros do Núcleo de Sustentação pela confiança depositada em nosso trabalho e pela oportunidade de conduzir este Grupo de Trabalho, em especial, a Débora Morato Pinto, Luiz Damon Santos Moutinho e Silene Torres Marques. Por

³ Dossiê “Vida, arte e pensamento: perspectivas da filosofia francesa contemporânea” – Vol. II. Revista *Ética e filosofia política* (UFJF): v. 1, n. 27 (2024). Disponível on-line: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/45090>. Acesso em: 20/02/2025.

⁴ Zunino, P. “Para não afastar os devires”, in: Coluna ANPOF, Meio digital, ago. 2024. Disponível on-line: <https://anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/para-nao-afastar-os-devires-especial-minicursos-xx-anpof>. Acesso em: 20/02/2025.

fim, agradecemos a todos os estudantes de pós-graduação e docentes que integram o GT de Filosofia Francesa Contemporânea da ANPOF, sobretudo, aos autores e às autoras dos capítulos que compõem este volume, intitulado: *Novos ensaios sobre filosofia francesa contemporânea*.

O livro reúne precisamente alguns trabalhos apresentados nas mesas do GT de Filosofia Francesa Contemporânea por ocasião do XX Encontro da ANPOF. Embora não se trate de um volume quantitativamente extenso, esses oito textos expressam de modo qualitativo a abrangência de temas e autores que perpassam o GT.

No capítulo 1, Luciano Donizetti confronta a questão da liberdade no pensamento de Sartre com as concepções deterministas da história, destacando dois planos da memória: de um lado, a capacidade individual de lembrar eventos passados; de outro, a significação coletiva, isto é, a base histórica e cultural de um povo. Ora, pergunta o autor, como é possível falar em memória pessoal sem envolver a memória nacional ou grupal?

No capítulo 2, também sobre Sartre, Paulo de Lima discute o tema da violência à luz da ontologia fenomenológica d'*O ser e o Nada* e do método progressivo-regressivo da *Crítica da Razão da Dialética*. A pesquisa se concentra no texto *Violência Revolucionária*, publicado em *Cahiers pour une morale* (ainda sem tradução em português).

No capítulo 3, Fábio da Silva apresenta duas interpretações para a questão da energia na obra de Bergson. A primeira leva em conta hipóteses científicas como a teoria da conservação de energia, ao passo que a segunda se destaca como cerne da sua proposta filosófica. Nesse sentido, a ideia de energia prefigura o desenvolvimento filosófico de uma “metafísica da vida”.

No capítulo 4, Fábio de Almeida se debruça sobre problema metafísico do tempo, estabelecendo um contraponto entre Bergson e Bachelard. Essa reflexão, pautada nos textos deste último da década de 1930, tem por objetivo acentuar dois temas principais: o problema da descontinuidade e a questão da vida.

No capítulo 5, Gabriela de Almeida propõe repensar as críticas de Bergson à *Crítica da Razão Pura*, de Kant, com enfoque no conceito de tempo, avaliando a legitimidade e os limites dessa crítica.

No capítulo 6, Livia de Souza aborda a relação de Foucault com a fenomenologia à luz do curso *Nascimento da biopolítica*, de 1979. Na quinta aula desse curso, Foucault assinala a influência da fenomenologia de Husserl no neoliberalismo alemão (a Escola de Friburgo), porquanto eles concebem a concorrência como uma essência e não como um fato natural.

No capítulo 7, Victor Caixeta retoma os argumentos de Foucault acerca da loucura, expondo algumas transformações ao longo da análise. Nesse percurso, o autor destaca a “consciência crítica da loucura” e ressalta a ambiguidade da sua “interiorização no homem”, contraria à “perspectiva cósmica trágica”.

Por último, no capítulo 8, Paulo dos Santos investiga o tema da justiça dos tribunais com base na obra de Paul Ricoeur. Quais são os propósitos da justiça dos tribunais? Ao indagar sobre seus desvios, o autor revela “raízes mais profundas” como a vingança e a violência, que operam tanto no contexto de Ricoeur quanto no Brasil atual, onde a justiça parece oscilar entre impunidade e vingança.

No filme de Fellini – *E la nave va* (1983), um navio parte da Itália levando as cinzas de um artista famoso. Na apresentação deste livro, metaforicamente, o navio é impulsionado pela memória coletiva de um querido amigo que se foi. O ponto de partida pode ser a França, ou melhor, os filósofos franceses contemporâneos, mas o que nos move é a viagem, na qual reencontramos amigos(as), conhecemos outras pessoas e fazemos novas amizades, sejam admiradores da nossa filosofia ou não. Afinal, são os leitores e as leitoras que poderão avaliar quão longe temos ido.

Pablo Enrique Abraham Zunino

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo com estágio de pesquisa na *Université Paris I Panthéon-Sorbonne*. Publicou os livros *Deleuze:*

el laberinto de la imagen (Buenos Aires: Teseo, 2020) e *Bergson: a metafísica da ação* (São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2012). Foi coordenador do GT de Filosofia Francesa Contemporânea da ANPOF (2023-2025) e pesquisador colaborador do Departamento de Filosofia da USP (2024-2025). Atualmente, é professor da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, onde coordena o Grupo de Estudos e Pesquisa em Estética – GEPE

Passado, memória e museu: os limites da liberdade e o *fim* da filosofia

Luciano Donizetti da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.210.01>

As causas de todas as mudanças sociais e de todas as revoluções políticas, não devemos procurar na cabeça dos homens, em seu entendimento progressivo da verdade e da justiça eternas, mas na vida material da sociedade, no encaminhamento da produção e das trocas.

Marx, *Crítica da Economia política*, prefácio, 1859

História e memória são áreas distintas da investigação humana: a primeira visa analisar fenômenos passados, a ação humana espaço-temporal numa acepção científica; a segunda, ainda que também diretamente ligada ao passado, visa reconstruí-lo, sem metodologia, análise crítica ou apreciação pública. Memória, na acepção aqui proposta, não tem que ver necessariamente com *lembrança*, objeto de pesquisas ligadas à Psicologia e à Pedagogia; não se trata de fazer historiografia ou avaliar a capacidade humana de recordação do passado, pois a indagação filosófica de Sartre coloca-se da perspectiva da existência: há

¹ Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (1999), mestrado em História da Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade Federal do Paraná (2002) e doutorado em História da Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (2006). Realizou estágio pós-doutoral na Universidade Lyon 3 – Jean Moulin (2016) e na Universidade Federal de São Carlos (2023-24). É professor de Filosofia na Universidade Federal de Juiz de Fora, MG, no Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia; também faz parte do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da mesma instituição (PPG-Fil, ICH, UFJF). E-mail: donizetti.silva@ufjf.br

sim diálogo entre memória e história, elas são fonte uma para outra, mas não se misturam. A memória do povo judeu, por exemplo, e seus grandes feitos míticos como a fuga do Egito e a retomada da terra prometida, não coincide com a história do mesmo povo, que rechaça feitos *divinos* ou aparatos meramente *ideológicos* (religião) a partir de evidências arqueológicas e documentais; isso porque, enquanto trabalho intelectual, essa ciência necessariamente obedece a um método, jamais admitindo a intrusão de crenças por memoráveis que sejam.² As memórias, por sua vez, são constituídas em jogos de poder e disputas discursivas que envolvem no limite o uso da violência e extermínio ou aculturação-incorporação dos adversários, donde caiba ao historiador desfazer mitos históricos ao invés de propagá-los. Assim, como afirma Pierre Nora,

Memória, história: longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma à outra. A memória é a vida, sempre carregada por grupos vividos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações (Nora, 1993, p. 9).

A memória prescinde da análise crítica do passado, enquanto a história o exige; ou, o que dá no mesmo, ela é *crítica* do presente em vista de *seu* passado. Em qualquer uma de suas acepções a História tem suas ferramentas de estudo que a colocam no rol das ciências. Assim, embora a memória também seja o (re)conhecimento do passado no presente, não há nesse âmbito qualquer preocupação crítica: não interessam os jogos de poder nem os interesses que movem a criação e

² Além de certamente não terem feito qualquer incursão pelo deserto, ou terem atravessado um mar seguindo Moisés para, depois, servirem a Davi e Salomão, o povo judeu historicamente se formou como qualquer outro povo: muita luta e disputa, com vencedores e perdedores entre várias etnias que o fundamentalismo ainda tenta negar. Sobre isso ver: Sand, 2008.

perpetuação de memórias, pois elas terão – para aqueles que as cultivam – a insuperável resistência de uma potência mítica, quase mística, de algo que pode nunca ter sido experimentado, mas que leva consigo a verdade mais sólida da tradição, da repetição e da transmissão via normatividade. Assim, a memória lida de modo enviesado com o que se passou, na medida em que comporta julgamentos morais, que afirma fatos inventados e nega situações que se impõem de modo evidente (por seus resquícios); ainda, há um claro processo de demonização ou de glorificação do passado, e tudo isso com vistas a justificar o presente em sua estruturação, ou mesmo explicar possíveis mazelas sociais que grupos dominantes pretendem perpetuar. Enfim, a memória tem por tarefa reconstruir o passado de modo a justificar o presente, no intuito de o explicar a seu modo; e isso serve tanto para a manutenção de privilégios como poderia servir de motivação para a revolução (alteração nas estruturas sociais).

O historiador jamais será neutro, isso é um fato; mas, diferentemente do homem de memórias, ele fará uso de métodos e treinamentos que visam lidar com o fato histórico sem nenhuma afetação ou emotividade, sendo essas inclusive objeto de seu estudo, enquanto aquele cultiva o elemento afetivo e impensado para falar de seu passado. É da normatividade presente, sem qualquer respaldo técnico ou teórico, que as memórias são construídas e transmitidas, fazendo com que o passado — alegórico, por certo — seja revivido em sua grandiosidade imaginada por seus entusiastas. Desse modo as lembranças individuais que se somam na comunidade de memória são, efetivamente, constituídas no processo de socialização e advindas de disputas e conflitos situados (sentido original do Ser-Para-Outro). A memória, portanto, revela-se multifacetada: ela é vivida como pessoal, num tipo de identidade que não apenas faz com que esse passado seja *meu*, mas também que seja o único plausível e verdadeiro; a memória não admite o contradito, mesmo que isso exija negar ou contradizer a história. E mais, a memória não exige necessariamente a experiência do passado, visto

que ela pode ser transmitida indiretamente, bastando, para tanto, a adesão do indivíduo à comunidade de memória ou seu adestramento, desde a infância, em valores e crenças dessa ordem.

O homem de memórias acredita nos seus, naqueles que lhe são próximos e lhe herdaram lembranças feitas memórias; concomitantemente, recebe dali, de seu *seio existencial*, as garantias de veracidade e univocidade desse sentido do passado. A comunidade de memória exclui, além do grupo opositor, a ciência mesma: é em razão da memória dos ditadores e seus comparsas de então que a história do Golpe de 1964 no Brasil continua contradita, afinal já se vão quatro décadas dessa *página triste* de nosso passado recente, e a fantasia de um país ditatorial e feliz, mesmo ante a Comissão da Verdade, resiste entrincheirada na memória de pessoas idosas, e também daqueles que nasceram depois de 1985 e fazem parte desses grupos.³ Vale ressaltar, ainda, memórias esquecidas, como a Guerra de Canudos (Bahia, 1896) ou a Revolta da Chibata (Rio de Janeiro, 1910) que, somente no período da República, somam-se a mais de outras cinquenta ocorrências das mais variadas (levante, intentona, golpe, revolução, insurreição, sedição e guerra) e de níveis de gravidade variados, todas presentes nos anais de história;⁴ ainda, não se trata apenas de memórias que se fazem em embates pontuais, como no caso 1964, mas também da Memória Nacional, que é construída sob os escombros de tentativas revolucionárias que são

³ A história recente do Brasil apresenta um exemplo dessa ordem: a atual controvérsia sobre o Golpe Militar de 1964. De um lado a história mostra que não havia a famigerada *ameaça comunista*, falsa justificativa militar para a tomada violenta do poder, Golpe de Estado, portanto, que interrompeu o fluir democrático do país, seguido de violência estatal contra a população, além de muita corrupção e violência; de outro, evidentemente pessoas ligadas às forças militares e que se beneficiaram de muitos modos do regime de exceção, afirmam a memória de um Brasil que *foi salvo* graças à Revolução de 1964 (muda até o nome), que teria acabado com a corrupção e a criminalidade, levando a um tempo de bonança, prosperidade e paz. Memória e história se contradizem; a respeito ver: Fico, 2004.

⁴ Das ocorrências no Brasil República até 1930 ver Carone, 1969; para uma visão de todo o período indico Janotti, 1999.

abafadas pela figura dos supostos heróis nacionais e seus grandes feitos (bandeirantes, militares, políticos e religiosos).

A pertença social matiza de modo severo aquilo que será a memória individual, a ponto de nem mesmo a situação (classe, por exemplo) obrigar a tomada de consciência, seja dos traumas coletivos que compõem a nação, seja das dissonâncias de interpretação e narrativa de fatos históricos situados; *fazer parte* do grupo exige partilhar determinado passado: nos tempos atuais descendentes de quilombolas mantêm a memória de sua luta, enquanto fazendeiros recorrem a Deus e Pátria como bandeira unificadora da defesa de suas propriedades e condição social de mando. O conflito social marca a memória de modo incontornável, fazendo-a tanto inspiração e motivadora de valores presentes ou como o bastião de defesa e conservação dos modelos passados.⁵ O horizonte de liberdade proposto pela filosofia de Sartre pretende colocar em xeque toda tese determinista da história, seja qual for sua modalidade. Assim, a memória subtende duas acepções que, embora complementares, ligam-se a aspectos distintos da existência; ou seja, esse termo pode significar tanto aquela faculdade individual de se lembrar de estados de consciência passados (conservar memórias de algum modo) como, numa acepção coletiva, remete ao *acervo* histórico e cultural de um povo ou nação; e, claro, comporta o embate de *memórias*, cultivadas por grupos sociais divergentes a respeito do passado comum com vistas à manutenção ou superação de algum estado de coisas.

⁵ Esse aspecto da *concretude* afeta, de modo direto a História e a Psicologia; do lado da antropologia, porém, cumpre lembrar Marc Augé que, em 1992, no epílogo de *Não Lugares — introdução à uma antropologia da supermodernidade*, afirma: “Em suas modalidades modestas, como em suas expressões luxuosas, a experiência do não lugar [...] é hoje um componente essencial de toda existência social. [...]. Não há mais análise social que possa fazer economia dos indivíduos, nem análise dos indivíduos que possa ignorar os espaços por onde eles transitam” (Augé, 2012, p. 110); não é a História mesma esse *espaço*, tecido pela livre escolha ante o Em-Si e Outrem?

Conforme pretende Sartre, trata-se inicialmente de separar esses dois planos, o que indica uma dificuldade primeira: são separáveis de direito, mas nunca de fato. Não há como, senão abstratamente, falar de memória pessoal que não englobe aspectos da memória nacional ou grupal, e vice-versa.⁶ Repete-se aqui a mesma dicotomia aparente entre *fazer a história e não se reconhecer nela*: há um descolamento, propositado ou não, da experiência vivida para fora da história, fazendo-a divergir de *memórias*; mais, separa-se a *força das instituições* da ação, sempre individual, e se tem, em suma, o erro de alienar homem e mulher de sua situação, ou de sua corporeidade ou, mesmo, do seu lugar de agente histórico: embora estejam alheios a isso, homens e mulheres fazem sim a história. E fazer história, desde a ontologia fenomenológica, exige *assunção de ser e*, na sua radicalidade, remete a *escolher o próprio nascimento*: a memória do que fui será mediada por outros, aqueles que me conheceram na primeira infância. E, ainda assim, sou responsável por ela; e responsabilizado.

O passado assumido exige, no processo de *crescimento* (fases: infância, adolescência, juventude etc.) de cada homem ou mulher, concomitantemente, a assunção da memória e da história *de um grupo* (mesmo que elas estejam em discordância). Nas palavras de Sartre, “esse feto *era* eu, representa o limite de fato de minha memória, mas não o limite de direito de meu passado” (Sartre, 2011, p. 195). No embate dessas instâncias, claro, algumas pessoas estarão restritas ao

⁶ Segundo a tese de Pierre Nora, em *Entre memória e história — a problemática dos lugares*, “A passagem da memória para a história obrigou cada grupo a redefinir sua identidade pela revitalização de sua própria história. O dever de memória faz de cada um o historiador de si mesmo. O imperativo da história ultrapassou muito, assim, o círculo dos historiadores profissionais. Não somente os antigos marginalizados da história oficial são obcecados pela necessidade de recuperar seu passado enterrado. Todos os corpos constituídos, intelectuais ou não, sábios ou não, apesar das etnias e minorias sociais, sentem a necessidade de ir em busca de sua própria constituição, de encontrar suas origens” (Nora, 1993, p. 17). De seu lado Sartre, conforme será mostrado, recusa-se a ver nesse processo o mero resultado do movimento dialético, ao tempo em que insiste na presença da liberdade em todo esse processo.

memorial que lhes é oferecido; outras, via educação (formal ou não), saberão da história: o homem sabe de si em sua intencionalidade, e de sua consciência intencional sabe do outro e do mundo; e mais, sabe-se a partir do outro (Ser-Para-Outro, olhar), e tem *fora* de si a possibilidade única de certificação do ser que ele mesmo é. Ora, o que *foi* cada homem e cada mulher no início de seu ser se aproxima de *nada*, pois nada sabe e nada entende, resumindo-se a possíveis futuros; todavia, afirma Sartre, a condição infantil (bebê) assemelha-se a uma modalidade do Em-Si (como também o é o cadáver). Assim, entre a coincidência absoluta consigo do homem-morto e seu inusitado início (brotamento involuntário de ser), tem-se um enorme percurso: o *fazer-se* homem-e-mulher-no-mundo, aferindo ou renegando memórias, rebelando-se ou submetendo-se, conservando ou criando valores.⁷

Parece forçoso pensar que o feto seja o limite da memória, afinal o que se pode chamar assim, no sentido de *lembranças*, inicia-se entre três e quatro anos de idade; antes, de modo mais generoso, acreditou-se na possibilidade de memórias profundas (por volta de um ano), o que se mostrou falso, como também questionáveis são as pesquisas que afirmam a possibilidade de lembranças desde os dois anos e meio de idade. Entende-se por consensual o período *normal* de formação das primeiras memórias, um saber que somente poderia estar *fora* da consciência infantil; e essas memórias virão, é certo, acompanhadas de determinado saber, que é também incutido desde a infância; afinal, “o Saber está por toda parte e condiciona tudo, mesmo a memória: em resumo, a memória intelectual pressupõe o saber — e que será esse saber, se o entendemos como fato presente, senão uma memória intelectual?” (Sartre, 2011, p. 197-198). A questão se amplia, pois parece claro que memórias intelectuais podem (ou deveriam) buscar elementos materiais de sua verdade (documentos, objetos arqueológicos etc.), algo que

⁷ E assim, conforme o diagnóstico preciso de Pierre Nora, “Está dada a ordem de se lembrar, mas cabe a mim me lembrar e sou eu que me lembro. O preço da metamorfose histórica da memória foi a conversão definitiva à psicologia individual” (1993, p. 17).

celebraria sua paz com a história em seu aspecto crítico (científico); ou, nos termos da ontologia fenomenológica, a história lida com o Em-Si (passado) em sua objetividade parcial, enquanto investigações sobre a memória demandam lidar com algo imponderável: o Ser-Para-Si (liberdade).

Inicialmente, o título desse capítulo — *Passado, Memória, Museu* — expressa metaforicamente as facetas da noção de memória na filosofia da liberdade: o Passado liga-se diretamente à ciência histórica, mostrando-a como Em-Si, pois o fato histórico, ainda que aberto a interpretações e carente de neutralidade do historiador, impõe-se como *coisa* a ser investigada e *corroborada* com elementos materiais (sejam de fontes materiais ou *imateriais*, sejam de fontes diretas ou indiretas — em suma, busca-se fontes históricas). Memória, por sua vez, liga-se diretamente ao modo de Ser-Para-Si, cabendo à liberdade inerente a todo homem e toda mulher dar conta de si mesmo e do mundo onde se move (corporeidade). Museu, por fim, visa explorar justamente o caráter dúbio do *isto* histórico, que tanto aparece como objeto de memórias (mítica Arca da Aliança, p. ex.) como serve de *prova empírica* do passado histórico (uma senzala, p. ex.).⁸ Três perspectivas, por certo, de um fenômeno único: o passado, seja da humanidade, seja de um povo ou grupo, seja individual; perspectivas várias que se reúnem no único lugar possível, o presente. Afinal, se a liberdade dura *o tempo de uma vida* (consciente), a existência — do homem comum ou do herói — também não se encerra com sua morte; ela permanece enquanto *memória do Outro*,

⁸ Curiosamente, Sartre antecipa a tese de Nora, de que “Os lugares de memória são, antes de tudo, restos. A forma extrema onde subsiste uma consciência comemorativa numa história que a chama, porque ela a ignora” (Nora, 1993, p. 12), haja vista que o Em-Si não comporta de si, ou por si mesmo sentido algum; de outro lado, como é a liberdade mesma aquela que elege sua história, tem-se também aqui os ecos da filosofia da liberdade de Sartre: “Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais” (Nora, 1993, p. 13).

somente *atrofiando-se em Em-Si* quando, em razão do esquecimento, ela tiver rompido “todas as suas amarras com o presente” (Sartre, 2011, p. 663).

Nota-se que se trata de uma noção ampla de Memória que engloba a questão de saber como pode haver memória se a consciência, intencional, não tem uma *interioridade* onde a memória poderia ser *guardada* (paralelamente a outras teorias, contemporâneas inclusive). E recorrer ao duplo reflexão e pré-reflexão (consciência posicional e não posicional de si, ou tética e não tética) permite responder a primeira parte da pergunta: a memória *pessoal*, pois por certo, haverá uma memória dessa ordem para cada uma das existências. Isso encaminha de imediato à segunda parte da questão: como se articulam todas as memórias pessoais em relação à memória *nacional* ou *da humanidade*? Circularidade entendida por Pierre Nora como *jogo de memória e da história* “uma interação dos dois fatores que leva a sua sobredeterminação recíproca. Inicialmente é preciso ter vontade de memória. [...]. Na falta dessa intenção de memórias os lugares de memória serão lugares de história” (Nora, 1993, p. 22). Ainda, tentando evitar a circularidade quase incontornável, formulo a pergunta: é o indivíduo que, com suas memórias, compõe a memória coletiva, ou é essa que define os modos individuais de ser-no-mundo? É possível, via liberdade e distensão temporal de ser, lançar luzes sobre o fenômeno da contradição entre memória e história?

A pergunta se amplia, na medida em que Sartre mesmo propõe uma metodologia progressivo-regressiva, que no ambiente da psicanálise existencial visa reunir o que parece díspar: o particular e o universal, que todo homem e mulher é. A ontologia tem na *Crítica da Razão Dialética* seu desdobramento necessário, donde possa-se dizer que Sartre amplia a noção de situação até seu extremo, até comportar *toda* a história humana; isso requer, sabiamente, contornar as críticas de Foucault, direcionadas à noção geral que Sartre tem da história, mesmo que

seja inegável que ambos apontem suas lentes para o presente.⁹ Caberia complementar, acrescentando que do presente Sartre visa o futuro, enquanto Foucault submeter-se-ia ao passado? Pois essa parece ser a melhor leitura quando se leva a fundo uma aproximação *pela diferença*, haja vista tamanho antagonismo que perpassa a noção de história e de sujeito na história e, ainda, do papel de homens e mulheres na escolha dos *destinos históricos* do mundo entre os filósofos. Se Foucault é herdeiro de Sartre ou aquele que colocou termo à *época existencialista*, é ainda uma questão sobre a mesa; mas, não há como negar, a seara é a mesma: “preocupação compartilhada com a dimensão ética deste empreendimento aparentemente epistêmico que é a filosofia da história” (Flynn, 2005, int.). Duas filosofias da existência, não há dúvida; mas que pensam o mundo a partir de pontos severamente distintos: ou negar o sujeito (*dissolvê-lo* em seus ambientes) ou afirmá-lo de modo absoluto, inclusive como *liberdade* (ainda que situada). História, mais uma vez, contrapõe-se à memória, “Memória arquivo, memória dever, é preciso um terceiro traço para completar esse quadro de metamorfoses: memória-distância. Porque nossa relação com o passado, ao menos do modo como ele se revela através das produções históricas as mais significativas, é completamente diferente daquela que se espera de uma memória” (Nora, 1993, p. 18); e somente a liberdade pode explicar o abismo *quase intransponível* da ação individual quando dissolvida no curso da história local e, por consequência, *geral*.

Se no plano do debate sobre a filosofia da história Sartre mantém a defesa irrestrita da liberdade como princípio, o mesmo deverá ser aplicado à ciência, esse fenômeno humano também *histórico*. Soa estranho cobrar de Sartre, hoje, aspectos sobre o funcionamento orgânico do cérebro, que são conquistas recentes da ciência e que eram completamente ignoradas no tempo de sua filosofia (situação que,

⁹ Sobre as questões aqui apontadas ver: Barros, 2016 (*Sartre e a questão da memória: entre recordação e escolha*), e Norberto, 2022 (*Sartre e Foucault: reminiscências do presente*).

evidentemente, também se aplica a Merleau-Ponty); mais estranho seria não situar os intelectuais no debate de seu tempo.¹⁰ Ora, ainda que o objetivo final dessa empreitada seja tirar elementos críticos úteis para nosso tempo (*presente próximo*, análise da história e memória do Brasil), cabe admitir desde já a necessidade de atualização e, quiçá, adaptação da teoria da memória em Sartre ao âmbito atual das descobertas científicas; e isso na medida exata em que seja importante para compreender o debate filosófico. Portanto, a tese aqui apresentada coloca-se distante da tese cientificista, que redundava sempre na retomada da questão medieval sobre o estatuto da memória, e de seu lugar no organismo humano (mesmo que seja filosofia *da mente*); estamos cientes de que a ciência, assim como todas as empresas humanas, é algo que brota da liberdade e inventividade situadas; distante dos modelos de *verificação da verdade* e *comprovação de eficiência*, que serão, também, sempre *situadas*. Poder-se-ia, igualmente, falar em *história da ciência*, o que revela o caráter secundário dessas investigações do âmbito da atitude natural quando contrastadas com a ontologia, ainda que fenomenológica.

Descartado o cientificismo, há ainda outros aspectos da obra de Sartre onde essa pergunta pode ser respondida: ele, além de filósofo, atuou como romancista e autor de peças de teatro; também aí pode-se encontrar elementos elucidativos dessa questão. Afinal, *O muro* revive uma situação da Guerra Civil Espanhola, enquanto a trilogia *Os caminhos da liberdade* colocam o personagem principal, Mathieu, no *teatro da*

¹⁰ O texto não está assinado, mas a página *Expositivo.com Estudos teológicos*, sob título ‘A tese de Sartre: somos livres em nossa mente?’, afirma coisas dessa ordem: “Os médicos começaram, enfim, a entender que a tese de Jean-Paul Sartre não se sustentava. O nosso Eu é livre para pensar, para organizar os dados da sua memória, mas, ao mesmo tempo, há fenômenos inconscientes, que até então não tinham sido estudados por outros teóricos, que produzem pensamentos sem a autorização do próprio Eu e que podem sabotá-lo, escravizá-lo, encarcerá-lo”. Notável que sejam *médicos* aqueles que atentaram para a fragilidade da tese de Sartre sem, sequer, aparecer aqui o nome de um deles; mas essa ilação acaba repetindo Freud na afirmação do inconsciente, e já em *O Ser e o Nada* encontram-se argumentos mais que suficientes para, do ponto de vista da liberdade, negar teorias dessa ordem. Ver Psicologias, 2022 (*A tese de Sartre*).

guerra *estranha* que, em tão pouco tempo, tornou-se guerra de conquista e extermínio por parte dos nazistas e guerra total com a presença aliada (Holocausto e Bomba Atômica); ou o sombrio *Sequestrados de Altona*, que na contramão de *Entre quatro paredes*, usa o cenário do pós-guerra como a situação *infern*al vivida pela família Gerlach; ainda, *As mãos sujas* não se exime de exibir as entranhas da organização política quando tomada pela *Fraternidade-Terror*; e a *Náusea*, livro lido por Bornheim como exercício da dúvida cartesiana no plano da ontologia fenomenológica, pode-se dizer que também revela a *crise da memória* em Sartre¹¹ — aqui, evidentemente, voltando-se para a indivíduo, e não para a história como, de certo modo, fez Foucault. Chega-se assim ao tentador âmbito da linguagem que, repetindo a tentativa husserliana de *preencher adequadamente proposições inteiras*, transfere a questão para a relação *necessária* entre *significante* e *significado*.¹² Mas cabe repetir: o Em-Si, *por-si-mesmo*, não comporta nenhum sentido; e essa é a orientação da tese aqui apresentada: o valor de verdade da ciência histórica está muito mais fundado em seu *método* do que na *veracidade do material* que, por mais evidente que seja, passará, necessariamente, por alguma *constituição de sentido*. Segue daí que, sendo si-mesmo (Em-Si), o passado é *nada* de sentido, a menos que seja admitida a *camada constituinte* daquilo de que é passado e adentra o presente porque *foi feito memória* (usando, para isso, a metodologia científica).

A filosofia de Sartre é fenomenológica, donde as bases epistemológicas de sua ontologia estejam asseguradas pela fundamentação cunhada por Heidegger a partir de leituras bem específicas de Husserl,

¹¹ Conforme Lacoste, *open edition*, 2022 (La Nausée de Sartre ou la crise de la mémoire).

¹² Sartre mostra em sua filosofia que o envolvimento político (engajamento) não raro tem efeitos que são diferentes daqueles projetados, ponto que interessou sobremaneira a Derrida: “esses desvios de memória, sinais e assinaturas de um momento outrora enterrado que se ramificam politicamente de novo em diferentes contextos”, e que certamente abrem uma nova perspectiva da *memória*, In Mirovic, 2022 (*Teoria e política: Derrida vs. Sartre*, artigo on line); ver ainda Judanken, 2011 (*Sartre, multidirectional memory, and the holocaust in the age of decolonization*, artigo on line).

a *situação*: In-der-Welt-Sein, o ser-no-mundo que, pelas mãos de Sartre, faz-se *análise de condutas humanas*. Então, essa união específica pode revelar tanto o que somos (Para-Si) como o que são outros (Para-Outro) na intrincada relação consciência-mundo, permeada por *istos*, seres fenomênicos que revelam a insuperável união do homem com o Ser (Em-Si); ou, o que pode significar o mesmo, a indissolubilidade e insuperabilidade inerentes ao existir humano (tautologia, pois somente humanos podem existir e existem) que, claro, somente pode se dar *no mundo*. Assim, o projeto originário da fenomenologia husserliana, descrever o *a priori* da correlação, transmuta-se em Sartre na descrição fenomenológica da situação mundano-concreta de homens e mulheres com *seu mundo e consigo mesmos*: longe das noções de algum entendimento, que organizaria dados da sensibilidade, trata-se agora de um ser complexo (Para-Si) que se liga originariamente ao estofado de tudo que pode ser (Em-Si), sendo, ele mesmo, em total medida, tributário também do Ser, *devotado* a ele sem, em hipótese alguma, poder *sê-lo* definitivamente; mas o Ser-Em-Si-Para-Si é, para todo o sempre, irrealizável. Deus não existe, nem poderia existir, isso é um fato e uma imposição lógica; mas homens e mulheres, esses existem, não como o Deus imaginado, que se retira *positivamente* do nada, mas trata-se agora de *criar-se presentemente a partir de escolhas livres* que, no fundo, coincidem com o que se *é*; e fazê-lo a partir de um solo que já é humano e, portanto, preenche de significados (memórias). Assim, em termos ontológicos, a descrição completa remete sempre ao atomismo entre Para-Sis (Ser-Para-Outro, o conflito) que se revelam na *totalidade* que se pode chamar de mundo; e Sartre mesmo, o indivíduo Jean-Paul, depois de sua morte servirá de exemplo: “É o coração vivo da memória. De um lado o Sacré-Coeur, de outro, a peregrinação popular a Lourdes; de um lado os funerais nacionais de Paul Valéry, de outro, o enterro de Jean-Paul Sartre; de um lado a cerimônia fúnebre de De Gaulle em Notre Dame, de outro, o cemitério de Colombey” (NORA, 1993, p. 26). A história segue seu rumo; ou melhor, como o mundo se faz de Para-Sis, trata-se sempre de uma

totalização em curso: jamais acabada, interminável (*a História*). E jamais começada?

Não. A filosofia da liberdade se ocupa, na medida do possível (e, possível aqui, significa os limites da fenomenologia), com a gênese dos fenômenos; não se trata mais (como seria para o Husserl de *Ideias*) de, efetuada a redução fenomenológica, alcançar um plano transcendental de onde o *fenômeno* do conhecimento pudesse ser desvelado em seu *a priori*. A missão da fenomenologia é ampliada, na mesma medida em que seu *objeto*, o fenômeno, revela-se também fenômeno de ser homem e mulher no mundo: sua ligação *específica* é a base de todos os inícios e finais de *todos os mundos* (mundo feudal, mundo socialista, mundo capitalista etc.); e ser homem ou mulher, na contrapartida, é ser partícipe e mantenedor daquilo que é o mundo, senhor ou escravo, proletário ou capitalista. A partilha, porém, dá-se num jogo intrincado entre vários sentidos do mundo (o real é *perspectivo*, mesmo que fundado no Ser) que preexistem ao indivíduo, e o sentido próprio que cada liberdade escolhe, mantém e *ensina* aos demais: já não se trata do plano *pretensamente etéreo* da ontologia, onde Ser e Nada revelam-se como a *matéria do mundo*, mas de uma abordagem que, mantendo as conquistas ontológicas propiciadas pela fenomenologia, adentra o plano da História. A memória vai revelar, então, seu aspecto mais contraditório: ser-no-mundo, livremente, dá-se sob o plano da mais terrível das alienações de cada tempo; e, não importando capacidades individuais, todos os homens e mulheres de todas as épocas foram vítimas de preconceitos de seu tempo (filósofo *racista* no século XIX, ou *nazista* no século XX, p. ex.); ademais, não custa lembrar, foram crianças. Assim, por inadequado que seja pensar a filosofia de Sartre como *sobrevoo*, cabe então dar conta dessa passagem da ontologia ao plano ôntico, e isso em perfeito acordo como as descrições do mundo, seja na sua gênese ontológica, seja na sua *confusão* ôntica. Chega-se assim aos domínios da psicanálise existencial.

Somente uma escola partiu da mesma evidência originária que nós: a escola freudiana. Para Freud, como para nós, um ato não pode limitar-se a si mesmo: remete imediatamente a estruturas mais profundas. E a psicanálise é o método que permite explicitar tais estruturas. Freud indaga, como nós, em que condições é possível que tal pessoa em particular tenha executado tal ação em particular. E, como nós, nega-se a interpretar a ação pelo momento antecedente, ou seja, conceber um determinismo psíquico horizontal. O ato lhe parece *simbólico*, ou seja, parece traduzir um desejo mais profundo, o qual só pode ser interpretado a partir de uma determinação inicial da libido do sujeito. Só que Freud busca constituir um determinismo vertical (Sartre, 2011, p. 565).

Primeiro, e sem indicar adversários, o filósofo se volta contra análises de fatos sociais a partir de uma relação causal (em que *fatos sociais gerariam fatos sociais*); e nada haveria de especial nessa crítica, já *antiga*, às concepções da história, não fosse o fato de que esse *erro metodológico* revela, sem exceção, a *ambiguidade* dialética. E o antídoto desse mal, também de modo bastante previsível, deverá ser buscado na *ontologia fenomenológica*: ali está o contradito das expectativas da *razão histórica* que, porque também situada na história, não poderá senão enquadrar o mundo em *sua grade de verdades*, essa também situada historicamente; ou, conforme afirma Sartre, o fato histórico *é uma singularidade*, e *é*, também e necessariamente, *trabalho*. A liberdade (Ser-Para-Si) é, assim, colocada no centro do *dever histórico*, o que anuncia a ética *por vir* como resultado e objetivo, que é gestado e concebido na situação presente.

É assim que, assevera Sartre, a história é feita *para o consumidor*; ou seja, uma figura histórica importante do Brasil, Tiradentes, depois de servir de exemplo numa punição humilhante (esquartejado e pendurado pelos caminhos), é feito herói nacional e patrono de uma força militar estatal: a história se refaz, e o conspirador e traidor torna-se herói. Ou, do mesmo modo, pode-se ainda encontrar quem ainda pense que a constituição do povo brasileiro se deu pela *união de raças* (ou etnias), o que relega às sombras toda a violência do extermínio de

indígenas e a escravização de pessoas negras.¹³ Não há, assim, agente histórico Em-Si (ou por si) que faça a história, tanto como não há causalidade determinante e, nem mesmo, algo que se possa pensar como Lei ou Dialética. Afinal,

Quer se trate das incursões de Hitler, de Napoleão através do mundo ou da invenção da máquina a vapor, um certo trabalho humano é indispensável. E este trabalho humano é a relação da generalidade generalizante que é o corpo com a generalidade sem memória da matéria. Aqui, o verdadeiro agente histórico deve se encarnar no geral, porque não se trata do geral sobre geral se fazendo a si mesmo geral. O trabalhador histórico é dotado de uma consciência geral (Sartre, 1983, p. 44).

Parte integrante e preponderante no movimento da história é o trabalho humano, entendido como *indispensável* (mesmo que *incerto*); assim, trata-se de uma relação da *generalidade generalizante* (corpo) com a generalidade *sem memória* da matéria; e isso importa sobremaneira, pois tem consequências imediatas: fica claro que corpo é memória, e ele leva consigo a generalidade da situação histórica num processo contínuo de encarnação dessa generalização (homem *de seu tempo*, classe etc.) via escolhas situadas. E isso, mesmo que não invalide as análises advindas de uma *psicologia de separação* — aquela em que o investigador, por um processo de alienação voluntária, coloca-se *de fora* do fato social que investiga —, deixa transparecer a condição do trabalhador (todos e todas): cada um e cada uma são, a seu modo e a partir de sua situação, mediadores entre a generalidade (universalidade) da matéria e a singularidade da ideia; e isso, importa dizer, ao excluir a

¹³ “A História é feita para o consumidor. Sem dúvida, a classe dos mestres e a dos escravos estão elas teoricamente *em luta*. Mas praticamente essa luta não faz a história da Idade Média. É um estado, de fato, *no presente* que se traduziu de um tempo para outro numa insurreição no presente (sem memória: a precedente não aprende nada — sem futuro: nenhum plano, nenhuma tática)”, in Sartre, 1983 (grifos no original), p. 83. Sobre a Inconfidência Mineira, ver Chiavenato, 2000; sobre formação do povo brasileiro ver Ribeiro, 1995.

causalidade (*causa* da ambiguidade dialética), leva a investigação para a noção acima aventada do *corpo-memorial*. Essa mesma questão, todavia, aparece na ontologia fenomenológica como investigação sobre o *ser do passado*, que remete, já ali, à questão da temporalidade; ou seja, se toda “teoria sobre a memória encerra uma pressuposição sobre o ser do passado”, são essas pressuposições que, porque “nunca elucidadas, obscureceram o problema da memória e da temporalidade em geral. É preciso, então, [...] colocar a pergunta: qual é o *ser* de um ser passado?” (Sartre, 2011, p. 159).

O corpo, essa generalidade generalizada, deverá fazer coincidir memória e situação sendo, em todas as acepções possíveis, corpo *passado* (ser-passado); ao mesmo tempo, é corpo sempre renovado que se mantém no presente e, longe das concepções vagas pelas quais oscila o senso comum, a questão não se resolveria com alguma incursão psicológica (revelar contextos *sociais* da memória); ao contrário, Sartre recusa essa afirmação absoluta do presente e, via ontologia, pretende descrever o ser-homem-passado ou, em termos não hifenizados, mostrar a relação originária entre presente e passado com vistas à afirmação mundano-concreta desse ser-passado. É assim que o embate de Sartre mira Bergson, passa por Descartes e desemboca em Husserl: nem instantaneísmo, nem duração nem retenção seriam capazes dessa tarefa. Nem mesmo caberia arriscar-se com teses científicas ou psicológicas, afinal o passado é *para o presente*, mas *existe lá atrás* como seu passado, ou seja, “só têm passado os seres de tal ordem que, em seu ser, está em questão seu ser passado, seres que *têm-de-ser* seu passado. Tais observações nos permitem negar *a priori* o passado ao Em-Si” (Sartre, 2011, p. 166).

A história é humana, e nisso nenhum filósofo ou historiador diverge; Sartre *idem*. Mas, ao que parece, assim como Kant e Copérnico promoveram revoluções, Sartre revoluciona a compreensão de história ao revelar o quanto de memória, mesmo que aferida cientificamente, ainda está presente no pretenso fato histórico *verdadeiro*; isso não parece

promissor, senão quando visto em sua contrapartida: é da liberdade (presente) que se cria o sentido (fundamento) da opressão (passado). Portanto, também à *mão* deve estar a *chave* da história; cabe lamentar que ela abra uma porta tão minúscula, num corredor que comporta atualmente outras sete bilhões de portinholas. Por isso, a *tentação da totalidade* se apresenta mais uma vez, e será a *vontade de verdade* a indicar o caminho: homens e mulheres podem ser visados *em grupos*, pois pensam igual, agem da mesma maneira, e respondem de modo semelhante a determinadas provocações; técnicas *científicas* (atualmente programáveis em algoritmos) de controle social, tanto em sua pasmaceira quanto no momento da *ação*, modelam o mundo. Então, a liberdade pode ser *fascinada* e, assim, levada a escolher *em bloco* aquilo que lhe fora previamente (com ajuda de IA) preparado; ora, mesmo *teleguiada*, ainda será a liberdade a escravizar-se, aposta Sartre. E, como tal, também somente ela poderá, se for o caso, libertar-se; entra-se assim no âmbito da normatividade, mas com isso o texto avançaria para além do desejado.

Enfim, a história é permeada por movimentos ideológicos, donde seja natural falar-se em história da ideologia ou, conforme prática insuspeita das ciências humanas, promover *recortes* e encadeamentos parciais; afinal, o fato histórico é uma singularidade. Ainda assim o trabalho humano é indispensável. Evidente que não se trata aqui da mera atividade posterior, do *escritor*, de narrar o fato, suas nuances e discrepâncias; o *verdadeiro* agente histórico faz-se a si mesmo *geral*, ou seja, medeia a singularidade de sua situação e a situação em geral (História); ora, mas o que seria uma *consciência geral*? Sartre responde:

É uma consciência que se absorve no corpo, como o corpo necessita que faça existir na sua generalidade as relações mais simples de ser-no-mundo: fome, fadiga, justiça, injustiça etc. É a consciência do soldado, do pequeno burguês, do proletário cansado (o trabalho embrutecedor, generaliza-se, é também o que acontece com o respeito ou a fome). São eles que consomem uma incrível energia humana para cumprir o trabalho histórico, quer dizer, para inserir a História na matéria, sob forma de esquemas gerais (Sartre, 1983, p. 44).

É daí, portanto, que se deve partir, da *consciência absorvida no corpo*, ou, noutras palavras, da memória enquanto corporeidade; isso leva, sem dúvida, ao âmbito do Em-Si, o *isto histórico* que, também como o *analogon*, absorve a consciência, fazendo-a submergir nalgum sentido mundano passado: a senzala, a escravização de negros e sua tortura, presentes nos objetos de memória, comporão, através da livre escolha por sua manutenção ou esquecimento (questão política), o rol dos objetos dignos de figurar num museu; ou, noutros termos, de serem guardados e preservados para visitação futura.¹⁴ Estranha (e necessária) a prática humana de guardar no presente *provas materiais* (atualmente, audiovisuais) de seu passado; ainda mais estranha a medida utilizada para escrutinar a diferença entre um objeto *velho*, outro *antigo*, e aquele considerado *histórico*: a camada constituinte do sentido do objeto reveste-se de um verniz muito próprio (memória), fazendo do homem contemporâneo o imbecil que ocupa seu presente *vendo o passado* que lhe é oferecido? Ou lhe permite ser aquele sábio, que preserva sua história em vista de não repetir os mesmos erros? De fato: se deixar   cargo do Espírito Absoluto, e sua completa falta de memória, a história andaria em círculos de ciclos de repetição; se continuar aferida por alguma *Mão Invisível* (punho cerrado em riste, seria mais adequado), como os insuspeitos, *impessoais* e intrag veis interesses de *Mercado*, a história permanecerá colecionando a memória do fracasso humano; e, caso entregue-se a história aos caprichos das *Leis Dial ticas*, será bom eleger logo um legislador, o juiz, e estabelecer um sistema prisional e o meirinho para *fazer cumprir certa lei* que, historicamente, revelou-se

¹⁴ Não foram preservados, por exemplo, os locais de memória da tortura promovida no período da Ditadura Militar no Brasil (DOPs, DOI-codi etc.), assim como optou-se por demolir o presídio *histórico* do Carandiru; de outro lado ainda se pode encontrar em cidades históricas *trancos públicos* de tortura dos brasileiros escravizados até o século XIX (Alcântara, MA e Ouro Preto, MG p. ex.) e, mesmo, amiúde encontram-se fazendas que ainda guardam suas senzalas além de variado material de tortura *legal* e *legítima* dessas pessoas escravizadas em razão de sua  tnia. Sobre lugares de memória da Ditadura Militar no Brasil, ver Estevez & Almeida, 2021.

muito mais *desejo* que *ciência*. A questão é ampla, diversa e complexa; e está aberta.

A filosofia de Sartre visa a liberdade, isso é consensual; e, também, parece sem risco dizer que, embora tenha havido um tempo em que sua filosofia esteve excluída do debate histórico-político-social, nos dias de hoje suas teses têm sido retomadas. E isso não repete o *modismo* ocorrido no início deste século (em 2005, por exemplo, em ocasião do centenário de nascimento do autor) quando, não importando o que se escrevia, falou-se sobre Sartre. Desde aí, e já se vão duas décadas, o pensamento sartriano parece enfim ter superado suas amarras iniciais: a acusação, criada por Merleau-Ponty e repetida à exaustão tanto por filósofos sérios como por alguns pretensos intelectuais, de que a filosofia da liberdade redundava em *sobrevoo*; ou, porque partiu de noções *absolutas de Ser e de Nada*, Sartre não teria ido além da *nega-intuição do Nada*, e, ainda que isso *resolva problemas de teoria do conhecimento*, não passaria de *jogo de palavras*, incapaz de dar conta de agremiações humanas e, portanto, inútil para entender ou problematizar a história e/ou realidade humanas. Claro, em paralelo a isso, era comum afirmar que Sartre teria *se convertido* ao Marxismo, o que, em teoria, exigiria abandonar as teses de *O Ser e o Nada*; e o remendo, *Crítica da Razão Dialética*, soaria pior que o soneto.

Mas isso já é passado. Tanto no âmbito da psicologia, com trabalhos que visam a psicanálise existencial, como naquele da literatura, que ainda revive a arte como alternativa de mudança social, ou do teatro que recupera obras verdadeiramente questionadoras, nota-se nos dias de hoje a forte e renovada presença do filósofo; e, cada vez mais, as teses da liberdade de Sartre aparecem como a chave de leitura *mais própria* para entender o fenômeno humano atual, seja cultural, político ou *pessoal* (situação contemporânea). E isso com a manutenção, sem ressalvas, das teses de *O Ser e o Nada*: homem e mulher são liberdades que se movem na *superfície mais interior* do Ser, lugar próprio de constituição do *mundo*; livres, primeiro porque nenhuma determinação de

nenhuma ordem define o projeto de ser de cada um, mas livres sobretudo porque também do âmbito do Em-Si não advém nenhuma determinação, sendo o mundo humano resultado da absoluta liberdade que perfaz ser-homem-ou-mulher-no-mundo. E isso não poderia ser feito senão no âmbito da História.

Todo respeito aos especialistas: o antropólogo fala do homem em sua cultura, o historiador trata de fatos da história (humana) etc., que seja; mas é nesse terreno, e apenas nele, que a doutrina da liberdade de Sartre pode fazer sentido. E, assim, propiciar uma nova chave de compreensão do fenômeno histórico a partir de seu agente mais importante (e único): homens e mulheres, enquanto *liberdades*. E isso leva diretamente ao miolo da problemática aqui anunciada: a memória, e suas *relações com a história*. Esse assunto aparece esporadicamente nalguns comentários recentes, mas nota-se a necessidade de aprofundar essa questão: além de indicar a evidente contradição entre memórias e o fato passado, trata-se de aprofundar a noção em relação à corporeidade, efetivo *lugar* da memória e, ainda, sua relação direta com os objetos de memória. Esse parece ser um campo promissor de investigação da filosofia da liberdade, visto a memória unificar de modo evidente as relações com os outros (algo que foi decretado impossível): a memória é o *fio* da história, assim como a *corporeidade* (situação) revela o *passado*. Ainda, abre-se assim a possibilidade de averiguar o estatuto do passado, esse Em-Si que se presentifica mantendo sua preteridade; ou esse Para-Si, que arrasta em seu ser aquilo que foi sem poder, jamais, abandonar *seu* passado de modo definitivo. Isso certamente levará, com proveito, a alguma resposta plausível para o enigma: como podem homens e mulheres fazerem a história e não se reconhecerem nela?

Referências

AUGE, M. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Trad. Maria L. Pereira. Campinas, SP: Papirus, 2012.

- BARROS, M. V. M. *Sartre e a questão da memória: entre recordação e escolha*. Revista Contextura. V. 8, n. 9 (2016). Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistacontextura/article/view/3809>.
- BORNHEIM, G. A. *Sartre, Metafísica e Existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- CARONE, E. *A Primeira República (1889-1930): texto e contexto*. São Paulo: Difel, 1969.
- CHIAVENATO, J. J. *Inconfidência Mineira – As Várias Faces*. São Paulo: Contexto, 2000.
- DA SILVA, L. D. *História e Liberdade – Sartre, Foucault e o estatuto do sujeito*. In: Emmanuel Chamorro Sánchez. (Org.). Michel Foucault y los sistemas de pensamiento – una mirada histórica. 01ed. Vina del Mar: CENALTES, 2017
- ESTEVEZ, A. M. & ALMEIDA, P. C. *Lugares de memória da ditadura*. 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/9ShRXXCTdFBjywkSX4HgDL/>.
- FICO, C. *Versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar*. Revista Brasileira de História 24(47) – 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/NCQ3t3hRjQdmgtJvSjLYMLN/>. Acesso em: 24/03/23.
- FLYNN, T. *Sartre, Foucault and Historical Reason. Vol. 2: A Poststructuralist Mapping of History*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- FOUCAULT, M. *L'homme est-il mort? Entretien avec C. Bonnefoy, Arts et Loisirs*, 1966 (38, 15-21) juin. Disponível em: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault187.html>.
- JANOTTI, M. de L. M. *Sociedade e política na Primeira República*. São Paulo: Atual, 1999.
- JUDANKEN, J. *Sartre, multidirectional memory, and the holocaust in the age of decolonization*. In modern intellectual history , volume 8 , issue 2 , august 2011. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/modern-intellectual-history/article/sartre-multidirectional-memory-and-the-holocaust-in-the-age-of-decolonization/C016656DB82A45D083085026D837AF25>.
- MARX, K. *Prefácio da Contribuição à Crítica da Economia política*, 1859 (São Paulo, Ed. Sociais). Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=2578288>; consulta 26 de abril de 2023.

- MERLEAU-PONTY, M. *O Visível e o Invisível*. Trad. de José A. Gianotti e Armando M. D' Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1984.
- MIROVIC, M. *Teoria e política: Derrida vs. Sartre*. Revista Ekstasis, 2022 (v. 11, n. 1 (2022)). Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/60743/42667>.
- NORA, P. 1993 (2012). ENTRE MEMÓRIA E HISTÓRIA: A PROBLEMÁTICA DOS LUGARES. Trad. Yara Aun Khoury. Projeto História: Revista Do Programa De Estudos Pós-Graduados De História, 10. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>.
- NORBERTO, M. S. *Sartre e Foucault: reminiscências do presente*. Revista O que nos faz pensar, PUC-Rio. 2012. V. 21, n. 31. Disponível em: http://oquenos-fazpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf_articles/OQNFP_31_7_marcelo_s_norberto.pdf.
- PSICOLOGIAS, sem autor. *A tese de Sartre*. Disponível em: <https://sites.google.com/site/psicologias textos/a-tese-de-sartre>.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995 e 1996.
- SAND, S. *A complexa gênese do povo judeu*. Le Monde Diplomatique Brasil, set. 2008. Disponível. em: <https://diplomatique.org.br/a-complexa-genese-do-povo-judeu/>. Acesso em: 22/03/23.
- SARTRE, J-P *Morale et Histoire*. Les Temps Modernes, Juillet-octobre, n. 632-633-634, Paris: TM, 2005b.
- SARTRE, J-P. *As raízes da ética*. Conferência no Instituto Gramsci (05/1964). Trad. P. C. T. Lacour et all. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, Brasília, v.5, n.2, dez., p. 393-427, 2017 [Les Racines De L'éthique: Conférence à L'Institut Gramsci, Mai 1964. Études Sartriennes, n. 19, 2015, p. 11-55]
- SARTRE, J-P. *Cahiers pour une morale*. Paris : Gallimard, 1983.
- SARTRE, J-P. *Crítica da Razão Dialética*. Trad. de Guilherme J. de F. Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002 (*Critique de la Raison Dialectique*, 1960, Gallimard).
- SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. 20ª. ed. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2011 (*L' Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943).

Sartre, a moral e a violência: vários métodos e o mesmo objeto

Paulo Willame Araújo de Lima¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.210.02>

1 Introdução: Sartre, um ator de muitas máscaras

Jean-Paul Sartre (1905-1980) é um autor que até hoje divide interpretações. Desde sua performance na escrita (como filósofo, dramaturgo e escritor, por exemplo) até seus métodos filosóficos e os problemas centrais de sua reflexão. Este texto busca se envolver com tais discussões, mas não para findá-las. Pelo contrário, o objetivo aqui é compor leituras e interpretações que nos permitam compreender um Sartre filosoficamente estrábico, ou seja, de abordagem diversa e complementar.

Não buscamos aqui a supremacia entre os métodos filosóficos do autor — como a disputa entre um tal Sartre fenomenólogo ou um Sartre progressivo-regressivo. O interesse de compreender a concepção e aplicação desses métodos se dá no desafio de rastrear quais problemas seguem como constante no pensamento do autor e, assim, qual seu objeto matriz. Nesse sentido, será notável que o homem, este *Nada*

¹ Professor de Filosofia na Secretaria de Educação do Ceará, SEDUC_CE; Integra o Coletivo Kintal de Afetos; é Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP, na linha de Subjetividade, Arte e Cultura. Bolsista CAPES-DS. Email: paulow.fin@gmail.com

que se projeta para o futuro, torna-se ao mesmo tempo sujeito e objeto do conhecimento e da criatividade.

Desse modo, independe se o caminho para esta pesquisa se dê via filosofia, via teatro, via literatura, via jornal ou mesmo via a interdisciplinaridade com as “disciplinas auxiliares”, conforme ele sugere na sua *“Conferência de Araraquara”*. Em textos que caminham às margens e dentro das obras *“L’Être et le Néant”* e *“Critique de la Raison Dialectique”* é notável esta preocupação central com a condição humana situacionada, ou seja: a liberdade em situação. Esta pesquisa passa por alguns desses textos do autor e por comentadores para evidenciar a compreensão de que existe certo humanismo crítico costurando o pensamento sartreano.

Em outras palavras, com esse texto, queremos concluir, não à guisa de encerramento, mas sim de potencialização das discussões sobre a filosofia contemporânea, que Sartre, exatamente por ser um escritor com diversas abordagens, consegue falar a diversos interlocutores e entende a necessidade de adaptar a linguagem para alcançar seu público. Bem como, por outro lado, ressaltamos que o passar do tempo e a depuração das ideias faz Sartre ir lapidando seus conceitos e amadurecendo suas concepções. Contudo, a adaptação de um conceito em outro não muda o objeto da pesquisa e nem muito menos os principais desdobramentos práticos da teoria.

Em última instância, seja no *“homem só”* de seus primeiros escritos, no *“homem ontologicamente livre”* da obra-prima fenomenológica ou no *“homem historicamente alienado”* de seus textos de maturidade, Sartre segue tendo na liberdade e na situação a relação basilar de toda sua filosofia da existência. O homem é sempre um ator na cena da situação e, na medida do interesse, cada sujeito forja do seu *Nada* existencial as oportunas máscaras para manter seu personagem ontologicamente livre, mesmo que historicamente alienado.

A pretensão deste trabalho não é explanar sobre a concepção e aplicação dos métodos filosóficos utilizados pelo filósofo francês

contemporâneo Jean-Paul-Sartre (1905-1980) em sua trajetória literária no campo da filosofia e das artes. Não se trata aqui de explanar fundamentos e distinções conceituais da fenomenologia sartreana para a fenomenologia de outros autores, muito menos contrapor seu o método fenomenológico ao método progressivo-regressivo. Nosso objetivo neste texto é envolver-se em uma discussão sobre o tema da violência em Sartre a partir de seus métodos de exposição filosófica, a saber: sua ontologia fenomenológica — que foi melhor desenvolvida no livro *O ser e o Nada* — e seu método progressivo-regressivo, apresentado objetivamente na obra *Crítica da Razão da Dialética*.

Para tanto, este estudo terá por base o texto *Violência Revolucionária*, encontrado no livro *Cahiers pour une morale* (o qual chamaremos aqui de “Cadernos para uma moral” ou apenas “Cadernos”), ainda sem tradução publicada para o português². Esse texto será o ponto de partida e de chegada deste estudo para, com ele, ser sustentado o argumento de que Sartre não deixa suas questões filosóficas centrais nem muda seus projetos políticos de forma radical. O que acontece com o amadurecimento das questões e de seus posicionamentos é que um novo vocabulário e novas estratégias surgem, seja enquanto a ressignificação dos termos trazidos da tradição filosófica e transformados pela filosofia sartreana em outros sentidos, ou seja pela criação de termos e conceitos até então não usuais nas discussões filosóficas.

Entretanto, antes de entrar numa rápida apresentação do uso da fenomenologia por Sartre e do descobrimento do método progres-

² Este texto é um apêndice ao livro *Cahiers pour une morale*, publicado pela Gallimard em 1983. Para trabalhar com o *Violência Revolucionária*, estou contando com a tradução realizada pela Professora e Pesquisadora Eliana Sales Paiva por ocasião de sua tese de doutoramento em Filosofia, na linha de ética e política. Ela conta com a colaboração e revisão do Grupo de Estudos Sartre-GES/UECE. Vale tornar público meu agradecimento à Professora Eliana e ao GES, que muito contribuíram com o desenvolvimento de minhas pesquisas neste tema por um viés filosófico, político e cultural. Todas as referências aos *Cahiers* que serão usadas aqui foram retiradas da tradução cedida pela Profa. Eliana Paiva.

sivo-regressivo, é preciso degustar o pensamento do jovem Sartre para quando a questão da violência aparecer no *Cadernos para uma moral* e em outros textos de maturidade, não se perca de vista que as questões que suscitam este tema que já vinham sendo desenvolvidas desde a juventude sartreana. Nessa missão, o professor e pesquisador Fabio Caprio Leite de Castro contribui apresentando em seu livro *A Ética de Sartre* um estudo profundo e monumental de toda produção sartreana. E sobre os escritos de juventude, ele mostra como é possível encontrar claramente temas que serão recorrentes em toda a filosofia de Sartre em qualquer dos seus métodos de pesquisa filosófica dos quais Sartre fez uso. Caprio chama de “período pré-fenomenológico” aquele em que o francês ainda estava fortemente influenciado pela filosofia nietzschiana.

2 Um método pré-fenomenológico

Segundo o comentador (Castro, 2016), ainda em juventude Sartre trabalhou em seus textos temas como os princípios da moral, liberdade, alienação, ideologia, inexistência do mal, o homem só e a contingência. Esses foram temas que foram retomados durante toda a trajetória do filósofo e escritor francês. Em termos de método, trata-se aqui do que na juventude Sartre chamou de método psicológico, pois só depois viria desenvolver melhor enquanto psicanálise existencial. Partindo do escrito *Er, o armeniano* (*Er l'Arménien*), o qual Michel Contat qualifica como o mais rico e revelador escrito de juventude (Castro, 2016, p. 24), Caprio nos apresenta o problema da liberdade presente em Sartre desde a década de 1920 e a preocupação sartreana de um método adequado para tratar a questão:

A liberdade exige um método apropriado. Nos seus *Escritos de Juventude*, Sartre se posiciona a respeito de suas prioridades filosóficas: “[...] se, portanto, eu queria ver claro, em lugar de considerar as relações de um Deus livre com o mal, eu deveria examinar aquelas do

caráter humano com a maldade que emprestamos ao homem. Eu tinha encontrado meu método: o método psicológico” (EJ, 327 *apud* Castro, 2016, p. 26). Sartre não esclarece o que seria o método psicológico de Er, mas chega, por exemplo, a enunciar a relação da maldade com a arte. O homem egoísta não é mau, pois fazendo tudo em seu próprio interesse, ele não age para fazer seu próximo sofrer gratuitamente. A maldade exige uma certa gratuidade, como aquela da arte (EJ, 328 *apud* Castro, 2016, p. 26).

Muitas questões aparecem aqui e são importantes para o percurso deste trabalho, entretanto nos ateremos aos mais urgentes: a maldade, a arte e o homem egoísta, que o autor também nomeia de *homem só*. É preciso compreender que, enquanto orientado em alguma medida pela filosofia nietzschiana, Sartre nos coloca o problema da maldade como uma questão de valor moral. Para ele, bem e mal não existem senão como fatos da consciência. E por consciência Sartre pretendia referir-se a uma potência ativa que permite discernir entre o bem e o mal (Castro, 2016, p. 25). São apenas ideias que fundam as ilusões do destino e da fatalidade, de forma que com a liberdade, o bem e o mal desaparecem (Castro, 2016, p. 25). Quando a discussão sobre violência é apresentada no *Violência Revolucionária*, é preciso se ter em mente que tal discussão guarda consigo a tendência de associar violência sempre à maldade, e a resignação à bondade. Retornaremos a este ponto mais adiante. Por hora, cabe dizer que Sartre faz um esforço digno de nota para se dissociar dessa binaridade interpretativa da violência.

Quanto à arte, não podemos esquecer que esta forma de *expressão do mundo* e de *comunicação com o mundo* perpassa toda a vida e obra sartreana. Exatamente por isso, não pode ser negligenciada sob nenhum aspecto, muito menos se nos pomos a falar sobre suas críticas morais e sobre o tema da violência. Não à toa, os principais textos em que Sartre toma como plano de fundo a questão da violência estão direta ou indiretamente relacionados à uma produção artística. Na dúvida, podemos visitar os textos *Questão Judaica* e *Orfeu Negro*, este

segundo publicado como apresentação de um livro de antologia poética de autores negros, na década de 1940³, mesma época da escrita do *Cadernos*, ou mesmo a adaptação de *As Troianas*, peça teatral escrita a partir do texto de Eurípedes encenado durante o período da Guerra Fria, na década de 1960⁴. Desta feita, ainda é difícil afirmar o que o autor quer dizer com a maldade exigir uma certa gratuidade tal como a arte (gratuidade esta que Saint Genet tinha em seu projeto estético e literário para fundar sua maldade). Mas sob pena de uma contradição no desenrolar do pensamento de Sartre, cabe a pergunta: será que a característica da gratuidade se contrapõe ou anula a intencionalidade defendida na perspectiva fenomenológica da arte? Aqui defende-se que a gratuidade da arte se mantém mesmo quando se põe a intencionalidade fenomenológica como característica da arte.

Por fim, é preciso conferir este egoísta ao qual Sartre apresenta com o conceito de homem só. Para Caprio, nos escritos de juventude é possível traçar um paralelo entre o homem só sartreano e o Zaratustra de Nietzsche, pois para ele é possível conceber um pensamento livre tal como um retrato pertence ao pintor. O artista aparece como metáfora do homem só. (Castro, 2016, p. 27) Uma outra imagem além do pintor é o ator. A este respeito, Caprio diz:

Além da comparação do *homem só* com o pintor, há uma segunda relacionada ao ator. Os grandes atores não procuram a claridade de suas mímicas, “eles tomam de preferência a ambiguidade natural e fazem-na passar ao típico” (LV, 48). É assim, diante dessa ambiguidade, que o *homem só*, comparável ao ator, ridiculariza o porvir, a segurança, a constância; “ele sabe bem que os pensamentos são belos riscos” (LV, 48). [...] Nesse sentido, o *homem só* está além do verdadeiro e do falso, além da ciência, dos artifícios do universal e do necessário, além dos pensamentos fabricados. A contingência se desvela no momento em que ele descobre que a necessidade não passa de uma reconstrução.

³ Sartre, 1968.

⁴ Sartre, 1966.

[...] A atitude e o pensamento criativo do *homem só* é que definem sua liberdade (Castro, 2016, p. 28).

A esta definição de homem só, como alerta Caprio, podemos associar tanto o que Sartre nos apresenta do escritor em *O que é a literatura?* (década de 1940), bem como a concepção do intelectual da conferência *Em defesa dos intelectuais* (década de 1960). Sendo que o primeiro foi escrito ainda sob a influência direta do método fenomenológico e o segundo após a divulgação e adoção das questões filosóficas pelo método progressivo-regressivo. É importante destacar que já nesses textos de juventude, como vimos acima, é possível perceber latente a questão da contingência como um elemento forte do pensamento sartreano.

Um último elemento que precisa ser destacado ainda nos *Escritos de Juventude* é a atenção dada a conceitos como alienação e ideologia que parecem ecoar de Marx. Para o francês, alienados são aqueles que trabalham em série e não executam ações que eles compreendem, “apenas refazem incessantemente as mesmas tarefas, como obras inacabadas, sem significação, a serem terminadas por outros” (Castro, 2016, p. 25). É pela alienação que se tornam escravos de suas próprias paixões e fazem surgir a ideologia. Aqui é preciso que se diga que Sartre toma ideologia pelo seu sentido tradicional da filosofia política: um conjunto de crenças, que só têm a validade de expressar certa fase parcial das relações econômicas e, portanto, de servir à defesa dos interesses que prevalecem em cada fase desta relação socioeconômica (Abbagnano, 2007, p. 532). Entretanto, vale ressaltar que na Conferência de Araraquara, Sartre toma o termo “ideologia” para referir-se ao desenvolvimento de uma ideia, onde ele refere-se à filosofia existencialista como uma adaptação da filosofia reinante — o marxismo — para atualizar tal filosofia aos tempos atuais (Sartre, 2005, p. 47).

Feito as considerações prévias sobre as abordagens conceituais a partir do Sartre escritor que escreve literatura com o espírito criativo das artes, mas também com o espírito inquieto da filosofia, cabe agora

fazer uma sucinta apresentação sobre os métodos fenomenológico e progressivo-regressivo.

3 O método fenomenológico

A fenomenologia é uma escola filosófica que surge com o alemão Edmund Husserl no início do século XX. A fenomenologia, nesse contexto, pode ser entendida como reflexão sobre um fenômeno (aquilo que aparece, ou melhor, aquilo que se mostra). Mas como alerta Angela Ales Bello, “o problema é o que é que se mostra e como se mostra” (Ales Bello, 2006, p. 18).

Para Husserl, a fenomenologia é o caminho pelo qual compreendemos o fenômeno. Ela é um método formado por duas etapas, as quais não cabe aqui desenvolver seus pormenores, mas caberia suscitar uma rápida compreensão de ambas, de forma que a primeira etapa ficou conhecida como *redução eidética* e se refere à busca do sentido dos fenômenos. Nesta etapa pode-se dizer que o objetivo é pensar o sentido do objeto buscando alcançar a essência das coisas pelo sentido delas. Para ele a verdade não está nas coisas, mas no sentido que as coisas têm e que é captado pela intuição e a filosofia não deve se ater a nada mais que não o sentido das coisas. Já o segundo movimento, Husserl chamou de *redução transcendental* e diz respeito ao estudo sobre quem busca o sentido das coisas, em outras palavras, é pensar o sujeito que percebe o sentido das coisas e como ele o faz, posto que a coisa percebida está fora — enquanto coisa — mas, está dentro do sujeito — enquanto ato perceptivo (Ales Bello, 2006, p. 27).

Sartre conheceu o pensamento husserliano no início dos anos 1930 e foi para Alemanha estudar esse método que lhe ofereceu “os instrumentos para criticar o academicismo francês e renovar a concepção da relação consciência-mundo” (Castro, 2016, p. 34). Ele concorda com a definição de Husserl que consciência é transcendência. Disto segue a máxima de que “*toda consciência é consciência de...*” o que indica

que tudo que chega para a consciência não está nela; é externo a ela. Para o existencialista, dizer que a consciência é consciência de algo é dizer que deve produzir-se como revelação-revelada de um ser que ela não é e que se dá como já existente quando ela o revela. Desta feita, para Sartre, a consciência é um ser cuja existência coloca a essência (e não o contrário como propunha Husserl em busca de uma espécie de sentido essencial), e, inversamente, é consciência de um ser cuja essência implica a existência, ou seja, cuja aparência exige ser. Este ser transfenomenal do que existe para a consciência, isto que está fora dela e que ela capta, é, em si mesmo, em si (Sartre, 2014, p. 35). Aqui temos então o primeiro conceito forte na ontologia fenomenológica sartreana: o *ser-Em-si*.

No livro *O Ser e o Nada*, Sartre traz uma reflexão sobre as três características do *ser-Em-si*, onde ele se aproxima do que antes vimos como o homem *só*, pois para ele a consciência-em-si do ser acha-se para além do ativo e do passivo; e da mesma forma, além da negação e da afirmação. “Afirmação é sempre afirmação de alguma coisa, quer dizer, o ato afirmativo se distingue da coisa afirmada” (Sartre, 2014, p. 38). Por fim, as três características do *ser-Em-si* são 1) o ser é (não cabendo a ele nem a possibilidade nem a necessidade); 2) o ser é em si (não sendo assim nem ativo, nem passivo quanto menos afirma nem nega); 3) O ser é o que é (apresenta-se como identidade, positividade e atemporalidade). Pode-se, enquanto etapa metodológica e objeto de estudo, traçar um paralelo entre a investigação sartreana do *ser-Em-si* com a redução eidética husserliana.

Por outro lado, a estrutura do possível pertence ao *ser-Para-si*. O *Para-si* é o lugar da consciência enquanto vazio, ocupável pelo *Em-si* do mundo; é nadificação. De modo que Caprio esclarece que o *Para-si* não é regido nem pela necessidade, nem pela atemporalidade nem pela identidade:

Seu princípio é, ao contrário, o da não identidade ou da diferença. A consciência (de) si jamais é identidade de si a si, ela jamais coincide com ela mesma. Por essa razão, a consciência nunca pode se fechar absolutamente sobre si como uma totalidade. Ela é sempre uma totalização por nadificação, ou movimento de fuga em direção ao mundo, que pode se tornar, por má-fé, uma fuga em relação a si mesma. [...] A consciência [...] não tem opacidade nem inércia. Ela é translúcida e temporal (Castro, 2016, p. 67).

O Para-si é, portanto, a condição de existência do homem, ou seja, é a consciência: aquela mesma que começa a surgir da negação — seja enquanto interrogação ou enquanto negação do que está posto como positividade e sentido, bem como a reflexão sobre a destruição posta em *O Ser e o Nada*: o homem é o único ser pelo qual pode realizar-se uma destruição (Sartre, 2014, p. 48). O Para-si é livre em situação, o que não se trata de uma propriedade ou atributo, mas de seu modo de ser próprio. Essa descoberta é a base das duas teses centrais do existencialismo sartreano que se correspondem: 1) “o homem está condenado a ser livre” porque 2) “a existência precede a essência de maneira irrevogável” (Castro, 2016, p. 68). Por liberdade deve-se entender de imediato: escolha consciente e responsável; condição de existência do ser-Para-si; marca ontológica que singulariza a existência humana.

4 O método progressivo-regressivo

Sartre publicou o seu ensaio de ontologia fenomenológica em 1943, mas não parou de escrever nem filosoficamente e nem artisticamente. Entre textos de vários estilos e sob várias intenções o autor segue produzindo filosofia através de vários gêneros textuais diferentes. Entretanto as situações de então foram orientando prioridades nos temas abordados pelo francês. Tais situações levam Sartre a publicar em 1960 o livro *Crítica da razão dialética* que recebeu como texto introdutório um escrito sob o título *Questão de método*, onde o filósofo expõe as direções e caminhos que ele escolheu para desenvolver a análise crítica

feita por ele da conjuntura histórica e contemporânea do século XX. Tal estudo apresentado em 1960 vem da necessidade filosófica de aprofundar as questões da filosofia incontornável da contemporaneidade, portanto: do marxismo, reconhecendo que um antimarxista representa apenas um retorno a concepções pré-marxistas. Aqui assume-se a mesma posição defendida por Caprio, onde o novo método, progressivo-regressivo, não suprime o anterior. Seus objetos diferem: a totalização do indivíduo (microcosmo individual), de um lado, a totalização da história (macrocosmo coletivo), de outro, de modo que o método recém-chegado oferece a inteligibilidade dialética de totalizações cada vez mais vastas, de conjuntos concretos e da história: um macrocosmo sociocultural (Castro, 2016, p. 96).

Para Sartre, a questão da história — que suscita a virada dialética do novo método, se apresenta na ambivalência do problema posto enquanto *História* (contada) versus *história* (vivida), onde cada uma está repleta de ambiguidades.

No método, o momento regressivo é analítico, ou seja, dirigido para a singularidade e para a diferenciação; já o momento progressivo é sintético, enquanto investigação do movimento totalizador que origina cada movimento a partir do sentido do projeto vivido por cada indivíduo (Castro, 2016, p. 98). Desta feita, ilustrando em imagem, o método progressivo-regressivo fala de um grande espetáculo teatral chamado História, onde cada personagem surge em um processo criativo chamado “movimento regressivo”, mas que só tem sentido real quando visto em sua relação cênica com as outras personagens, na construção de uma narrativa coletiva carregada de som, luz, cenário e ação dramática, de forma que o movimento progressivo é tanto o olhar do diretor do espetáculo como também o de cada espectador.

A questão que movimenta a escrita desta dramaturgia histórica é: vemos este espetáculo sob qual ponto de vista? Diretor ou espectador? Nós reconhecemo-nos como atores-personagem? Tais perguntas não estão expressas no texto canônico. Contudo, cientes da importância

das artes cênicas no processo criativo de escrita para Sartre, fazemos estas colocações como recurso não só didático de compreensão prévia, mas também metodológico, de evidenciar a simbiose entre o artista, o ativista e o filósofo francês Jean-Paul Sartre.

Fazendo uma crítica a sua história individual em paralelo com a História europeia, Sartre nos diz, no *Questão de método*:

Democratas “pequeno-burgueses, recusávamos o racismo, mas gostávamos de pensar que a “mentalidade primitiva”, que o universo da criança e do louco permaneciam perfeitamente impenetráveis para nós. Sob a influência da guerra e da revolução russa, opúnhamos — em teoria somente, bem entendido — a *violência* aos doces sonhos de nossos professores. Era uma *má violência* (insultos, rixas, suicídios, assassinios, catástrofes irreparáveis) que trazia o risco de nos conduzir ao fascismo; mas ela tinha a nossos olhos a vantagem de pôr ênfase nas contradições da realidade. Assim o marxismo como “filosofia tornada mundo” nos arrancava da cultura defunta de uma burguesia que vegetava sobre seu passado; enveredávamos às cegas na via perigosa de um realismo pluralista que visava ao homem e às coisas na sua existência “concreta”. Entretanto, permanecemos no quadro das “ideias dominantes”: o homem que queríamos conhecer na sua vida real, não tínhamos ainda a ideia de considerá-lo, de início, como um trabalhador que produz as condições de sua vida. Confundimos por muito tempo o total e o individual; (Sartre, 1973, p. 126, grifo nosso).

É possível perceber que aqui Sartre fala da violência qualificando-a, o que deixa nítido que para ele, o tema não possui um sentido homogêneo e merece certa atenção. Falar de uma “*má violência*”, tendo em vista que tanto no senso comum como na tradição filosófica, violência está sempre associada ao valor moral da maldade, valorar uma prática como *má violência* leva imediatamente o leitor a se perguntar: então, é possível uma “*boa violência*”? Esta pesquisa, junto à dissertação desenvolvida sobre violência revolucionária em Sartre e Fanon, defende que sim.

Ao que tudo nos indica, o método progressivo-regressivo tem sua origem nas artes, de onde deriva parte de seu vocabulário, e o

fortalecimento das ideias de característica, originalidade, ambiguidade, crítica ao espírito de seriedade e crítica da história a partir do homem, presentes no limiar entre a ontologia fenomenológica e este método. Não atoa a expressão prática da exposição deste método foi o projeto *O idiota da família* sobre vida e obra do escritor Flaubert. Além do mais, temos razões para acreditar que o teatro foi uma fonte muito importante para dar corpo argumentativo e estrutura conceitual para o desenvolvimento do método em questão.

Por fim, Caprio nos explicita que no método progressivo-regressivo Sartre propõe finalmente uma dialética crítica “que não cai na ilusão metafísica de um puro determinismo social, isto é, onde o homem é resultado da objetividade, nem em uma dialética idealista da natureza, que ultrapassa os limites das relações humanas” (Castro, 2016, p. 99).

5 A violência revolucionária – um estudo de caso

Aqui inicia então a tentativa de perceber no texto *Violência Revolucionária* a simultaneidade e complementariedade do método fenomenológico para com o método progressivo-regressivo. Para tanto, comecemos com o próprio autor que se coloca a escrever uma fenomenologia do opressor:

A seguir examinaremos a opressão dos Negros da escravidão nos EUA e a opressão dos trabalhadores no período capitalista. A diferença aqui nos interessa do ponto de vista de uma fenomenologia do opressor, é que a primeira é institucional — que é garantida pelas instituições — e a segunda é para-institucional — ou seja, ela não é garantida nem proibida (Sartre, 1983, p. 579).

O paralelo entre os negros e os trabalhadores não parece ser um elemento pontual de reflexão, pois ele retoma esta questão em muitos outros textos, como no prefácio ao livro *Os Condenados da terra* (com

primeira publicação em 1961), do filósofo martinicano-africano Frantz Fanon e no texto *Orfeu Negro* (publicado em 1948), que apresenta um livro de antologia poética de autores negros. Com o *Orfeu Negro* é possível dizer que o trabalhador negro,

[...] assim como o branco, também é vítima da estrutura capitalista de nossa sociedade. Isto mostra uma estreita solidariedade entre ambos que transcende qualquer diferença da pele. O preto passa a projetar assim uma sociedade onde a cor da pele seja um simples acidente. Mas embora [o contexto para] a opressão seja a mesma, está posta em situações diferentes: o espírito colonizador está arraigado na sociedade. É este espírito colonizador [que] faz com que, inclusive mesmo o proletário branco, na pior das condições, ainda lucre com a colonização do negro. Sem a colonização o branco sofreria muito mais. Portanto, o negro não é oprimido só pelo capitalismo, antes ele é oprimido por ser preto, seja sob o signo do nativo colonizado ou do africano deportado (Lima, 2017, p. 31).

Todavia, em uma fenomenologia do opressor não cabe o argumento do accidental, pois é preciso institucionalizar a discussão seja no caráter legalista do direito positivo, ou seja, também na norma moral e na doutrina religiosa, que também assumem caráter de lei. É o que acontece, por exemplo, na experiência de instauração do sistema colonial, que por sua vez cria as bases para a estrutura de opressões e violências que conhecemos atualmente como racismo, mas que se evidencia desde o início das invasões coloniais.

A violência de instauração das colônias parece ainda mais radical que a de manutenção delas, posto que ela — a violência — possibilita a criação de uma nova experiência, novos sentidos, novos significados, nova cultura: a cultura da opressão imposta pelo opressor.

Nesta relação entre violência e opressão — que se dá como relação fundante e constituinte do racismo — é pertinente voltar-se para o que o francês expõe em seus *Chaiers pour une morale* (Cadernos para uma moral). Nessas anotações, Sartre dedica inúmeras páginas ao tema da violência e da opressão. Neste momento valerá priorizar um recorte

e apresentar principalmente o apêndice que o autor intitulou como *Violência Revolucionária*, e que se propõe como uma análise fenomenológica do opressor na escravidão dos negros norte-americanos e na superexploração dos trabalhadores no período capitalista. Aqui a análise se restringirá à opressão do negro, para mostrar o caráter estrutural que a violência do racismo — através inclusive do direito e da ciência — tem no surgimento e manutenção desta opressão.

Sartre começa seu apêndice alertando para uma importante diferença entre violência e opressão quando posto em questão a escravidão. Desta forma, para que não se confunda os termos, ele afirma que a definição de violência não é possível senão em relação às leis que ela viola, sejam essas leis humanas (no campo do direito, da moral e dos costumes/culturais) ou naturais (apelando assim para determinações da natureza como características físicas, geográficas, ou mesmo divina, enquanto expressão de um destino determinado).

Assim, a violência representa, portanto, uma suspensão dessas leis, ela é um instrumento de “*vacância da legalidade*”. Isto é, a violência não é mais que um ato transitório, um rasgão no tecido da norma. A vacância não é um estado fixo, é um instante pontual que separa um momento de ocupação de outro; é o não-ser da norma. Neste caso, a violência é o dispositivo para invalidar uma legalidade e vagar o espaço antes ocupado pela antiga lei para que outro direito se instaure. Porém, a violência não tem condições de instaurar as novas diretrizes. Ela não faz senão criar a possibilidade do diferente, contudo, não o forja nem deve constituir o Em-si dessa diferença porvir.

A opressão, por outro lado, pode ser — e geralmente é — institucional. Para tanto, basta que a classe opressora legitime a opressão por leis e que a classe oprimida, seja por fraqueza, cumplicidade, ignorância, resignação ou qualquer outro motivo obedeça a essas leis e as reconheça implícita ou explicitamente por seu comportamento (Sartre, 1983, p. 579). Em outras palavras, não é que só exista opressão pela via institucional: ela pode aparecer sob a alcunha da natureza também (é

desta forma, por exemplo, que argumentos do tipo “a boa mulher é bela, recatada e do lar”, “todo negro é preguiçoso e indigno de confiança”, “todo índio é selvagem e ignorante de questões políticas e sociais”). Entretanto, o que sustenta estas falácias argumentativas pautadas em uma “natureza” submissa, má, ou inferior é exatamente o aparato institucional que a mesma classe opressora que disseminou tais imaginários cria para manter sua aparente superioridade diante daqueles subjugados. Para isto, é preciso tornar o discurso e a prática opressora uma realidade legitimada pelo direito (tanto humano quanto divino). Em outras palavras: a opressão é forjada no seio do espírito de seriedade; a cultura também pode ser mecanismo de opressão.

Assim, os filhos dos proprietários de escravos nascem em uma sociedade onde já não se vê a violência inaugural da opressão, e sim apenas esta opressão legitimada pelo Estado através de suas leis. E quanto mais eles são criados para respeitar a autoridade do Estado e para reconhecer seus deveres para com o Estado, tanto mais o direito de possuir escravos lhes aparece sagrado e deverá permanecer longe de qualquer discussão, questionamento ou suspensão, pois é este conjunto de direitos e deveres que deve ser respeitado e reconhecido. Para Sartre, a característica primária da opressão legalizada é conferir ao opressor uma boa consciência, ou poder-se-ia dizer: uma boa-fé (que também é *má-fé*, na medida que é o exercício de uma hierarquia opressora e maquiada pela gentileza, até alguém se insurgir contra esta lógica).

Para o filósofo burguês, a opressão é naturalmente definida como “a exploração do homem pelo homem e se caracteriza pelo fato de que uma classe priva os membros da outra classe de sua liberdade” (Sartre, 1983, p. 579). Esta opressão pode ser legítima se por “legítimo” entender-se o que é reconhecido por uma constituição ou um sistema jurídico.

A opressão escravagista, entretanto, não é vista como opressão exatamente por, dentre outros motivos, estar amparada juridicamente.

Ela é mascarada na sua origem para esconder seu caráter repugnante. Sartre apresenta quatro argumentos que foram usados pelos escravagistas do sul dos Estados Unidos para sustentarem seu “direito à opressão”. Quem vivencia a política e a hipocrisia brasileira contemporânea vai poder encontrar nesses argumentos os protótipos dos argumentos meritocráticos, intolerantes racistas, dentre outros absurdos históricos e políticos. Tais são os argumentos:

1º Na maioria dos casos dos escravos negros, foram os próprios negros vizinhos que venderam seus congêneres aos capitães de navios negreiros, ou seja: os negros escravizados são aqueles inferiores e indesejados até pelos seus conterrâneos;

2º Os negros são escravos porque não são cristãos, e não são cristãos porque naturalmente não tem alma humana para poder sê-lo. Entretanto, ao mesmo tempo em que o discurso da natureza (divina) prevalecia, fazia-se necessário a legislação proibir os senhores de educar seus escravos no cristianismo. Sartre denuncia então essa má-fé profunda que ele chama de “jogo de passa-repassa” operado entre os conceitos de transcendência e facticidade. No fundo, é a submissão (imposta) que justifica a submissão (legalizada);

3º O estado mental do negro é, obviamente, extremamente baixo. Em outras palavras, o negro é naturalmente burro e não sabe ler ou escrever. Mas, ao mesmo tempo que esta falsa certeza é disseminada, os opressores defendem leis que proíbam a instrução dos negros. Por que proibir ensiná-los se naturalmente não podem aprender? Mais uma vez, Sartre aponta para o esquema transcendência-facticidade. E se, excepcionalmente, um negro pode ler e escrever por ter roubado esta aptidão que antes ele não tinha, com a natureza inferior e semi-condenada que ele tem certamente usará este conhecimento exclusivamente para o mal;

4º O negro escravizado está em situação melhor que antes, posto que os negros foram violentamente capturados por seus pares do continente africano; ou mesmo perderam algum confronto com tribos

inimigas, que os prenderam para serem vendidos ou trocado por coisas fugazes. Como eles seriam massacrados e vitimados pela própria violência de seus irmãos de continente, é menos ruim para os negros serem escravos dos brancos europeus do que prisioneiros dos negros africanos.

O que Sartre tenta mostrar com esses argumentos é que se a situação não permanece completamente mascarada pela má-fé, pelo menos a terceira ou quarta geração de opressores já não tem mesmo a memória da dolorosa e massacrante violência que seus ancestrais praticaram contra os oprimidos. É esta falta de memória que o filósofo e historiador camaronês Achille Mbembe, em seu livro *Políticas de inimizade*, denuncia quando fala do crime contra a humanidade realizado pelo “lugar colonial”, mas que ainda hoje não é reconhecido enquanto tal pelo senso comum. Ou seja, o senso comum não assimilou ainda que

[...] a escravatura dos negros e as atrocidades coloniais fazem parte da memória do mundo; ainda menos que esta memória, porque comum, não é propriedade apenas dos povos que foram vítimas destes acontecimentos, mas da humanidade no seu todo; ou melhor, enquanto formos incapazes de assumir as memórias de “Todo o Mundo”, será impossível imaginar um mundo verdadeiramente comum e uma humanidade verdadeiramente universal (Mbembe, 2017, p. 168).

A possibilidade deste mundo comum só pode ser real, segundo Sartre, quando os homens se relacionarem de forma harmoniosa, recíproca. E na presença da reciprocidade absoluta, ou seja, no reconhecimento da liberdade concreta do outro, o *Direito* (a legalidade institucional) se faz inútil, pois a sociedade seria harmoniosa e não haveria a necessidade do uso da força para justificar desigualdades. Aqui, cabe lembrar que harmonia não é sinônimo de passividade ou ausência de violência, mas sim um equilíbrio saudável entre diferenças.

Desta forma, “sem uma situação de força, não haveria direito, pois na hipótese de uma sociedade harmoniosa e igualitária, o direito desapareceria” (Sartre, 1983, p. 150). Por sociedade harmoniosa,

entenda-se não uma sociedade sem conflitos, mas sim uma sociedade com comunicação eficaz, capaz de construir acordos que partem do reconhecimento mútuo das liberdades concretas.

Por outro lado, se existe “direito”, é porque ele existe “em período de injustiça”. Esta injustiça é aquela mesma que institui a desigualdade moral, política e até (pseudo) ontológica entre o vencedor e o vencido. O direito surge porque este vencedor não se satisfaz em vencer pela força (de caráter positivo) — que em primeiro momento condiz com a violência (que é negação radical). Ele precisa positivar o fato da sua vitória sobre o outro de modo que este se convença que não se tratava de uma ação negativa (violência), e sim positiva (força) justificada pelo reconhecimento mesmo da liberdade do vencido que, reconhecendo o vencedor, portanto, reconhece a liberdade do vencido só na medida em que é preciso fazê-lo para que sua vitória não seja “puro fato”, mas sim reconhecida enquanto tal. O opressor “reconhece, portanto, para poder exigir. Ele reconhece para ser reconhecido. Todavia, o que ele reconhece não é a liberdade concreta, é a liberdade abstrata” (1983, p. 150) do oprimido.

Sartre mostra, portanto, que a opressão aparece em um mundo de caráter institucional, onde tal ação é praticada por muito tempo. O racismo não é outra coisa senão esta violência que nasce no mundo institucional para manter o sistema de desigualdade que garante os privilégios das classes dominantes mascarados como direitos, mas forjados a custa da opressão de uma classe falsamente apresentada como indigna e cotidianamente violentada. É consonante a esta concepção do racismo como um fato decisivo na prática colonialista que mais tarde, em seu segundo volume da *Crítica da Razão Dialética* (Sartre, 1979, p. 386), na parte em que se discute a experiência dialética como totalização, que o filósofo fala de uma circularidade viciada na estrutura social, a lei abstrata, legitima a desigualdade concreta.

A vitalidade, a corporeidade, a particularidade, as dores e os sorrisos que transcendem a uma subjetividade e se expandem às

demais que também foram vítimas da parede racista vai gerando um reconhecimento recíproco entre os oprimidos que, como ervas daninha no muro, vão minando a estrutura do mesmo rumo ao seu desmoronamento, de dentro para fora da estrutura. Nesse sentido, pode-se dizer que o *racismo abstrato* carrega consigo o aparato estrutural da universalidade e da institucionalidade; enquanto o *racismo negativo* expressa-se nas inter-relações morais e políticas do dia a dia, é o racismo nosso de cada dia que, com muita frequência, se revela pela frase aparentemente inocente e (pseudo) “não-violenta” que diz “não sou preconceituoso, mas...”.

O *racismo antirracista* deve apresentar-se não como uma inversão dos polos. Ele deve aparecer como um projeto autêntico que é, ao mesmo tempo, individual e coletivo; e que dissolve os pólos na pluralidade das diferenças. Este *racismo positivo* deve ter por meta destruir, desde o interior, toda a estrutura racista e, ao mesmo tempo, desnudar o racismo moral que julga e condena alguém em nome de uma “conduta padrão” que geralmente vem ou de uma formação religiosa ou de concepções civilizatórias que divergem da formação cultural a qual o sujeito julgado vivenciou.

O racismo antirracista, que no *Orfeu Negro* aparece como “poesia revolucionária”, se faz violento na medida em que a violência é “a afirmação incondicionada da liberdade” (Sartre, 1983, p. 183). Esta positividade radical da poesia revolucionária se faz como *negação radical* da condição desumanizada a qual o sistema colonial impôs sobre os colonizados. Ela é afirmação incondicionada da liberdade na mesma medida em que o homem é liberdade, pois tal como expressou Frantz Fanon em sua tese *Pele negra, máscaras brancas*, “o homem não é apenas possibilidade de recomeço, de negação”. Ele é “um SIM vibrando com as harmonias cósmicas” (Fanon, 2008, p. 26).

Talvez seja pertinente frisar que nenhuma dessas expressões aqui trabalhadas dizem respeito ao que hoje se conhece como *racismo reverso*, posto que esta noção só é possível a quem não entendeu o

caráter estrutural do racismo e se pôs a pretensão (ingênua, ignorante ou de má-fé) de achar que o racismo antirracista ou mesmo a denúncia dos privilégios de um integrante de determinada classe ou grupo social, ou até a luta por direitos e por reparação histórica e social possa ser uma discriminação racista, mesmo sem uma opressão historicamente imposta no passado e mantida no presente.

6 Os encantos de uma existência violentamente livre

A violência revolucionária não deve ser entendida como um método, um caminho para algo, seja este algo bom ou ruim. A violência revolucionária é um instrumento de transformação social. Enquanto instrumento, ela não é nem boa nem má, pois a sua valoração (moral, política ou estética) está condicionada ao seu uso por um agente manipulador do instrumento.

O exercício de desenvolver de modo mais pormenorizado um tema presente na filosofia sartreana é, no geral, não para falar de um método específico. Inclusive porque esta temática começa a ser escrita por Sartre, de forma mais organizada, nas anotações não publicadas nos *Cadernos para uma moral*, mas também nos textos que interagiram com o processo de luta pela independência dos territórios colonizados pelos franceses, como a Argélia, por exemplo. Este é o caso do texto Orfeu Negro e do prefácio ao livro de Frantz Fanon, por exemplo.

O conceito de *violência revolucionária*, portanto, está cronologicamente e intelectualmente situado entre os dois grandes polos metodológicos da escrita sartreana: a ontologia fenomenológica de *O Ser e o Nada* e o método progressivo-regressivo da *Crítica da razão dialética*.

A violência, em nenhum de seus modos, não deve nunca ser entendida como um método, um caminho. Um método tem por compromisso mediar o percurso entre um ponto de saída e outro de chegada, que podem ou não serem diferentes entre si. A violência como um meio deixa de ser um instrumento isento do julgo moral e passa a

ser avaliada pela matriz moral, política e até estética que condiciona o meio: se o meio é hegemonicamente opressor, a violência será opressora. Se o meio é hegemonicamente oprimido, a violência será oprimida ou, se quisermos contextualizar com a contemporaneidade alienada, será uma violência reprimida.

A violência revolucionária nunca será um meio. Ela deve ser entendida sempre como um fim em si mesma, num sentido puramente instrumental e não moral. Fim em si mesma, posto que ela é instrumento puro a serviço do agente (coletivo) de tal instrumento. Sua função não será outra que não a de instrumento nas mãos de seu agente. Nesse sentido, a violência revolucionária deve ser o instrumento de efetivação da existência de seu agente no aqui e agora de sua execução. Sua função é presentificar o sujeito contra o contexto que lhe torna objeto, que o aliena. Se ela não consegue — em sua efetivação no mundo — resgatar a humanidade do seu praticante, ela não é revolucionária. É apenas, como toda violência, um instrumento de negação. Mas esta negação não torna-se radical: não vai à raiz da transformação do sujeito e de sua organização coletiva.

A presentificação do sujeito se dá na medida mesma do exercício dessa violência revolucionária, que se fará como uma negação radical daquilo que redimensiona a existência humana para uma condição reificada. A violência só será revolucionária se, na sua realização, ela não tornar apenas possível, mas sim tornar efetiva a autenticidade do sujeito — e isto pode se dar no campo material, concreto e político, isto é nítido. Contudo, também pode se tornar real na dimensão simbólica, cultural, emocional e intelectual. A realidade existencial da violência revolucionária carrega a marca epistêmica da magia — nos termos do *Esboço para uma teoria das emoções*: um arrebatamento da consciência para outro rumo.

Nossa aposta é que no campo turvo entre o simbólico e o concreto, esta violência revolucionária se manifesta no mundo como aquilo que a tradição indígena de luta e resistência chama de

encantaria. O encantado é aquele que negou em nível radical os ditames incrédulos da colonialidade. O encanto altera a realidade no aqui e agora de seu exercício. Encantar-se é negar radicalmente a materialidade finita de uma existência reificada pelos limites da subjetividade colonial e alinhar-se com a autenticidade infinita que se presentifica em cada exercício rumo o alcance das raízes: a encantaria, a magia das subjetividades encantadas se dá no contato com as raízes: seja este contato no campo material ou simbólico.

7 Considerações Finais

Seja no campo material ou simbólico, seja no conceito de má-fé ou violência revolucionária, seja no método psicológico, fenomenológico ou dialético, Sartre elege nitidamente seu objeto e parece ser mais fiel a eleição de tal objeto do que aos métodos e conceitos para dar conta do seu objeto de pesquisa. Seu objeto, nos parece inevitável admitir, é o *homem* em sua condição de sujeito autêntico — e não reificado, alienado. Um homem alienado não existe, no sentido mais estrito da expressão filosófica da existência: se o sujeito está alienado, ele não faz uso de sua condição ontológica enquanto existente que é a liberdade. Logo, se exerço minha liberdade, existo. Se não a exerço, apenas sou.

O ser é estático. A existência é dinâmica. E é pela dinamicidade da existência que torna-se um desafio frustrado querer dominar tal realidade por métodos e conceitos estáticos. Sartre — nos parece — faz o exercício teórico de constantemente mexer em suas referências metodológicas e conceituais, pela necessidade de ser fiel ao seu objeto de pesquisa central: o homem autêntico.

A violência, principalmente a sua tipificação como “revolucionária” torna-se um estudo de caso pertinente exatamente na medida em que este instrumento de negação radical existe como manifestação da condição livre do sujeito. Só age com violência aquele sujeito capaz de contrariar as diretrizes do sistema opressor. Dizer um “Não!” às

instituições e alienações vigentes é dizer um “Sim!” na construção inquietada, constante e autêntica da vida enquanto existência ontologicamente e historicamente livre.

Portanto, metodologicamente falando, mais vale para Sartre — nos parece — o fato de estar movimentando o seu objeto de pesquisa para aproximar tal objeto cada vez mais a sua verdade ontológica de sua verdade histórica. Para além das contradições internas possíveis, os sujeitos-objetos da filosofia sartreana devem movimentar-se em defesa de uma existência autêntica, onde o homem faz a si mesmo, se forja, cria a própria história, modela a própria vida e dialoga (não sem conflitos) com a existência igualmente livre de seus contemporâneos. E nesse sentido, a filosofia sartreana, a cada passo que dá para dentro das artes, parece carregar consigo o figurino ajustável da filosofia, para a construção de personagens que dão vida a uma existência autêntica, dentro e fora dos palcos, dentro e fora das páginas, dentro e fora dos movimentos sociais.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia; trad. Alfredo Bossi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALES BELLO, Angela. Introdução à fenomenologia. Trad. Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. São Paulo: Edusc, 2006.
- CASTRO, Fabio Caprio Leite de. A ética de Sartre. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- FANON, Frantz. Os condenados da terra; trad.: José Laurênio de Melo. RJ: Civilização Brasileira, 1979.
- FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. trad. Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil, 1952.
- LIMA, P. W. A. Da possibilidade de uma poesia revolucionária no Orfeu Negro de Jean-Paul Sartre – Fortaleza, 2017.

- MBEMBE, Achille. Políticas de inimizade. Trad.: Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.
- SARTRE, Jean-Paul. As Troianas (adaptado de Eurípedes). São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1966
- SARTRE, Jean-Paul. Esboço para uma teoria das emoções. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- SARTRE, Jean-Paul. Reflexões sobre o racismo, São Paulo: Ed. Difusão Europeia do Livro, 1968.
- SARTRE, Jean-Paul. Sartre no Brasil – A conferência de Araraquara. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. 2. ed. Bilíngue. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- SARTRE, J-P. O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica; tradução de Paulo Perdigão. ed. 23. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- SARTRE, J-P. Questão de Método, in Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973.
- SARTRE. Cahiers pour une morale. Paris: Gallimard, 1983.
- SARTRE. Crítica de la Razón Dialéctica – Libro II: del grupo a la história. Buenos Aires: Editorial Losada, 1979.

Do impulso vital à humanidade: energia, técnica e máquina na metafísica da vida de Bergson

Fábio Coelho da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.210.03>

1 Introdução

O tema da energia aparece em todo o itinerário filosófico de Henri Bergson. Desde o seu primeiro livro, intitulado de *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, de 1889, até a publicação de sua última obra original *As duas fontes da moral e da religião*, em 1932, com a interposição de uma coletânea de textos em 1919, que exhibe o assunto em seu próprio título (*A energia espiritual*), a questão da energia se impõe de maneira incontestável para a filosofia da duração.

Antes de examinar propriamente esse tema e suas implicações filosóficas, é necessário abrir um parêntese. O projeto filosófico de Bergson consiste em promover a reestruturação da atividade metafísica. Para tanto, de maneira inovadora em sua época ou, como sugere Frédéric Worms (2009), no “moment 1900 en philosophie”, ele desenvolveu um diálogo fecundo com as ciências da vida, o qual possibilitou alargar os quadros fixos do pensamento e adentar no terreno concreto

¹ Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos. Professor Adjunto do Instituto de Filosofia da Universidade Federal Uberlândia. E-mail: fabiocoelho@ufu.br

da experiência. Melhor dizendo, como destaca o próprio filósofo em *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*,

É necessário romper com os quadros matemáticos, levar em conta as ciências biológicas, psicológicas, sociológicas, e sobre esta base mais ampla edificar uma metafísica capaz de erguer-se cada vez mais alto pelo esforço contínuo, progressivo, organizado, de todos os filósofos associados pelo mesmo respeito à experiência (Bergson, 1972a, p. 488).

Essa afirmação é relevante não apenas pela defesa de sua orientação metodológica, mas também pela constatação de que os procedimentos de investigação das ciências da natureza são incompatíveis para examinar o domínio profundo do pensamento e da vida. Evidentemente, Bergson não despreza o caráter rigoroso dos critérios científicos, cuja explicação se dá por meio da expressão “termos estáticos”. Porém, considerando a proposta de investigar os aspectos fundamentais das coisas, a análise e a conceituação seriam artifícios responsáveis pela acomodação da atividade filosófica no caminho da imprecisão, isto é, pela tradução da experiência por meio de termos gerais e abstratos. Por ora, não vamos insistir sobre a distinção entre rigor científico e precisão em filosofia. Convém mencionar que, como admite o próprio autor, ciência e filosofia se prestam a uma ajuda mútua e a um controle recíproco, cuja articulação permite elucidar o modo de inserção humana sobre a matéria e a influência do espírito no processo de conhecimento.

Vamos fechar esse breve parêntese. Essa observação preliminar contribui para discorrer sobre duas maneiras de avaliar a questão da energia na obra de Bergson. A primeira consiste em verificar como o autor estabeleceu considerações sobre teses e hipóteses científicas, tais como, por exemplo, a teoria da conservação de energia. A segunda vincula-se ao modo como essa temática assume o papel de uma peça-chave para compreender a sua proposta filosófica ou, mais

especificamente, como a ideia de energia é incorporada em sua reflexão para o desenvolvimento de uma concepção de “metafísica da vida”.

É certo que os dois pontos se encontram na obra bergsoniana. Isso porque o desenvolvimento da ciência obedece à estruturação da “maneira humana de pensar”, que acompanha a marcha natural da inteligência. No entanto, para realizar uma espécie de crítica da crítica, que ultrapassa a delimitação de competências das faculdades cognitivas na produção de conhecimento, a filosofia é compelida a refletir sobre a gênese, o desenvolvimento e a finalidade da própria inteligência. Assim, longe de contribuir apenas para cancelar a consistência de uma teoria científica, a investigação filosófica deve debruçar-se sobre a condição humana com o intuito de investigar como os quadros do conhecimento são arquitetados e como eles excluem um aspecto fundamental da realidade: a duração. É nesse sentido que, ao elucidar esse *modus operandi*, o filósofo desce do céu inteligível e se aproxima cada vez mais da experiência concreta e profunda das coisas, abrindo caminho para evidenciar uma espécie de conexão simpática entre a vida psicológica humana e a totalidade do Universo.

Essa correlação é o fio condutor da obra *A evolução criadora*. Em nota de rodapé apresentada na parte introdutória do livro, encontramos a seguinte afirmação:

Com efeito, um dos principais alvos desse *Ensaio* [*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*] era mostrar que a vida psicológica não é nem unidade nem multiplicidade, que ela transcende tanto o *mecânico* quanto o *inteligente*, mecanicismo e finalismo só tendo sentido ali onde há “multiplicidade distinta”, “espacialidade” e, por conseguinte, junção de partes preexistentes: “duração real” significa ao mesmo tempo continuidade indivisa e criação. No presente trabalho, aplicamos essas mesmas ideias à vida em geral, considerada aliás ela própria do ponto de vista psicológico (Bergson, 2005, p. XV, grifos do autor).

Um pouco mais tarde, em discussão na *Société Française de Philosophie* (2 de julho de 1908), Bergson (1972b, p. 774) dirá “[...] um dos

objetivos de *A Evolução criadora* é mostrar que o Todo é [...] da mesma natureza que o eu, e que o apreendemos por um aprofundamento cada vez mais completo de si mesmo”. É patente que o esforço de Bergson consistirá em demonstrar a conexão interior entre “eu profundo” e universo inteiro (matéria, corpo vivo e a vida em geral). Dizer que tomará a “vida em geral” a partir de um “ponto de vista psicológico” não significa reduzir as coisas a uma espécie de subjetivismo exacerbado, mas verificar que a duração sentida e vivida no contato com o “eu que dura” permite descortinar ritmos de duração fora da subjetividade humana.

Sem aprofundar essa correlação fundamental do pensamento bergsoniano e retomando a questão da energia, ainda na introdução de seu ensaio de 1907, o autor estabelece com bastante clareza os termos de sua investigação:

Uma teoria da vida que não vem acompanhada de uma crítica do conhecimento é forçada a aceitar, tais e quais, os conceitos que o entendimento põe a sua disposição: não pode fazer mais que encerrar os fatos, por bem ou por mal, em quadros preexistentes que ela considera como definitivos. Obtém assim um simbolismo cômodo, talvez mesmo necessário à ciência positiva, mas não uma visão direta de seu objeto. Por outro lado, uma teoria do conhecimento que não reinsere a inteligência na evolução geral da vida não nos ensinara nem como os quadros do conhecimento se constituíram, nem como podemos ampliá-los ou ultrapassá-los (Bergson, 2005, p. XIII-XIV).

É incontestável que a proposta de articulação entre teoria do conhecimento e estudo da vida demostre a influência da biologia. Em 1922, quando redigiu os ensaios que mais tarde serão incluídos como parte introdutória de *O pensamento e o movente*, Bergson (2006, p. 57) afirma: “No labirinto dos atos, estados e faculdades do espírito, o fio que não deveríamos largar nunca é aquele fornecido pela biologia”. No tocante à publicação de *A evolução criadora*, o debate com as teorias da evolução assume uma posição decisiva para a reestruturação da metafísica e, em especial, como nos interessa neste trabalho, para a concepção de uma perspectiva da energia.

2 Do impulso vital à humanidade: energia, técnica e máquina

Em oposição às teorias evolucionistas mecanicistas e finalistas, o Capítulo I (*Da evolução da vida. Mecanismo e finalidade*) de *A evolução criadora* introduz a noção de *elã vital*. Diferentemente da concepção de um somatório de partes dadas e estanques, cuja disposição obedeceria a uma orientação estritamente linear (mecanicismo), bem como da ideia de realização de um plano preconcebido, que já estaria traçado antes mesmo da concretização da história vital (finalismo), Bergson defende que a vida apresenta o registro do tempo como fluidez ou como duração concreta. Isso significa que, para os seres vivos, o passado se prolonga inteiramente em seu presente, criando assim as condições para avançar rumo ao futuro. Há um “traço-de-união”, uma continuidade indivisa, um crescimento irreversível do passado no presente e, portanto, uma “imprevisível criação de forma”.

É nesse sentido que Bergson aceita o ponto de vista do “transformismo”. Considerando que a hipótese transformista conta com as contribuições da paleontologia, da embriologia e da anatomia comparada, ele defende que a correlação de seus dados, ainda que não seja definitiva, é satisfatória para sustentar uma visão mais precisa da evolução biológica enquanto processo contínuo, evidenciando, em especial, relações de “parentesco ideal” — ou “filiação lógica”, como sugere o autor — e de “sucessão cronológica” entre as espécies e os indivíduos.

Desde já, podemos indicar o encaminhamento da discussão sobre o “*elã original*”, o qual seria responsável pelo impulso e acompanhamento dos capítulos da história da vida. Se, como insiste o filósofo francês, a vida é uma “tendência a agir sobre a matéria”, é indispensável sublinhar que essa agitação não obedece a uma direção predeterminada; e mais do que isso, em contraposição à crença de que “tudo está dado”, prevalece uma sementeira de formas com variedade imprevisível em seu caminho. Ao ingressar no mundo, no terreno da

necessidade, o ser vivo responde pela criação de zonas de indeterminação, cuja radicalidade permite não só inventar trajetórias distintas, mas também o próprio ato de percorrer cada uma delas.

Sobre as considerações referentes aos caminhos ou às divisões do movimento evolutivo, o Capítulo II de *A evolução criadora*, denominado de *As direções divergentes da evolução da vida. Topor, inteligência, instinto*, busca reconstituir as linhas principais da história vital, tendo como foco prioritário o advento das formas de consciência sobre o mundo. Como pretendemos demonstrar, essa interpretação metafísica da vida culminará com a instauração de um eixo de considerações recíprocas entre energia, técnica em geral e sociedade.

Para entendermos esses pontos, é indispensável considerar que a multiplicidade de formas produzida pela vida no movimento evolutivo está vinculada a dois aspectos fundamentais. E aqui, em especial, uma imagem bergsoniana ajuda entendê-los: assim como um obus que explode e produz vários fragmentos, os quais, por sua vez, como se fossem espécies de obuses, serão responsáveis por novas explosões e novos fragmentos, o progresso da vida se dá justamente pela resistência da matéria (o envoltório de metal da granada) e pela energia potencial inerente aos seres vivos (força explosiva da pólvora).

Esse último ponto assume uma posição privilegiada para a discussão, uma vez que se relaciona diretamente com a apreciação da vida como tendência. Isso significa que, para Bergson, a vida se desenvolve “[...] na forma de um feixe, criando, pelo simples fato de seu crescimento, direções divergentes entre as quais seu elã irá repartir-se” (Bergson, 2005. p. 109). Essas direções divergentes, decorrentes de uma explosão original que marcou uma origem comum, produziram ramificações que evoluíram separadamente na história da vida.

O trabalho do filósofo consiste justamente em examinar certas direções divergentes, com suas características próprias, e dosá-las entre si para apresentar uma interpretação mais precisa do movimento evolutivo, que, como já assinalamos, não se reduz a uma série de

adaptações às circunstâncias (mecanicismo) e tampouco à realização de um plano de conjunto (finalismo).

A questão da adaptação da espécie ao meio não é desprezada, mas uma causa externa não define as “verdadeiras e profundas causas” da evolução. Defender essa tese corresponderia a excluir o elã original, o ímpeto interior da vida, o movimento indivisível que direciona e acompanha a história dos organismos e das espécies; exaltar a circunstância, os acidentes e, até mesmo, a ideia de um plano definido como prioridade do progresso evolutivo, significa pensar a vida como encaideamento estanque de fragmentos do evoluído ou como realização de uma trajetória única instituída entre pontos fixos, como se uma das extremidades funcionasse como a força atraente do conjunto.

Quando Bergson defende o progresso vital como continuidade indivisa, ele busca amparo nas ciências da vida e no testemunho da experiência. O exame dos fatos indica a presença de grandes linhas divergentes que avançaram na história da vida. Nesse sentido, mais do que se ocupar dos detalhes em torno da sucessão de cada organismo e espécie, a proposta consiste em investigar as direções gerais da evolução da vida, que abarcam a bifurcação entre reino vegetal e reino animal, e que, em última instância e fundamentalmente, registrará a divisão mais específica entre instinto e inteligência.

Como já havíamos destacado acima, o interesse filosófico de Bergson consiste em examinar geneticamente o papel da inteligência humana. Contudo, para investigar a via evolutiva que leva ao homem no desenvolvimento das espécies e, por conseguinte, ao seu modo de ser, pensar e agir sobre o mundo da vida, é necessário estabelecer as conexões com o conjunto do reino animal e, concomitantemente, com o mundo organizado.

O ponto de partida é a análise do reino vegetal. Antes, porém, vale destacar que o pressuposto responsável pela reflexão estabelece que, diferentemente da tentativa de oferecer definições exatas e buscar atributos exclusivos dos seres vivos, há uma fluidez entre as

características das espécies que permite oferecer certa “definição dinâmica”. Mais especificamente, de acordo com Bergson (2005, p. 116): “Não há realmente manifestação da vida que não contenha em estado rudimentar, ou latente, ou virtual, as características essenciais da maior parte das outras manifestações”. Ora, essa fluidez indica que a tendência a acentuar ou enfatizar certas características particulares é o que define os grupos e, portanto, as vias divergentes da vida. Em resumo, essas características estão vinculadas ao modo de alimentar-se, à mobilidade/fixidez e à atividade consciente das espécies.

Retomando as considerações sobre as plantas, é importante destacar que, de início, o seu modo de alimentação retira diretamente da atmosfera, da água e da terra os nutrientes necessários para a manutenção da vida, tais como o carbono e o azoto (forma mineral); elas possuem a capacidade de “criar matéria orgânica às expensas de elementos minerais” (Bergson, 2005, p. 118). Essa característica geral abre caminho para definir de maneira dinâmica outro aspecto: os animais não fixam diretamente o carbono e o azoto, e isso os obriga a buscarem esses nutrientes. Basicamente, o animal pode encontrar esses elementos ao se alimentar de vegetais ou de outros animais, os quais, por sua vez, se alimentaram de plantas. Assim, em relação ao processo de alimentação, a mobilidade no espaço desponta como exigência vital para a manutenção da sobrevivência de certas espécies de seres vivos, sobretudo dos animais. É certo que, como salientamos acima, não há no âmbito da vida definições rigorosas e exclusivas, pois encontramos exemplos de plantas que não são estritamente fixas e imóveis, bem como exemplos de animais que são marcados por certo sedentarismo. Mas, de fato, a fixidez é acentuada no caso das plantas enquanto a mobilidade é enfatizada no reino animal, cujas espécies desenvolvem uma complexidade maior com o advento de órgãos sensoriais e locomotores e do sistema nervoso.

Se, com efeito, fixidez e mobilidade coexistem no mundo vegetal e no mundo animal, e se, como ensina a história da vida, essas

características assumem acentos diferentes em cada reino, isso ainda não significa que descortinamos a última palavra sobre o assunto. Conforme defende o filósofo francês, é fundamental destacar o papel da consciência nos seres vivos. E aqui Bergson não reduz atividade consciente ao desenvolvimento do sistema nervoso, cuja coordenação dos mecanismos motores em organismos superiores aprofunda maior intensidade e economia de movimentos na execução de suas funções. Mesmo em animais que não percorreram esse caminho, partilhando atividades reflexivas e voluntárias, há registro mínimo de reação indecisa e, portanto, de algo vagamente consciente. Para Bergson (2005, p. 121, grifo do autor), o organismo “mais humilde é consciente na medida em que se move *livremente*”.

Isso impõe a seguinte questão: as plantas, que se fixaram sobre a terra e se alimentam de nutrientes extraídos de suas diferentes circunstâncias locais, compartilham essa mesma caracterização? De acordo com Bergson, a própria estruturação natural da planta, com a membrana de celulose, responsável por envolver o protoplasma e imobilizar o organismo vegetal, contribui para subtrair a excitação exterior que afeta a sensibilidade dos animais e os impede de adormecer. Nesse sentido, sem apresentar definições radicais, a planta é geralmente inconsciente; mais precisamente, devido aos recursos de alimentação e à imobilidade, elas podem ser caracterizadas pela consciência adormecida e pela insensibilidade, o que não significa uma demarcação irrevogável. Os animais, por sua vez, evoluíram no sentido de aprimorar o sistema locomotor e expandir os quadros da consciência, com a finalidade de obter êxito na procura de elementos necessários para a manutenção da vida.

Essas considerações já são suficientes para introduzir a questão da energia na história da vida. Ao caracterizar o processo de alimentação das espécies, Bergson já levantava esse encaminhamento, que será aprofundado por meio de uma série de comparações com a intenção de elucidar a caracterização das plantas e dos animais. De acordo com ele:

O que nela [planta] corresponde à vontade diretriz do animal, cremos nós, é a direção em que inflete a energia da radiação solar quando dela se serve para romper as ligas do carbono com o oxigênio no ácido carbônico. O que nela corresponde à sensibilidade do animal é a impressionabilidade inteiramente especial de sua clorofila pela luz. Ora, uma vez que um sistema nervoso é [...] um mecanismo que serve de intermediário entre sensações e volições, o verdadeiro “sistema nervoso” da planta parece-nos ser o mecanismo ou antes o quimismo *sui generis* que serve de intermediário entre a impressionabilidade de sua clorofila pela luz e a produção do amido. O que significa que a planta não deve ter elementos nervosos e que o *mesmo elã que levou o animal a brincar-se com nervos e centros nervosos deve ter desembocado, na planta, na função clorofílica* (Bergson, 2005, p. 124, grifos do autor).

Vemos que a função clorofílica é decisiva não apenas para a estruturação da planta com a realização da fotossíntese, essencial para garantir sua própria subsistência, mas também para o desenvolvimento da linha evolutiva do reino animal. Isso porque, ao converter e armazenar a energia proveniente do Sol, adicionada a si mesma e evitando sua dissipação rápida, as plantas contribuem decisivamente para produção do explosivo que será fiador da detonação de movimentos livres nas espécies de animais.

É necessário dizer que, para Bergson, a fabricação do explosivo e a explosão parecem indicar a direção fundamental da vida e sua divisão em duas tendências. Se, com efeito, consideramos que a principal fonte de energia utilizável sobre a superfície da terra é a radiação solar, o desenvolvimento das plantas caminha justamente na direção de armazenar explosivos e disponibilizar essa energia potencial, a qual, como assinalado anteriormente, será consumida pelos animais que detonam a explosão no incremento do sistema sensório-motor. Evidentemente, como alerta Bergson, não é plausível sustentar uma “associação” e “convergência de esforços” entre os reinos, como se a combinação entre acumular e gastar energia selasse uma espécie de harmonia perfeita. A ideia de complementariedade pode repercutir no ponto de partida da evolução, quando as características se encontravam

fundidas, mas não em seu crescimento que se dá por meio de dissociação e divergência de esforços, em processos imprevisíveis e surpreendentes.

Assim, vegetais e animais representam os dois grandes eixos divergentes da vida. Mas o aspecto decisivo para a filosofia de Bergson traduz-se em destacar que, desde os primórdios, a intenção de fabricar o explosivo seria prioritariamente a explosão, e que, por esse ângulo, a orientação primordial da vida é a evolução dos animais, já que predomina o aperfeiçoamento cada vez mais sofisticado do sistema sensório-motor e da consciência, culminando com duas vias evolutivas divergentes: o instinto nos Artrópodes e a inteligência nos Vertebrados, destacando especialmente o lugar do homem como o ponto mais elevado de tal grupo.

As considerações sobre o instinto e a inteligência permitem recolocar o tema da energia a partir de um novo prisma, a saber: a técnica em geral e suas implicações sociais. Antes de tudo, é indispensável sublinhar que, assim como vislumbramos entre o reino das plantas e o reino animal, o instinto e a inteligência não se encontram em estado de pureza; de fato, são tendências do movimento evolutivo marcadas por uma origem comum, cujo desígnio maior consiste em agir sobre a matéria bruta.

Retornando ao eixo temático que permitirá vislumbrar certa noção de técnica, Bergson (2005, p. 149) introduz a seguinte questão: “A que data remetemos a aparição do homem sobre a terra?” A resposta pouco exata sugere a época de “fabricação” das primeiras armas ou, simplesmente, dos primeiros utensílios. Isso indica que, em suas origens mais remotas, a atividade humana se destaca pelo emprego de instrumentos artificiais. Sobre esse ponto, o autor acrescenta:

No que diz respeito à inteligência humana, não se prestou suficientemente atenção no fato de que a invenção mecânica foi de início sua manobra essencial, que ainda hoje em dia nossa vida social gravita em torno da fabricação e utilização de instrumentos artificiais, que as

invenções que balizam a estrada do progresso também lhe traçaram a direção (Bergson, 2005, p. 150).

Inteligência humana, invenção mecânica, vida social, fabricação e instrumentos artificiais são tópicos introduzidos de maneira abrupta na argumentação do Capítulo II de *A evolução criadora*. De uma reflexão sobre a história da vida, com ênfase sobre a bifurcação vital entre plantas e animais, a qual, por sua vez, permite extrair certa descrição do instinto e da inteligência como “métodos diferentes de ação sobre a matéria”, o filósofo parece esboçar uma perspectiva antropológica e social. Afinal, qual o significado desta inflexão? Antes de oferecermos uma resposta a essa pergunta, convém reproduzir mais uma passagem para endossar o estranhamento da inclusão repentina de tais assuntos.

De acordo com Bergson (2005, p. 150-151):

Um século passou-se desde a invenção da máquina a vapor e mal começamos a sentir o tranco profundo que nos infligiu. O que não impede que a revolução por ela provocada na indústria tenha transtornado as relações entre os homens. Ideias novas levantam-se. Sentimentos novos estão em vias de eclodir. Em milhares de anos, quando a distância do passado só deixar perceber suas grandes linhas, nossas guerras e nossas revoluções contarão muito pouco, supondo que ainda sejam lembradas; mas talvez se fale da máquina a vapor, com as invenções de todo tipo que lhe servem de séquito, como nos falamos do bronze ou da pedra talhada; ela servirá para definir uma era.

Esse trecho registra um movimento decisivo em torno da termodinâmica e do advento da sociedade industrial. A máquina a vapor é um símbolo de uma época porque demandou artigos naturais (carvão, por exemplo) que pudessem ser convertidos em fonte de calor, cuja finalidade seria o funcionamento de máquinas térmicas que aceleraram o ritmo da produção material da vida e transformaram os hábitos sociais das instituições europeias. Esse símbolo fundamental do século XIX impõe uma discussão sobre técnica, energia e sociedade. Contudo, neste momento, Bergson ocupa-se mais da maneira como a

fabricação condiciona a vida social para demonstrar a tese de que o *Homo faber* seria o aspecto decisivo da condição humana. Seguindo o duro golpe desferido pela teoria da evolução em meados do século XIX, que desnudou a posição orgulhosa do homem perante as demais espécies, a glorificação da inteligência cede lugar a uma constatação de que o *Homo sapiens* seria um anexo da faculdade de agir.

Ora, subjacente a esse recorte aparentemente inusitado, a estratégia bergsoniana busca evidenciar que a inteligência possui um compromisso vital com a fabricação. Tomando emprestada uma breve nota de Georges Canguilhem (2012), podemos dizer que Bergson estabelece a invenção mecânica ou a capacidade de fabricação como uma função biológica, isto é, uma maneira que a vida encontrou de superar o obstáculo da matéria². Ou melhor, entendida como produto da vida, a inteligência é originalmente a capacidade de fabricar instrumentos artificiais, sobretudo utensílios de produzir novos utensílios, para suprir carências vitais da espécie, o que demanda incrementar indefinidamente a sua capacidade na produção de recursos para a humanidade. Essa situação se dá por meio de mediações, as quais, por sua vez, fomentam a definição de planos comuns de ação para a espécie. É justamente nesse sentido que a inteligência se desenvolve em consonância com o estabelecimento de pontos fixos e com avaliação de relações, se conformando assim ao inerte e descontínuo.

É importante dizer que não há uma diferença linear de “graus sucessivos” entre a inteligência e as outras formas de enfrentar a matéria (torpor e instinto), mas sim de natureza. Para aprofundar essa concepção, Bergson estabelece o paralelo com o instinto. Ora,

² Em *O conhecimento da vida*, Canguilhem (2012, p. 136) dirá: “Bergson, em *Deux sources de la morale et de la religion* pensa muito explicitamente que o espírito de invenção mecânica, embora alimentado pela ciência permanece distinto dela, e poderia, a rigor, separar-se dela (cf. p. 329-330). É que Bergson é também um dos raros filósofos franceses, senão o único, a considerar a invenção mecânica como uma função biológica, um aspecto da organização da matéria pela vida. *A evolução criadora* é, de algum modo, um tratado de organologia geral”.

diferentemente da incursão da inteligência sobre o mundo, esse “método” de ação sobre a matéria caracteriza-se pela capacidade de empregar um instrumento orgânico, parte integrante do próprio corpo de um animal, para agir imediatamente sobre um circuito específico. O instinto é demasiadamente especializado e invariável em seu modo de atingir as coisas. Não há invenção de ferramentas artificiais e qualquer alteração em seus instrumentos orgânicos acarretaria a modificação da espécie.

Aqui, com efeito, é importante notar que esses traços da inteligência e do instinto partem do indivíduo isolado, sem considerar o seu impacto na vida social. Considerando apenas a sociedade de seres inteligentes, a fabricação ou a capacidade técnica de manipular a matéria, cuja conversão em instrumento comprova que o homem se assenhora dela, assume uma dimensão mais eficaz com a associação entre seus representantes. Para o progresso da humanidade, a vida em comum ganha um alcance considerável com a invenção da ferramenta das ferramentas: o signo inteligente.

Bergson (2005, p. 171) assinala que em uma sociedade humana:

[...] a fabricação e a ação têm forma variável e, além disso, cada indivíduo deve aprender seu papel, não sendo a ele predestinado por sua estrutura. É preciso então uma linguagem que permita, em cada instante, passar do que se sabe àquilo que se ignora. É preciso uma linguagem cujos signos — que não podem ser em número infinito — sejam extensíveis a uma infinidade de coisas.

Esse caráter do signo inteligente permitiu à espécie humana estabelecer relações entre coisas, e estendê-las do campo prático para as ideias. A importância da linguagem no processo evolutivo, que define propriamente o seu caráter positivo, se vincula à liberação e ao modo de potencializar a atividade da inteligência, impedindo-a, sobretudo, de se entregar ao fascínio do mundo exterior e a uma espécie de compromisso entorpecido na realização de sua destinação. Desde a inserção do corpo em um meio circundante, quando acontece o recorte

perceptivo das coisas ou de suas propriedades, à instauração de um “corpo imaterial”, a linguagem, por meio de uma série de atos metafóricos, assinala e armazena certos aspectos superficiais das coisas que serão decisivos para atender os interesses humanos. Ou melhor, ela permite a inteligência simplificar as coisas e retomá-las em caso de necessidade ou, simplesmente, por bel-prazer; enfim, ao representar as coisas em diferentes níveis, a linguagem oferece uma economia de esforços para a atividade consciente, que contribuirá com a promoção do pensamento em comum e o desenvolvimento da civilização.

Retomando o tema concernente ao advento da invenção mecânica, exposto de maneira aparentemente abrupta nas linhas de *A evolução criadora*, convém indicar o encaminhamento bergsoniano. Em sua última grande obra, *As duas fontes da moral e da religião*, ao refletir sobre a humanidade e as máquinas na sociedade contemporânea, o autor dirá:

A invenção mecânica é um dom natural. Sem dúvida ela foi limitada em seus efeitos na medida em que se limitou a utilizar energias atuais e, de algum modo visíveis: o esforço muscular, a força do vento ou queda d’água. A máquina só proporcionou o rendimento máximo quando soubemos colocá-la a nosso serviço, por simples desencadeamento, das energias potenciais armazenadas durante milhões de anos, extraídas do sol, distribuídas na hulha, no petróleo etc. (Bergson, 1978, p. 252).

Por isso, a máquina a vapor seria um símbolo de uma época em que o sucesso material atingiu proporções vastíssima para uma espécie no planeta. Mas, diferentemente do teor exibido no ensaio de 1907, o capítulo final de sua última obra demonstra certas reticências em relação ao maquinismo e suas implicações no estímulo ao consumismo, no incremento do luxo, na urbanização desenfreada e, sobretudo, na produção industrial da guerra. Em outros termos, como bem observou Carterina Zanfi (2009), o otimismo de Bergson cede lugar a uma visão alarmante sobre os rumos da humanidade. Isso porque, como atesta o

próprio contexto histórico de meados do século XX, as sociedades estavam à mercê de um descompasso abissal entre avanço técnico e formação moral.

3 Considerações finais

Para concluir, a metafísica da vida proposta por Bergson parte da sondagem da vida interior, cuja depuração da dimensão profunda permite acessar a verdadeira duração, e conjectura que, em sua totalidade em vias de formação, o universo dura. Dizer isso significa que o tempo “morde” as coisas e deixa sua marca não só na interioridade humana, mas também na matéria e na vida em geral. É nesse sentido que podemos encontrar o esboço de uma reflexão sobre a energia vinculada à corrente vital, que cresce e se bifurcar em linhas evolutivas divergentes, assegurada pela influência decisiva das plantas sobre a terra.

Mais do que estabelecer o contato entre não vivo (pedras, água, luz solar) e vivente, as plantas seriam responsáveis pela produção do mundo em que estão inseridas e, concomitantemente, pelo desenvolvimento das condições necessárias para dividi-lo com outros seres vivos. Elas são responsáveis não somente pela transformação da energia solar em vida na terra, mas também pela produção de matéria orgânica e pela liberação de oxigênio na atmosfera (fotossíntese) que beneficia diretamente as demais espécies de seres vivos. Isso indica que, para além de um processo de adaptação, as plantas são criadoras e parte integrante do mundo; elas desenharam física e metafisicamente a fisionomia e a integração do mundo em que vivemos.

Bergson insiste que, independentemente deste papel primordial do reino vegetal, a “corrente de energia criadora” impõe como sentido vital o aprimoramento de movimentos livres, indeterminados, que constituem soluções encontradas ao enfrentar os obstáculos da matéria, resultando assim na criação de formas sempre inovadoras. Para o autor, o “sopro da vida” encontra passagem no homem, que incorpora

essa energia superabundante não apenas em suas ações vitais, mas também em sua vida espiritual e moral. Mais especificamente, o ser humano é capaz de acumular gradualmente energia potencial para despender-lá bruscamente em atos livres, manifestando assim a profundidade e a riqueza de sua interioridade. É certo que um dos papéis da inteligência consiste em produzir sociedades fechadas que, reféns de obrigações distribuídas em círculos concêntricos, seriam responsáveis pela utilização de recursos e inovações para a dizimação da própria humanidade. Bergson aposta no esforço penoso de superação da condição humana, o que não significa o abandono da inteligência, da linguagem e da técnica, mas sim o alargamento de tais aspectos com a recuperação da corrente de energia criativa que habita cada um de nós.

Referências

- BERGSON, Henri. Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive. In: BERGSON, Henri. *Mélanges*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972a.
- BERGSON, Henri. Discussion a la Société Française de Philosophie. In: *— Mélanges*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972b.
- BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Tradução de Nathanael Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- CANGUILHEM, Georges. *O conhecimento da vida*. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro; revisão técnica de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XX^e siècle – Moments*. Paris: Gallimard, 2009.
- ZANFI, Caterina. *Bergson, la tecnica, la guerra*. Una rilettura delle Due fonti. Bologna: Bononia University Press, 2009.

Metafísica, descontinuidade e vida: Bachelard, leitor de Bergson

Fábio Ferreira de Almeida¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.210.04>

Acima do tempo vivido, há o tempo pensado.
Bachelard

A publicação, em 2008, do importante volume *Bachelard & Bergson — continuité et discontinuité*, chamou atenção para um tema fundamental e, no entanto, relativamente pouco estudado da filosofia de Gaston Bachelard: sua reflexão metafísica na qual, em um diálogo cerrado com o pensamento de Henri Bergson, o tradicional problema do tempo é examinado. Marie Cariou, que já havia dedicado um ensaio pioneiro à questão, publicado em 1995², assina a Introdução do livro, no qual os autores exploram, seguindo quatro eixos temáticos³, os pontos de encontro e as divergências que marcam a leitura que Bachelard fez do bergsonismo.⁴

¹ Possui doutorado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) em co-tutela com a Universidade da Borgonha (2007). Professor Associado da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás. E-mail: fabio_ferreira_almeida@ufg.br

² Cariou, 1995.

³ Esses eixos estão expressos no tema das quatro partes em que a obra está dividida: Metafísica, Filosofia das ciências, Teoria do conhecimento e Estética.

⁴ Acerca dos estudos sobre este tema, não se pode deixar de mencionar a discussão a partir das contribuições de André Robinet, “Rythme et durée”, e de Hervé Barreau, “Instant et durée chez Bachelard”, apresentadas no Colloque de Cerisy, de 1970,

O fato de Bachelard ter dedicado parte de sua obra a uma reflexão acerca do problema metafísico do tempo e ao pensamento de Bergson deve, com efeito, interpelar. Essa reflexão está concentrada em um conjunto de textos publicados, todos, na década de 1930 e constituem um núcleo que se destaca tanto pela singularidade da reflexão neles desenvolvida quanto pela unidade temática. O objetivo geral do presente estudo é sublinhar a importância dessa reflexão no interior da filosofia bachelardiana tentando, ao mesmo tempo, caracterizá-la a partir de dois aspectos especialmente marcantes: o problema da descontinuidade e a questão da vida.

1 Um núcleo metafísico no cerne da obra

Há, com efeito, no pensamento de Gaston Bachelard, uma *metafísica* da qual os elementos centrais estão apresentados e desenvolvidos no conjunto de textos em que a questão do tempo é central. Esse “núcleo metafísico” de sua obra deve ser destacado, não como constituindo uma terceira ou quarta vertente de sua reflexão, mas antes porque é em torno dessa metafísica que, conforme procuraremos mostrar, se coordenam tanto a reflexão epistemológica quanto a meditação literária, e mesmo sua pedagogia⁵, que são os aspectos mais evidentes e mais explorados na fortuna crítica do filósofo. Com isto não se pretende, aqui, sugerir que, por esta via — a via de uma metafísica — o célebre problema da unidade ou da dualidade, que anima parte dos estudos sobre Bachelard, se resolva⁶: a atividade racional e os devaneios de leitura, a

dedicado a Bachelard e publicados no livro *Bachelard. Colloque de Cerisy*. Paris: Union Générale des Éditions, 1974, p. 317-367.

⁵ Pelo menos até onde estou informado, são dois os principais trabalhos em torno de uma pedagogia bachelardiana: JEAN, 1983; FABRE, 2001.

⁶ No artigo “Le problème de l’unité”, François Dagognet (1985), por exemplo, defende que a separação entre as vertentes epistemológica e literária não pode ser entendida sem que se considere a unidade da filosofia de Gaston Bachelard. Jean Libis (2007), por outro lado, critica fortemente essa leitura que ele identifica como “unitarista”: “Tal

objetividade científica e a criação literária se situam, efetivamente, em polos cuja oposição é tão radical quanto a força de atração que os mantém conectados, o que confere uma tensão essencial ao funcionamento da obra como um todo e também é decisiva para a própria caracterização de sua metafísica. Mas, para além desse aspecto mais exegetico, esse conjunto de textos constitui um indício importante a respeito da inserção da filosofia de Bachelard no ambiente intelectual deste período, marcado pelas tensões políticas que culminaram com a Segunda Guerra Mundial.

É neste contexto que Bergson, cuja atuação diplomática no plano internacional foi, como se sabe, destacada, completa a exposição de sua doutrina, primeiro com a publicação, em 1932, do livro *As duas fontes da moral e da religião* e, logo em seguida, da coletânea *O pensamento e o movente*, publicada em 1934. Paralelamente, esse período também será marcado pela influência crescente de uma reflexão sobre a história lançada por Marc Bloch e Lucien Febvre, que fundam, em 1929 os *Annales d'histoire économique et sociale*. Neste mesmo ano, Husserl vai a Paris, a convite de Alexandre Koyré, para proferir uma série de conferências das quais resultará o livro *Meditações cartesianas*, o que pode ser considerado um marco do estabelecimento, por assim dizer, *efetivo* da fenomenologia na França.⁷ E, junto a tudo isso, a década de 1930 ainda pode ser considerada a época da chamada idade de ouro do movimento surrealista, inaugurado com a publicação do primeiro manifesto, em 1924, por André Breton. Em meio a essa efervescência, e seguindo um percurso bastante heterodoxo, Bachelard começa a publicar seus primeiros trabalhos.

maneira de ver não é apenas discutível de um ponto de vista discursivo: ela me parece radicalmente errônea" (p. 9).

⁷ Sobre isso, ver a coletânea organizada por Marlon Salomon, *Alexandre Koyré, historiador do pensamento*, em especial a "nota sobre a trajetória intelectual" de Koyré (p. 193-204).

Depois da publicação de sua tese de filosofia, em 1928, *Ensaio sobre o conhecimento aproximado*, Bachelard se torna professor na Universidade de Dijon, onde já atuava, desde 1910, um discreto membro do grupo dos *Annales*, escritor e historiador da vida rural francesa, Gaston Roupnel. A amizade entre os dois autores é fecunda e o livro *A intuição do instante*, primeiro ensaio dedicado ao exame do problema filosófico do tempo, é uma leitura da obra de Roupnel, *Siloë*. Publicado em 1932, em *A intuição do instante* Bachelard se propõe a depreender da obra de seu amigo, historiador e poeta, uma metafísica cujo elemento característico — a melancolia — contribui para situar melhor sua reflexão no cenário cultural da época: “A causa profunda da melancolia roupneliana”, escreve Bachelard, “talvez esteja ligada a essa necessidade metafísica: é preciso inserir, em um mesmo pensamento, o pesar e a esperança. Síntese sentimental de contrários, eis o instante vivido” (Bachelard, 1992, p. 99).

A identificação da melancolia como cerne de uma reflexão metafísica, assinala imediatamente pelo menos dois aspectos: em primeiro lugar, há que separá-la do conceito heideggeriano de angústia, formulado na obra de 1927, *Ser e tempo*, que irá marcar a emergência, em solo francês, de um “novo problema filosófico”: o problema da existência.⁸ Esse é um tema importante e, portanto, mereceria uma consideração mais cuidadosa. Aqui, nos contentaremos, assumindo os riscos enormes que sempre ameaçam toda formulação sumária, simplesmente com a indicação de que a melancolia é, de fato, uma afecção mais metafísica que existencial, ao passo que, inversamente, a angústia é um sentimento muito mais efetivamente *situado*, isto porque ela necessariamente articula pelo menos duas noções centrais à fenomenologia formulada por Husserl, retomada por Heidegger e à qual o pensamento de Sartre, por exemplo, está fortemente ligado, a saber: sujeito (ou consciência) e mundo. Em segundo lugar, a centralidade deste conceito

⁸ Sobre isso, ver especialmente a segunda parte de Worms, 2009.

para a meditação metafísica, se não atesta propriamente uma oposição ao bergsonismo, permite estabelecer uma demarcação muito nítida em relação a essa filosofia da completude, da totalidade, da unidade. Com efeito, a intuição fundamental da filosofia bergsoniana, ou seja, a continuidade da duração real, elimina, por uma exigência ontológica, ética e metafísica, qualquer possibilidade de vazio, de solidão; a intuição filosófica da continuidade recusa o nada, e sua promessa de felicidade não combina com a melancolia.

Se em *A intuição do instante* as referências a Bergson servem principalmente para reforçar a singularidade da metafísica roupenliana, em *A dialética da duração*, publicado 1936, o bergsonismo ocupa, de fato, o centro da reflexão. Recorrendo a um rico e variado repertório, como as teorias do sociólogo belga de Eugène Dupréel, a psicologia de Pierre Janet, os trabalhos de Romain Rolland sobre filosofia oriental, a ritmanálise de um certo Lúcio Alberto Pinheiro dos Santos, além de outras referências, como às obras do musicólogo Maurice Emmanuel e do matemático Pius Servien, Bachelard elabora os elementos que, de um ponto de vista metafísico, rompem as ligações que a filosofia busca construir entre os diversos aspectos do ser. “Estamos ligados a nós mesmos e nossa ação presente não pode ser desalinhada e gratuita; é preciso que ela sempre exprima nosso eu como uma qualidade exprime uma substância. Colocando-se nessa relação, o bergsonismo tem a facilidade de todo substancialismo, a desenvoltura e o encanto de toda doutrina da interioridade”, escreve Bachelard (2022, p. 44). É neste sentido que a noção de “pluralismo” se constitui e se insere, de maneira definitiva, em seu pensamento. Tal fragmentação, dispersão e multiplicidade repercutirá tanto nas ciências (particularmente a física e a química) que, neste período conhecem profundas transformações, como também no campo das artes

Embora a ligação de Bachelard com o movimento e os autores surrealistas seja relativamente bem conhecida, especialmente por sua proximidade com o editor José Corti, que ao longo da década de 1940

publicou todos os seus livros sobre a imaginação material, o ensaio sobre *Lautréamont*, publicado em 1939 pelo mesmo editor, merece, dessa perspectiva de uma meditação do tempo, a maior atenção. Para Bachelard, a obra ducassiana recupera a função de turbulência e agressividade capaz de organizar poeticamente o real, isto é, capaz de organizar a liberdade poética, como no sonho experimental de Tristan Tzara.⁹ Lautréamont, então, canta um universo em que “a metamorfose é, sobretudo, uma metatropia, a conquista de um outro movimento ou, melhor ainda, de um novo tempo” (Bachelard, 1995, p. 17). Assim, por meio da leitura de Lautréamont, Bachelard reitera sua meditação sobre o tempo, iniciada em *A intuição do instante*, e permite “desenhar essa linha de força que representa o esforço estético da vida” (*Op. cit.*, p. 143).

A esses três livros, nos quais se veem a melancolia, a solidão e o repouso concorrerem para romper as ligações que o pensamento sempre se esforçou em construir a fim de oferecer à metafísica a unidade e constância do ser, dois outros textos também se juntam, reforçando o valor da descontinuidade e da ruptura para a metafísica bachelardiana. Na conferência sobre *A unidade e a multiplicidade temporais*, apresentada em 1937 perante a Sociedade Francesa de Filosofia, partindo da constatação de uma complexidade fundamental da experiência que, afinal, é o ponto de partida de toda filosofia, Bachelard afirma:

Um ser complexo se desenvolve em vários tempos. Em cada um desses tempos, sua solidariedade é lacunar. Um exame detalhado de uma evolução particular nos conduz necessariamente a instaurar, de uma vez, a multiplicidade e a descontinuidade do tempo. O tempo só se revela uno e contínuo por meio de um exame sem método, grosseiro e desatento. (Bachelard, 2018, p. 340)

⁹ Retomo aqui, parafraseando, a seguinte passagem do ensaio “Le surrationalisme”: “On établira une raison expérimentale susceptible d’organiser surrationalnellement le réel comme le rêve expérimental de Tristan Tzara organise surréalistiquement la liberté poétique” (Bachelard, 1972, p. 8).

Essa multiplicidade temporal, que se revela quando o pensamento não recusa a complexidade fundamental da experiência, coloca no cerne da reflexão metafísica a noção de instante, cuja importância será reafirmada no artigo de 1939, *Instante poético e instante metafísico*. Publicado na revista *Messages*, neste pequeno texto fundamental o filósofo nos oferece uma ilustração da própria tese que, retomando os temas desenvolvidos mais longamente nos livros precedentes (*A intuição do instante* e *A dialética da duração*), ele quer reforçar: “uma dialética mais sutil” (Bachelard, 1970, p. 232) que confere o caráter profundamente metafísico ao instante poético, isto é, à experiência simultânea de sentimentos contraditórios. O instante poético é metafísico na medida em que, nele, as ambivalências se consolidam, “retirando o ser da duração comum” (*Op. Cit.*, p. 230): “É no tempo vertical — ao ascender — que se consolida a consolação sem esperança, essa estranha consolação autóctone, sem protetor. Em suma, tudo o que nos libera da causa e da recompensa, tudo o que nega a história íntima e o próprio desejo, tudo o que desvaloriza a um só tempo o passado e o porvir encontra-se no instante poético” (*Idem*, p. 229). Embora o termo não apareça no artigo *Instante poético e instante metafísico*, não é difícil perceber que a *consolidação da ambivalência* nada mais é que a “síntese sentimental dos contrários”, ou seja, outro modo de dizer a palavra-chave da metafísica que Bachelard aprende com Roupnel: *melancolia*.¹⁰

Com a publicação de *Lautréamont*, encerra-se esse ciclo dos anos 1930 e Bachelard não retornará a uma filosofia do tempo.¹¹ No entanto,

¹⁰ Num artigo bem posterior, sobre a obra do gravador Albert Flocon, *Chateaux en Espagne*, Bachelard escreve: “Ah ! quelle dialectique, toute de réversibilité, l’artiste induit dans l’âme d’un vieux philosophe : mélancolie-espoir, puis espoir-mélancolie, abandon et reprise et puis reprise et abandon ! Ah ! comme on envie le graveur ! (...) Oui, tout philosophe que je sois, je ne me trompe pas : Flocon modèle de l’espace-temps. Un château en Espagne de Flocon est une tension du présent vers l’avenir, une contraction temporelle *présent-future*” (Bachelard, 1970, p. 104).

¹¹ Não deixa de ser curioso o fato da trajetória filosófica ser marcada por um outro ciclo bem delimitado aos anos 1940, com obras que perfazem uma “poética dos elementos”. O tema da imaginação material também não será retomado posteriormente.

a metafísica desenhada aí continuará a se insinuar constantemente ao longo de toda obra, como que remetendo a esses trabalhos ou, talvez, a lembrar que a epistemologia, tanto quanto a meditação literária, constituem uma filosofia *à part entière*. E se tivermos que caracterizar sumariamente essa filosofia, novamente assumindo todos os riscos inerentes a tais atitudes sempre demasiado genéricas, diríamos que ela reivindica a precedência do pensamento sobre a vida. Esse aspecto pode sugerir, com efeito, uma oposição bastante explícita em relação a Bergson. Contudo, no ensaio já mencionado acima, Marie Cariou assinala algo importante: “A relação de Bachelard a Bergson não é imediatamente clara e distinta” (Cariou, 1995, p. 9).

2 Bachelard, leitor de Bergson

Jean Cavailles (2008, p. 90), no final de seu *Sur la logique et la théorie de la science*, analisando o problema filosófico do conhecimento a partir de uma reflexão sobre a matemática e a lógica, distingue duas orientações na filosofia contemporânea: “Não é uma filosofia da consciência, mas uma filosofia do conceito que pode oferecer uma doutrina da ciência”, escreve ele no final do livro. Essa distinção de tendências será retomada mais tarde por Michel Foucault, em uma célebre passagem de seu Prefácio à edição americana de *O normal e o patológico*, e também por Frédéric Worms, no panorama dividido em três “Momentos” que ele traça da filosofia francesa do século XX. Como em outras épocas, essa clivagem podia ser reconhecida na virada do século XIX para o século XX. Nesse contexto, o pensamento de Henri Bergson representava a perspectiva de uma filosofia da consciência, enquanto Léon Brunschvicg desenvolve uma linhagem da “filosofia científica”.

Constituem este “ciclo” *Água e os sonhos* (1941), *O ar e os sonhos* (1943), *A terra e os devaneios do repouso* (1948) e *A terra e os devaneios da vontade* (1948).

Embora essas divisões sejam sempre muito esquemáticas e genéricas, para Bergson, com efeito, o saber, a racionalidade, o conceito é o que a inteligência como que secreta para, constituindo ciência, lidar com as coisas do mundo, com a realidade concreta. Esses são como que os instrumentos com os quais o sujeito, por meio da análise, poderá mover-se em meio a tudo isso que lhe é, de imediato, estranho, olhar à distância o que não é idêntico a si e, deste modo, construir *conhecimento*. Uma filosofia verdadeira surge precisamente quando o espírito se faz capaz de assumir uma direção divergente desta, pragmática e objetiva. Nessa nova orientação, a intuição, transformada em método propriamente filosófico, revela-se o único meio de ultrapassar essa camada fixa, imóvel e, portanto, descontínua que constitui a vida prática. Assim, se o destino da ciência é constituir-se como “auxiliar da ação”, a filosofia deve completar a existência do sujeito — da consciência — e, ao invés apreendê-las como objetos, “adotar o devir que é a vida das coisas” (Bergson, 1998, p. 138). Em outras palavras, bem à vontade quando lida com a matéria inerte, isto é, diante o relativo, a inteligência vacila se confrontada com o mais longínquo sinal do absoluto. No entanto, convencida de suas capacidades de resolver problemas, a inteligência não recusa esse chamado e, a partir daí, enreda o espírito nas mais profundas confusões: sendo capaz de pensar apenas em seu domínio primitivo, ela atrai para aí o que aí não cabe; uma vez que é inábil para ascender ao novo terreno ela, em vão, se esforça para lidar com o absoluto no espaço do relativo. Deste modo, o pensamento recorre ao “espírito geométrico” como se fosse “*esprit de finesse*” e, capturada em um emaranhado de conceitos e sistemas, a filosofia acaba à deriva (cf. Bergson, 2020, p. 34).¹² Brunshvicg, por outro lado, como destaca

¹² Em uma nota a essa passagem da segunda parte da Introdução de *O pensamento e o movimento*, Arnaud Fraçois lembra que, para Bergson, “à chacun de ses grands moments, la philosophie française fut riche de deux tendances principales, lesquelles correspondent, d’une manière à chaque fois nouvelle, à la distinction de l’intuition et de l’intelligence : Pascal par opposition à Descartes, Rousseau par opposition aux Encyclopédistes sont les exemples les plus frappants. Bergson reconnaît se rattacher, à

Bachelard em um artigo sobre sua “filosofia científica”, quer mostrar o quanto é injusto “separar espírito geométrico e *esprit de finesse*”. (Bachelard, 1972, p. 170)

O primeiro livro publicado por Bachelard, *Ensaio sobre o conhecimento aproximado*, já é dedicado a Brunschvicg, que orientou a tese da qual ele resulta. Neste artigo de 1945, pode-se, de fato, ver o quanto a *filosofia bachelardiana deve ser entendida como um desenvolvimento do racionalismo brunshvicguiano*, esse “*rationalisme de la finesse*”. Seguindo a intuição filosófica de seu mestre, que também converge com a de Cavailès, para Bachelard o racionalismo da ciência exige um radical abandono da vida comum, da experiência imediata, do dado concreto apreendido pela intuição sensível. Com isto, a ciência não pode mais ser compreendida como um refinamento do pensamento vulgar, como queria Bergson. Ela, agora, exige que a inteligência seja “transplantada” para um outro mundo: “mundo de um *a priori* novo, de um *a priori* resolutamente artificial, à altura das criações abstratas do pensamento humano” (Bachelard, 1972, p. 172). Nesse *desenvolvimento* (e não na *continuação*) da filosofia científica de Brunschvicg, a metafísica de Bachelard não é uma recusa, mas, antes, um *aceno à distância* ao bergsonismo. Esse distanciamento se estabelece dado que Bachelard lê Bergson a partir de uma filosofia do conceito e, dessa perspectiva, o tempo se revela ao espírito com uma única realidade: a do instante. Por isso, ao ler Bergson, Bachelard não pretende negá-lo, muito menos refutá-lo. Sua metafísica resulta de uma generalização da metafísica bergsoniana. Essa generalização, que é o que pretende realizar *A dialética da duração*¹³, significa fundamentalmente ultrapassar o dualismo fundamental análise-intuição, do qual decorrem todos os outros dualismos

partir des problèmes de son temps, à la première tendance” (Bergson, 2020, p. 333, nota 74).

¹³ Com efeito, Bachelard escreve: “Enfin, nous avons une autre manière, assez paradoxale, de contredire la thèse bergsonienne, c’est de la généraliser” (Bachelard, 2022, p. 58).

bergsonianos¹⁴ — ciência-filosofia, matéria-memória, corpo-espírito, descontinuidade-continuidade, espírito geométrico-*esprit de finesse*, fixo-movente, duração real-campo transcendental, etc. — a fim de alcançar uma dimensão da experiência mais nítida, clara e *precisa* do que a que a vida comum é capaz de oferecer, seja como obstáculo às mais mezinhas experiências do vivente, seja como problema de conhecimento propriamente teórico, científico. Neste sentido, Bachelard escreve:

Como nosso pensamento exprime ações tanto virtuais quanto reais, ele encontra seu ponto culminante no próprio momento da decisão. Não há sincronismo particular algum entre o pensamento de agir e o desenvolvimento efetivo da ação. A compressão de uma ação no instante decisivo constitui, assim, a um só tempo, a unidade e o absoluto dessa ação. O gesto se completará como lhe for possível, já que confiado a mecanismos subalternos não vigiados; o essencial para o comportamento temporal é começar o gesto — ou melhor, permitir-lhe começar. É por essa permissão que toda ação nos pertence [*est nôtre*]. Ora, essa permissão, reflexo de ação, inteiramente concebida como realização de uma possibilidade, se desenvolve numa atmosfera mais leve do que a ação real. *A realização é menos opaca que a realidade*. Acima do tempo vivido há, portanto, o tempo pensado. Esse tempo pensado é mais aéreo, mais livre, ele se rompe e se recupera mais facilmente. *É nesse tempo matematizado que se situam as invenções do Ser*. É nesse tempo

¹⁴ Aqui não será possível aprofundar o tema do dualismo em Bergson. É importante, no entanto, notar que, se por um lado, o diagnóstico bergsoniano a respeito da tradição filosófica denuncia as confusões advindas das oposições estabelecidas pelos sistemas (corpo-alma, interior-exterior, contingente-necessário, sujeito-objeto, consciência-natureza), por outro lado o bergsonismo também reivindica um dualismo que, parafraseando o próprio filósofo, poderíamos chamar de *dualismo verdadeiro*. Trata-se daquele enunciado (e desenvolvido) desde o início de *Matéria e memória*: “Ce livre affirme la réalité de l'esprit, la réalité de la matière, et essaie de déterminer le rapport de l'un à l'autre sur un exemple précis, celui de la mémoire. Il est donc nettement dualiste. Mais, d'autre part, il envisage corps et esprit de telle manière qu'il espère atténuer beaucoup, sinon supprimer, les difficultés théoriques que le dualisme a toujours soulevées et qui font que, suggéré par la conscience immédiate, adopté par le sens commun, il est fort peu en honneur parmi les philosophes.” (Bergson, 1970, p. 161. Grifo meu) Talvez o problema do dualismo desse ser colocado em termos de coextensividade. Sobre isso, ver, por exemplo: Débora Morato Pinto (2004), Joël Dolbeault (2012), Gilles Deleuze (1968).

que um fato se torna um fator. Qualificamos mal esse tempo dizendo que ele é abstrato, pois é nesse tempo que o pensamento age e prepara as concretizações do Ser. (Bachelard, 2022, p. 60. Os grifos são meus)

Não é a experiência das coisas e os obstáculos à vida que conduzem Bachelard ao seu racionalismo e ao seu idealismo. Tampouco o racionalismo serve para que se compreenda a vida no mundo, nem para que se confronte a experiência imediata; ele não serve para formular um conhecimento dos objetos que vêm de encontro à consciência pela intuição sensível. O idealismo racional de Bachelard afasta, por princípio, todo pragmatismo que, aqui, pode ser entendido com utilitarismo. Acima de tudo isso, há a ciência e há também a poesia; há o tempo pensado e a vida pensada; há a objetividade racional e o devaneio literário, realidades cuja experiência nada tem a ver com a experiência comum da coisa mesma. Essas são realidades menos opacas, isto é, concretizações, invenções de Ser. Em suma, para Bachelard, “o pensamento deve começar por uma recusa da vida” (Bachelard, 2022, p. 51). Mas, se é assim, por que constituir sua metafísica, não contra, como já dissemos, mas a partir, ou em relação — e mesmo em diálogo — com a metafísica bergsoniana? Em outras palavras, por que essa filosofia precisa levar em conta a pensamento e a obra de Henri Bergson?

Várias razões poderiam explicar a leitura que, neste momento preciso, Bachelard faz do bergsonismo. A configuração intelectual desse momento, como já sugerimos acima, certamente é um aspecto importante. Mas também é preciso ter presente o estilo de reflexão que marca toda obra bachelardiana: não se trata, para ele, de erigir um sistema partindo do exame de algum grande problema filosófico e, neste sentido, a ironia bachelardiana sempre esteve voltada para aqueles que ele chamou, em algum lugar, de “filósofos de profissão”. Ora, no caso de Bergson, é o problema da liberdade que conduz sua reflexão à crítica das escolas, ao esclarecimento dos limites (o que também é uma crítica) do conhecimento científico e, por fim, ao exame da questão do tempo que, por específico e especial, requer um *pensamento por imagens*. No

caso de Bachelard, diríamos, o vetor se inverte: é a constatação dessas realidades a mais objetivas que, de fato, impulsiona — e Bachelard disse certa vez: que *cria*¹⁵ — filosofia. É que a realidade, agora, é múltipla complexa, e ela é fundamentalmente indireta. Por isso mesmo, ela é mais clara e mais distinta: uma realidade produzida, criada, não dada imediatamente aí, mas para a qual o inacabamento é essencial¹⁶, eis o deslocamento fundamental realizado por Bachelard. Enfim, a realidade que impulsiona sua meditação filosófica — metafísica — é *construída* pela racionalidade científica, e também, no polo oposto da atividade do espírito, pela imaginação artística. Deste modo, a ação e a vida, sob o signo da construção, da criação, marcarão o não-bergsonismo da metafísica que Bachelard aprende com Roupnel.

O livro *A experiência do espaço na física contemporânea*, que é de 1937, ilustra bem isso. Neste pequeno ensaio, em que Bachelard reconhece a superioridade da teoria quântica na descrição da natureza e, assim, contestando o realismo imediato e ingênuo, o que sobressai é esse racionalismo complexo, esse realismo de segunda ou terceira ordem ou, para retomar novamente uma expressão de *O novo espírito científico*, essa “metafísica impura”, que é o que “torna tão difícil a filosofia científica contemporânea. Essa filosofia já não pode se basear em noções simples; tem de seguir a ciência nas experiências exatas que se afastam essencialmente das experiências comuns e claras” (Bachelard, 1937, p. 70). É no sentido dessa experiência que, para a metafísica bachelardiana, como generalização da metafísica bergsoniana, a vida pensada prepondera sobre a vida vivida e o movimento passa a ser entendido como composição, na qual cada andamento, cada ritmo, cada duração é construída com o instante que, afinal, é a “a única realidade

¹⁵ É logo no início de *O novo espírito científico*: “La science crée en effet de la philosophie. Le philosophe doit donc infléchir son langage pour traduire la pensée contemporaine dans sa souplesse et sa mobilité”

¹⁶ Retomo aqui as palavras de Georges Canguilhem no célebre artigo sobre “O objeto da história das ciências”: “L’objet de l’histoire des sciences est donc un objet non donné là, un objet à qui l’inachèvement est essentiel” (Canguilhem, 2019, p. 265).

do tempo”.¹⁷ O instante é vivido nas durações que se concretizam dos mais diferentes modos. O instante empresta realidade às durações, mas também, fora de durações o instante nada seria. A vida não se move numa única cadência, mas cria temporalidades múltiplas e tem que se haver com o nada em seu cerne.

3 Descontinuidade e vida na metafísica bachelardiana

Para Bachelard, como para Bergson, o tempo é o problema central de toda reflexão filosófica, de toda metafísica. Também como para Bergson, para Bachelard o tempo existe, tem uma realidade, e ele não é espaço.¹⁸ Do mesmo modo, ambos filósofos, cujas obras representam “um ponto de unidade” na filosofia do século XX¹⁹, concebem que para apreender a realidade mesma do tempo, a filosofia deve fazer com o que pensamento caminhe na direção contrária à que ele assumiria naturalmente. Por fim, é pela intuição que, também para ambos, a realidade do tempo se apresenta à meditação filosófica. Da perspectiva de

¹⁷ Logo no início do primeiro capítulo de *A intuição do instante*, Bachelard (1992) escreve: “*Le temps n’a qu’une réalité, celle de l’Instant. Autrement dit, le temps est une réalité resserrée sur l’instant et suspendue entre deux néants. Le temps pourra sans doute renaître, mais il lui faudra d’abord mourir. Il ne pourra pas transporter son être d’un instant sur un autre pour en faire une durée. L’instant c’est déjà la solitude... C’est la solitude dans sa valeur métaphysique la plus dépouillée. Mais une solitude d’un ordre plus sentimental confirme le tragique isolement de l’instant : par une sorte de violence créatrice, le temps limité à l’instant nous isole non seulement des autres mais de nous-mêmes, puisqu’il rompt avec notre passé le plus cher*” (p. 13, grifo do autor)

¹⁸ A menção aqui é à carta de Bergson a Gilles Deleuze, na qual ele conta a seguinte anedota: “À une dame qui me demandait un jour de lui exposer ma philosophie en quelques mots qu’elle puisse comprendre, j’ai cru bon de faire la réponse suivante : « Madame, j’ai dit que le temps était réel, et qu’il n’était pas de l’espace »”. Esta carta se encontra na compilação de três cartas “inéditas” de Bergson a Deleuze, publicadas por Élie During na revista *Critique*, 2008/5, n. 732.

¹⁹ Ver Frédéric Worms, “La rupture de Bachelard avec Bergson comme point d’unité de la philosophie de XXe siècle em France”. In: *Bachelard & Bergson. Continuité et discontinuité*. Paris: PUF, 2008, p. 39-52. O texto é retomado como capítulo 7 da segunda parte do seu *La philosophie em France au XXe siècle*.

uma filosofia conceito, isto é, dessa “filosofia da negatividade” que é como Bachelard (2020, p. 41) apresenta sua reflexão, todas essas convergências adquirem um sentido, um significado particular. É o que está expresso nesta célebre passagem de *A dialética da duração*:

Como uma crítica se esclarece por sua finalidade, digamos de imediato que do bergsonismo aceitamos quase tudo, exceto a continuidade. E, até para sermos ainda mais precisos, digamos que, também do nosso ponto de vista, a continuidade — ou continuidades — podem se apresentar como caracteres do psiquismo, mas que não somos capazes de assumir esses caracteres como terminados, como sólidos, como constantes. É necessário construí-los. É preciso preservá-los [*les soutenir*]. De modo que, finalmente, a continuidade da duração não se nos apresenta como um dado imediato, mas como um problema. Gostaríamos, então, de desenvolver um ensaio de bergsonismo descontínuo, mostrando a necessidade de aritmetizar a duração bergsoniana para dar a ela mais fluidez, mais números, mais exatidão também na correspondência que os fenômenos do pensamento apresentam com os caracteres quânticos do real (Bachelard, *op. cit.*, p. 50).

A despeito de todos os aspectos sobre aos quais eles caminham juntos, o que o bachelardismo imprime à continuidade é o que, de fato, o bergsonismo não pode aceitar: número e exatidão. A duração bergsoniana não pode ser aritmetizada, não só porque, da perspectiva bergsoniana, a aritmética trabalha no domínio do fixo e do imóvel, mas fundamentalmente porque a duração é criadora. A beleza do título do livro de 1907 não está precisamente na ambiguidade que torna este sintagma — “evolução criadora” — tão expressivo? Logo no início do livro, Bergson nos oferece, em seu estilo característico, essa célebre e lapidar definição: “A duração é o progresso contínuo do passado que corrói o porvir e que, avançando, cresce” (Bergson, 2023, p. 4). Ora, essa não é também a mesma definição da vida? Gilles Deleuze certamente foi um dos que melhor soube expressar essa conexão profunda entre duração e vida no bergsonismo:

Tudo se dá como se a vida se confundisse com o próprio movimento de diferenciação, em séries ramificadas. Esse movimento, sem dúvida, se explica pela inserção da duração na matéria: a duração se diferencia de acordo com os obstáculos que ela encontra na matéria, em conformidade com a materialidade que ela atravessa, com o gênero de expressão que ela contrai. Mas a diferenciação não tem apenas uma causa externa. É nela mesma, por uma força interna explosiva, que a duração se diferencia: ela só se afirma e se prolonga, ela só avança em séries ramosas e ramificadas. Precisamente, *a Duração chama-se vida quando ela aparece nesse movimento* (Deleuze, 1968, p. 96-97, grifo meu).

Esse movimento de diferenciação da duração, que é o que, afinal, confere liberdade à vida, faz com que Bergson investigue este problema por meio de um exame atento e rigoroso das teorias biológicas que, pelo menos desde a publicação do livro *A origem das espécies*, por Charles Darwin, aliás, no mesmo ano do nascimento do filósofo, conhece grandes transformações.²⁰ Bachelard, por seu lado, se interessa em formular sua perspectiva metafísica a partir de um plano radicalmente distinto. Para ele, é com números que se confere maior fluidez à duração. Com efeito, interessam menos os fenômenos observados nos organismos, as interações com o meio e os mecanismos de reprodução, por exemplo, que tudo o que o pensamento revela e que, seguindo experiências precisas, os caracteres quânticos do real confirmam. Foi o que Canguilhem, com sua acuidade habitual, percebeu muito bem. No artigo “Vida”, redigido para *Enciclopaedia Universalis*, nesta que é uma das mais belas dentre todas as homenagens que o filósofo prestou a seu mestre, Canguilhem escreve:

Quando quis fazer uma “psicanálise da vida”, Bachelard escreveu *Lautréamont*, no qual ele mostra que os primeiros esforços da objetividade científica para retificar o realismo ingênuo da animalidade não

²⁰ Há uma rica bibliografia a respeito da relação de Bergson com as teorias biológicas, fisiológicas e neurofisiológicas de seu tempo. Sobre isso, vale mencionar o artigo de Hervé Bareau, “Bergson et le darwinisme : une critique pertinente”. Um trabalho recente explora pontos importantes sobre essa relação: Mathilde Tahar, *Du finalisme en biologie. Bergson et la théorie de l'évolution* (Paris: PUF, 2024)

escaparam “à sedução primeira do complexo de Lautréamont”. Em um golpe de maestria — continua Canguilhem —, Bachelard, que, no entanto, não deu lugar em seus escritos à filosofia biológica, descobriu nos *Cantos de Maldoror* em que consiste o obstáculo primordial à inteligência do objeto biológico: o desejo de metamorfose (Canguilhem, 2015, p. 271)²¹.

No âmbito em que o pensamento de Bergson se situa para elaborar-se, a intuição filosófica, ao revelar a continuidade da duração, insere natural e necessariamente a questão da vida no horizonte da investigação; como também, aliás, o problema da moral. Em verdade, o problema filosófico do qual parte o bergsonismo — o problema da liberdade — não pode deixar de lado essas duas dimensões da existência (a biológica e a moral). Afinal, o homem, como vivente especial, não concentra em si, e de maneira indissociável, esses três níveis de ser — torpor, instinto e inteligência — do qual trata o segundo capítulo de *A evolução criadora*? A continuidade da duração real, portanto, se coordena com a evolução da vida que, como o tempo, avança em um fluxo contínuo. Para Bachelard, no entanto, uma *psicanálise da vida* é necessária à meditação metafísica uma vez que é essa vida, inserida e integrada à natureza como um sistema, ou seja, é essa realidade única e absoluta do vivido que deve ser superada. Assim, o âmbito no qual Bachelard situa sua reflexão — o da racionalidade, o da “negatividade” — requer que as injunções biológicas e morais da vida, que as inquietações provocadas pelo meio e pelos outros, que as ameaças que impõe o *mundo-da-vida*, sejam ultrapassadas em direção à vida mais exata, mais limpa. Neste sentido, a filosofia de Bachelard representa, diríamos, uma radicalização — ou, novamente, “generalização” — daquele “antropocentrismo superior” que, com a maior precisão analítica, Jankélévitch (2011, p. 52) viu em Bergson. É por isso que, conectando a filosofia das imagens do fogo, desenvolvida em *A psicanálise do fogo*, e essa

²¹ Cito aqui a partir da tradução brasileira, de Gabriela Jaquet, publicada em 2015 na revista *Veritas*, p. 271.

meditação das imagens da vida apresentada em *Lautréamont*, Bachelard afirma:

Resistir às imagens do Fogo ou resistir às imagens da Vida é, no fundo, a mesma coisa. Uma doutrina que resiste às imagens primeiras, às imagens já prontas, às imagens já ensinadas, deve resistir às primeiras metáforas. Ela deve, então, escolher entre queimar com o fogo, entre romper com a vida, e continuar a vida? Para nós, não há dúvida: pensamento e poesia novos requerem uma ruptura e uma conversão. A vida deve querer o pensamento. Nenhum valor é especificamente humano se não for o resultado de uma renúncia e de uma conversão. Um valor especificamente humano será sempre um valor natural *convertido* (Bachelard, 1995, p. 155-156).

Em sua meditação metafísica, portanto, Bachelard conjuga vida e descontinuidade para ressaltar que, na dimensão do pensamento, não há experiência que não seja um resultado do próprio pensamento ou, para apenas anunciar um tema que não poderemos desenvolver aqui, que não seja o resultado da *vontade*.²² Sem essa vontade, quando os elementos quânticos do real? Sem essa vontade, as imagens se resignariam a traduzir, diminuindo, alguma realidade única e constante. Sem essa vontade, as noções e as imagens não teriam valor ontológico algum. Mas a atualidade é marcada pelo princípio segundo o qual “só podemos falar de uma realidade partindo de experiências fundamentais que nos permitam a detecção dessa realidade” (Bachelard, 2018, p. 343). Ora, detectar não significa aceitar que o fim e o nada habitam aquilo se sabe e que se experimenta? Eis a realidade da imagem, eis a realidade científica em sua riqueza e complexidade fundamentais.

4 Considerações finais

²² Sobre isso, ver o excelente estudo de Jean Libis *Bachelard et la mélancholie. L'ombre de Schopenhauer dans la philosophie de Gaston Bachelard*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2002.

A década de 1930 é particularmente marcante na trajetória de desenvolvimento do pensamento de Gaston Bachelard. É nesse período que são publicados os livros que o colocaram em destaque no cenário filosófico do século XX: *O novo espírito científico* (1934) e *A formação do espírito científico* (1938). Nos textos que privilegiamos aqui, nos quais Bachelard trata do problema metafísico do tempo, a leitura que o filósofo apresenta do pensamento de Henri Bergson é que marca, conforme tentamos mostrar, a singularidade de sua reflexão. Ora, a importância da filosofia bergsoniana na virada do século XIX para o século XX é, sem dúvida, inegável e, mesmo após certo retraimento de sua influência, particularmente neste período que antecedeu a eclosão da Segunda Guerra Mundial, a força de seu pensamento se confirmou posteriormente pela obra de pensadores como Georges Canguilhem e Gilles Deleuze e ainda é marcante em nossos dias. Embora tenha sabido reconhecer a importância do bergsonismo, Bachelard também soube se demarcar em relação a ele.

Mesmo fortemente marcado pela influência de Brunschvicg, a Bachelard nunca interessou uma crítica dos grandes sistemas filosófico, nem tampouco a apresentação dos seus *princípios de filosofia*. Ao filósofo do não interessava, antes, os conceitos científicos e as imagens literárias, que o conduziram a uma “filosofia científica” e a uma “filosofia literária”. Nestes dois domínios é que a realidade se apresenta de maneira mais clara e distinta; aí, a experiência é mais *precisa* e requer um pensamento mais *complexo*. Assim, esse mundo das coisas comuns e da vida comum não constituem matéria para a reflexão filosófica, dado que as injunções mezinhas da vida, de direito, entorpecem o pensamento; no domínio da vida simplesmente vivida, a reflexão está inerte: o repouso é apenas imobilidade e o objeto não oferece nenhuma objetividade. Bachelard é, por isso, o filósofo da experiência complexa e múltipla. E o que permite ao pensamento acessar tais experiência é a sua realidade. Eis o tema da metafísica.

Ora, o instante, como realidade fundadora de toda experiência possível, lança a filosofia para fora, para o exterior, mas não como queria Husserl — ou Sartre —, isto é, não “na poeira seca do mundo, sobre a terra rude, entre as coisas”, não em “um mundo indiferente, hostil e recalcitrante”²³, mas nesse *universo*²⁴ provisório, recortado por silêncios e repousos, atravessado pelo nada, cuja unidade é rompida pelo vazio e pela morte. Como se vê, é a noção de descontinuidade que está em jogo aqui e é precisamente isso, a descontinuidade que o instante imprime a toda experiência, que faz da filosofia de Bachelard uma metafísica do espaço. Também nisso a leitura de Bergson foi fundamental, pois o tema da vida, que decorre naturalmente da intuição da continuidade da duração, assume outra configuração perante a intuição do instante: se a única realidade do tempo é o instante, a vida é repouso e ritmo.

Deste modo, a conclusão dessa tentativa de reflexão a respeito da leitura que Bachelard faz de Bergson pode ser a abertura para esse tema que central, tanto em seu pensamento quanto para a filosofia contemporânea: o pensamento do espaço. Diríamos então que, levando a cabo sua meditação sobre o tempo, uma metafísica do espaço é que se abre para a reflexão filosófica. Se essa conclusão tiver alguma fecundidade, ela exigirá o estabelecimento de todo um programa de pesquisa. Mas já não podemos tomar como indício de que isso talvez seja necessário, esse título de 1937, *A experiência do espaço na física contemporânea*? E o que dizer do fato de um dos últimos livros de Bachelard ser dedicado justamente a uma *poética do espaço*? O exame da metafísica bachelardiana revela, assim, que o problema do tempo apenas indica que, se o espírito não pode prescindir de metafísica, é uma metafísica do espaço que atravessa a obra inteira do filósofo.

²³ Não é difícil reconhecer aqui que remetemos, a contrapelo, ao belo artigo de Sartre “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”.

²⁴ A referência velada aqui é ao livro, já bem antigo, de Lydie Adolphe, *L’univers bergsonien* (1955).

Referências

- BACHELARD, G. "La philosophie scientifique de Léon Brunschvicg". In BACHELARD, G. *L'engagement rationaliste*. Paris: PUF, 1972b, p. 169-177.
- BACHELARD, G. "Le surrationalisme". In BACHELARD, G. *L'engagement rationaliste*. Paris: PUF, 1972a, p. 7-12
- BACHELARD, G. « A continuidade e a multiplicidade temporais ». Tradução e nota Fábio Ferreira de Almeida. In: SALOMON, M. *Heterocronias. Estudos sobre a multiplicidade temporal*. Goiânia: Ed. Ricochete, 2018, p. 337-370.
- BACHELARD, G. « Instant poétique et instant métaphysique ». In BACHELARD, G. *Le dorit de rêver*. Paris : PUF, 1972.
- BACHELARD, G. *La dialectique de la durée*. Paris : PUF, éd. Critica por Élie During, 2022.
- BACHELARD, G. *La formation de l'esprit scientifique : contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris : Vrin, 1970.
- BACHELARD, G. *La Poétique de l'espace*. Paris : PUF, éd. Critica por Gilles Hieronimus, 2020.
- BACHELARD, G. *Lautréamont*. Paris : José Corti, 1995.
- BACHELARD, G. *Le nouvel esprit scientifique*. Paris : PUF, 1937.
- BACHELARD, G. *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine*. Paris : PUF, 1937.
- BACHELARD, G. *L'intuition de l'instant. Etude sur la Siloë de Gaston Roupnel*. Paris : Stock, 1992.
- BARREAU, H. "Bergson et le darwinisme : une critique pertinente", 2007. Disponível em: <https://shs.hal.science/halshs-00137429/>
- BERGSON, H. "Trois lettres 'inédites' à Gilles Deleuze". Org. Élie During. *Revue Critique*, 2008/5 n° 732, p. 388-409
- BERGSON, H. *L'évolution créatrice* (Édition critique). Paris: PUF, 2023.
- BERGSON, H. *La pensée et le mouvant* (Édition critique). Paris: PUF, 2023.
- BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 1970.
- CANGUILHEM, G. « L'objet de l'histoire des sciences ». In: CANGUILHEM, G. *Œuvres complètes* (Tome III) Paris : Vrin, 2019, p. 253-274.

- CANGUILHEM, G. « Vie ». In: CANGUILHEM, G. *Œuvres complètes* (Tome V) Paris : Vrin, 2018, p. 574-606.
- CARIOU, M. *Bergson et Bachelard*. Paris: PUF, 1995.
- CAVAILLÈS, J. *Sur la logique et la théorie de la Science*. Paris: Vrin, 2008.
- DAGOGNET, Fr. “Le problème de l’unité”. In: *Revue Internationale de Philosophie*, n. 150, ano 38, p. 245-256, 1984.
- DAGOGNET, Fr. « Brunschvicg et Bachelard ». In: *Revue de métaphysique et de morale*, n. 1, janvier-mars, p. 43-54, 1965.
- DELEUZE, G. *Le bergsonisme*. Paris: PUF, 1968.
- DOLBEAULT, J. “Le dualisme de Bergson à la lumière de la physique”. *Revue philosophique*, n° 2/2012, p. 191-207
- JANKÉLÉVITCH, V. *Henri Bergson*. Paris: PUF, 2011.
- LIBIS, J. *Bachelard et la mélancolie. L’ombre de Schopenhauer dans la philosophie de Gaston Bachelard*. Villeneuve d’Ascq : Ed. Septentrion, 2002.
- LIBIS, J. *Gaston Bachelard ou la solitude inspirée*. Paris: Berg International éditeurs, 2007.
- MORATO PINTO, D. C. “Bergson e os dualismos”. *Trans-form-ação*. São Paulo, 27(1), p. 79-91, 2004.
- SALOMON, M. *Alexandre Koyré, historiador do pensamento*. Goiânia: Almeida&Clément, 2010.
- SARTRE, J.-P. “Uma idéia fundamental da epistemologia de Husserl: a intencionalidade”. Trad. Bras. Cristina Prado. São Paulo: CosacNaify, 2005, p. 55-60.
- WORMS, F. & WUNENBURGER, J.J. *Bachelard & Bergson*. Continuité et discontinuité. Paris: PUF, 2008.
- WORMS, F. *La philosophie française au XXe siècle. Moments*. Paris: Gallimard/Folio, 2000.

A natureza da temporalidade entre crítica e metafísica: Henri Bergson e Immanuel Kant

Gabriela Rocha de Almeida¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.210.05>

1 Introdução

Como é conhecido, as principais obras de Henri Bergson fazem referência a Immanuel Kant, especialmente à *Crítica da Razão Pura*, com frequência considerável. De fato, Kant contribuiu imensamente para o estabelecimento de um cenário epistemológico determinante enquanto alinhado à investigação dos limites da razão e da metafísica. A inversão epistemológica constituinte do idealismo transcendental foi interpretada por Bergson como uma atitude incontornável na história da epistemologia, à qual seus esforços precisavam ser direcionados. Todavia, embora tenha sido inevitável às epistemologias posteriores a Kant lidarem com seu idealismo transcendental, a tarefa bergsoniana, em tal contexto, parece ser mais complexa do que parece à primeira vista.

Especificamente, quando tratamos do conceito de tempo, central à teoria de Bergson, surgem muitas dificuldades em uma comparação crítica com o conceito de tempo apresentado na *Crítica da Razão Pura*. Partindo de tal enfoque e considerando as críticas explícitas de Bergson ao entendimento kantiano do tempo, pretendemos avaliar a

¹ Mestra em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

E-mail: gabsamd1@gmail.com

legitimidade da comparação realizada pelo francês. Uma vez que parece não existir um terreno conceitual comum para comparar suas teorias sobre o tempo, um olhar aprofundado é exigido. Consideraremos o desenvolvimento do conceito de tempo nas obras de Bergson desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, perpassando por *Matéria e Memória* e *A Evolução Criadora*, até *O pensamento e movente*, dialogando com a CRP de Kant.

2 Entendendo as críticas de Bergson: as bases da CRP

As críticas recorrentes de Bergson ao conceito de tempo exposto na CRP defendem que conceber como tempo uma forma pura, isolada e vazia impede a abordagem do fluxo de consciência e da identificação desta com seu conteúdo (em termos kantianos). Devido a isso, Kant não pôde considerar a matéria como algo que dura: “aquilo que foi tomado por Kant pelo próprio Tempo é um tempo que não flui nem muda nem dura” (Bergson, 2006, p. 163). Um segundo momento de sua argumentação, especialmente em *A Evolução Criadora*, defende que, por trás de todas as escolhas de Kant, existem motivos basilares pelos quais o projeto da CRP seguiu o caminho que de fato seguiu.

À vista disso, para entendermos o direcionamento das críticas de Bergson à CRP, é importante abordarmos as bases desta obra, buscando esclarecer qual é o pressuposto teórico básico a partir do qual Kant infere a existência de espaço e tempo como intuições puras. Para tanto, o papel da fundamentação da matemática identificada na obra deve ser compreendido de maneira correta.

De início, o filósofo investiga o modo pelo qual poderes cognitivos são formados e o modo como se relacionam com os objetos. Considerando uma aparência equivalente à multiplicidade de sensações cuja forma as ordena, e já que um sujeito deve ser cognitivamente consciente da sua experiência de maneira unificada, a existência de formas puras da intuição sensível é justificada. Em um segundo momento,

partindo da necessidade inicial de que as sensações sejam ordenadas por meio de estruturas mentais do sujeito, a cognição será explicada de fato quando os conceitos puros do entendimento complementarem as intuições formais. Assim, a tese referente às intuições puras corresponde à exposição de espaço e tempo, enquanto seu conhecimento ultrapassa tal exposição: cabe à Dedução Transcendental, e não à Estética, explicar de que modo conhecemos regiões do espaço e períodos de tempo (Kant, 2001. B 160; Janiak, 2022). As Analogias da Experiência identificam como a experiência é ordenada pelo sujeito para possibilitar o conhecimento. Sendo assim, pressupõe o idealismo transcendental, constituindo, ao lado da Estética, o escopo dos princípios da filosofia transcendental.

Logo, a observação de que um objeto nos é dado pela intuição da sensibilidade e, por outro lado, é pensado pelos conceitos do entendimento, constitui o caminho que origina o idealismo transcendental como teoria epistemológica. Quando Kant explica que espaço e tempo se encaixam na demanda por intuições puras por meio de sua caracterização como não-empíricos e não-conceituais, tal exposição apresenta uma semelhança padronizada. De fato, a Estética é apresentada do ponto de vista da exposição do espaço, ocorrendo, a partir desta, a derivação da exposição do tempo. Tal associação e semelhança decorre do fato de que Kant atribuiu a ambos um mesmo papel funcional no idealismo transcendental.

Além disso, a afirmação de que a fundamentação da matemática não é o pressuposto básico a partir do qual Kant infere a existência de espaço e tempo como intuições puras é apoiada pela primazia e independência desta teoria. No debate entre os comentadores da CRP sobre uma suposta subordinação da Estética à Lógica (De Lima; Seneda, 2017, p. 8), muitos defendem que a determinação da teoria referente às intuições puras estaria intimamente associada à sua incorporação da geometria euclidiana. De acordo com tal interpretação, o espaço euclidiano ocuparia a função de forma necessária da intuição sensível. No

entanto, dado que o espaço euclidiano se constitui como um conhecimento subordinado ao entendimento, sendo as leis da natureza e a geometria dependentes das categorias do sujeito, o espaço e tempo definidos na Estética por Kant mostram-se desconectados de tais conhecimentos. Ao considerarmos a exposição na CRP de espaço e tempo como intuitivos *a priori* e o estabelecimento da Estética transcendental isolada das categorias, parece-nos plausível assumir sua teoria do espaço e tempo como substancialmente não subordinada à Lógica Transcendental.

Se analisarmos a Exposição metafísica, com ênfase na explicação de Kant sobre as características *a priori* e não-conceitual da representação do espaço, não há referência à matemática na apresentação dos motivos constituintes da construção argumentativa. No caso da Exposição Transcendental, o filósofo apresenta a intuição pura do espaço e do tempo enquanto a *condição* para que haja o conhecimento sintético *a priori* como *condicionado*. Tal distinção remete a outra, observada por Fichant: a matemática recorre à sua condição para estabelecer as propriedades do espaço *a priori*, de modo que o espaço geométrico é descrito, enquanto o espaço metafísico é originário (Fichant, 1999, p. 19). De fato, o primeiro é intimamente associado ao trabalho do entendimento na construção de uma figura, enquanto o segundo não é dependente de um ato espontâneo. Ao tempo, igualmente condição de conhecimentos *a priori*, é aplicada a mesma lógica. Para Kant, o conceito de julgamento sintético *a priori* sugere a existência de uma intuição *a priori* irreduzível, de modo que o fundamento do julgamento sintético *a priori* demanda o fornecimento de objetos pela intuição e demanda a característica *a priori*. Por isso, a fundamentação da matemática é posterior à exposição do espaço e do tempo.

Tais ponderações são necessárias para entendermos as críticas tecidas por Bergson não só ao conceito de tempo da CRP, como também à sua epistemologia em um geral. O famoso conceito de “fragmentação” desenvolvido por Bergson refere-se a um processo que inclui

toda a atividade de representação realizada pela inteligência. Desde o *Ensaio*, Bergson trata-o como um processo básico. Em *Matéria e Memória*, aponta a criação do espaço homogêneo na qualidade de uma condição básica da percepção exterior por meio da qual fragmentamos a “extensão concreta, contínua, diversificada” (1999, p. 218). Mais adiante, afirma que em tal processo o intelecto constrói “matéria inerte” (p. 266). Em *A Evolução Criadora*, afirma que a consciência, em primeiro lugar, representa o espaço homogêneo, para depois pensar essas representações por meio da inteligência (2005, p. 205). Nesse sentido, a representação do espaço “é a grande mola de nossa inteligência e que a faz funcionar” (p. 230).

Dessa forma, as “formas puras” da sensibilidade de Kant enquadram-se, para Bergson, no processo de fragmentação. Conforme investigamos, a desconexão provisória das formas puras em relação ao entendimento apontada por Kant não altera o diagnóstico do filósofo francês: as formas puras ainda sim fazem parte da atuação da consciência na solidificação da realidade (Bergson, 1988, p. 162). Devido a isso, na compreensão de Bergson, a representação de espaço e tempo conforme a exposta na CRP, é consequência de uma concepção específica nutrida a respeito do processo de conhecimento. Em tal contexto, o modo como o filósofo francês escolhe, muitas vezes, direcionar suas críticas pode ser melhor compreendido. Trata-se de suas críticas recorrentes não à Estética, e sim contra os motivos básicos e fundamentais pelos quais Kant infere intuições puras *a priori*: Bergson dedica parte relevante de seus esforços argumentativos às bases do idealismo de Kant e ao modo como este analisou o contato do sujeito com o objeto.

Por sua vez, diante do fato de a discussão apontar para as bases da teoria tanto de Bergson quanto de Kant, tal reflexão alimenta outra questão igualmente importante: qual seria o motivo da insistência de Bergson em comprar sua teoria do tempo a outra teoria do tempo que possui fundamentos opostos e carece de pontos em comum com a sua? Ora, Kant associa o campo da experiência possível aos fenômenos,

negligenciando a pretensão de construir uma teoria ontológica do tempo. Ao lado disso, a temporalidade do sujeito é vista por meio da existência de uma forma homogênea do sujeito e imersa em um projeto sobre o entendimento, sem pretensões para abordar “vitalidade”, tal como recorrentemente abordada por Bergson. Assim, como seria possível uma comparação diante da ausência de um terreno comum entre ambos os conceitos de tempo?

3 Um terreno em comum? Pressupostos sobre consciência e matéria

Panero observou que Bergson sugeriu ser um precursor de Kant quando afirmou, em *A Evolução Criadora*, que o filósofo alemão abriu caminho para uma nova filosofia:

Vendo na inteligência antes de mais nada uma faculdade de estabelecer relações, Kant atribuía uma origem extra intelectual aos termos entre os quais se estabelecem as relações. [...] Ao fazê-lo, abria caminho para uma nova filosofia, que se teria instalado na matéria extra intelectual do conhecimento por um esforço superior de intuição (Bergson, 2005. p. 386).

Em tal passagem, podemos observar que Bergson sugere que Kant abriu o caminho, mas não o seguiu. Em tal abertura, todavia, encontra-se o ponto em comum identificado pelo francês entre sua teoria e a teoria de Kant. Tudo teria ocorrido na primeira edição da CRP, diante da qual Bergson interpretou que Kant cogitou a possibilidade de exploração dos fenômenos de modo não restrito à sua transcendentalidade, uma vez que hesitou sobre a adoção de um modelo de síntese de estados de consciência: havia o modelo da afinidade e o modelo de formas puras. Uma vez que Kant escolheu o segundo modelo para a versão de 1787, Bergson julgou que houve um impedimento para que sua teoria do conhecimento colocasse em foco o surgimento da

fenomenalidade e, assim, o transcendentalismo se aproximasse de uma filosofia da vida. De acordo com tal visão, estando diante de diferentes interpretações sobre a síntese da consciência, Kant poderia interpretar a temporalidade da síntese da consciência de modo a perceber sua origem na ordem da fenomenalidade. Com isso, há a pressuposição de que Kant poderia ter alcançado a gênese conjunta da inteligência e matéria tal como Bergson fez, considerando a ampliação da intuição sensível.

Diante de tal cenário, podemos perceber que a legitimidade de uma filosofia da inteligência em ambos os autores impacta diretamente a avaliação da validade do conceito de tempo em uma comparação entre suas teorias. Considerando isso, é importante observarmos o modo como a filosofia da inteligência de Kant se desenvolve a partir da indagação sobre o processo de cognição dos objetos. Implicitamente, Kant assume não haver alguma questão importante a ser tratada sobre a matéria do conhecimento na conexão dos estados de consciência quando declara a conexão entre forma e matéria para explicar o conhecimento dos objetos. O filósofo assume tal processo como dado, um ponto de partida. De fato, podemos dizer que, como Bergson, o alemão inicialmente atribui à inteligência a capacidade de estabelecer relações e, conseqüentemente, atribui uma origem não-intelectiva à matéria do conhecimento. Nesse sentido, Bergson aponta que a filosofia da inteligência de Kant corresponde a uma postura comum na história da Filosofia, a qual indica que o trabalho que a consciência exerce em contato com a matéria corresponde à apreensão direta da consciência em um trabalho de ordenação, descartando a hipótese de que a síntese poderia ser, na verdade, um processo de desordenação da matéria enquanto extra intelectual (Bergson, 2005, p. 386).

No entanto, o diagnóstico de Bergson parte de seus próprios pressupostos e resultados na filosofia da duração, os quais não foram assumidos por Kant. Nesse sentido, a expectativa de que Kant empreendesse uma investigação sobre a origem evolutiva da inteligência, tal

como feito em *A Evolução Criadora*, não parece razoável: “*Bref, on a d’abord le sentiment que Bergson projette ici sur la philosophie kantienne des problèmes strictement bergsoniens et en fausse l’intention première*” (Panero, 2008. p. 137). De fato, de acordo com o objetivo da CRP, seu direcionamento tendia para a defesa tanto de formas universais e necessárias quanto para a incrementação do transcendentalismo. Por isso, é razoável inferimos que a teoria da mente nela desenvolvida serve suficientemente bem ao objetivo do projeto que a abarca (Panero, 2008. p. 141). Em alguns momentos, Bergson chega a apontar que o filósofo alemão ignorou ou foi incapaz de observar que o ‘eu’ pudesse desfazer-se da representação espacial ao voltar-se para si. No entanto, considerando o propósito de Kant, não houve fracasso para desenvolver um conceito de tempo legítimo. De fato, o filósofo não considerou a consciência a partir da temporalidade qualitativa tal como Bergson a abordou: tal falta, todavia, remete a um propósito, uma vez que a CRP constitui-se como um projeto de e para a inteligência: “[...] fato de o nosso objeto não ser aqui a natureza das coisas, que é inesgotável, mas o entendimento que julga a natureza das coisas, e ainda o entendimento considerado unicamente do ponto de vista dos nossos conhecimentos *a priori*” (Kant, 2001. B 26 A 13).

Henry Allison defendeu uma visão epistêmica da CRP, apontando para a existência de uma classe de objetos e seus dois aspectos diferentes. A interpretação geral dos ‘dois aspectos’ caracteriza a teoria que engloba o idealismo transcendental como basilarmente epistemológica. A distinção entre dois aspectos de uma mesma realidade ou classe de objetos aponta para a existência de um aspecto acessível a nós, as aparências, e outro aspecto não acessível. Nesse sentido, a visão epistêmica nega a atribuição de cunho metafísico à teoria de Kant, afirmando que a teoria apenas aponta a limitação humana às condições epistêmicas, de modo que o conceito de ‘coisa em si’ funcionaria abstratamente como marcador de tal limite (Rohlf, 2023).

Dentre as reações a tal teoria, é recorrente a crítica que atribui à CRP um projeto que ultrapassa a limitação à epistemologia. Tal crítica considera passagens da obra em que Kant parece atribuir sentido metafísico à distinção entre aparências e coisas em si. De fato, se tomarmos tal visão de maneira ampla, a fundamentação desenvolvida na CRP pode ser vista como uma metafísica:

Não passamos do pórtico da filosofia kantiana se não fomos atingidos por uma grande admiração pela humildade implícita dessas limitações. Ao mesmo tempo, também não passamos do uso instrumental da epistemologia kantiana se falharmos em compreender que sua metafísica ressignificada e fortemente domesticada é ainda uma metafísica, e, portanto, a parte superior da filosofia transcendental (Coelho, 2022, p. 114).

Nesse sentido, Bergson acusou-o de iniciar aquela metafísica da subjetividade desenvolvida no idealismo alemão, a qual tem seu ápice em Fichte. Dessa forma, haveria um ponto em comum entre o alemão e os racionalistas metafísicos, uma vez que todos nutrem uma metafísica baseada na inteligência em detrimento da identificação entre metafísica e intuição (Mascarenhas, 2017. p. 113).

Por outro lado, na medida em que Kant evita assumir uma metafísica da subjetividade, incorre em impasses teóricos. Em consonância à observação de que há cunho metafísico na distinção kantiana entre aparências e coisas em si, Bergson apontou que Kant, ao estabelecer a relatividade do conhecimento, ultrapassou um projeto da inteligência. O filósofo francês destaca, em tal crítica, a distinção entre matéria e forma, a qual refere-se à relação dos sentidos com um objeto a ser representado:

Portanto, como nos obriga, evidentemente, a presente crítica, manter-nos-emos fiéis à regra acima estabelecida de não levar as nossas questões para além dos limites em que a consciência possível nos pode dar o seu objeto, nunca nos deixaremos arrastar a procurar saber o que os

objetos dos nossos sentidos podem ser em si, isto é, independentes de toda a relação aos sentidos (Kant, 2001, A 380).

A problemática à qual Bergson se refere é apontada por Coelho (2022, p. 107-108) como a permanência de um realismo na epistemologia kantiana:

A razão, tendo por um lado seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma [...] O “realismo” é mantido na medida em que Kant pensa a verdade como correspondência, e, em algum grau, pressupõe-se ainda uma ligação entre a realidade do objeto e sua ‘aparição’ fenomenal.

A contradição identificada pelo filósofo francês pode ser resumida da seguinte forma: ao assumir que o sujeito realiza uma construção a partir do contato com a matéria do conhecimento, não poderia concluir que as coisas não são acessíveis. Para declarar as coisas como incognoscíveis, seria preciso assumir que o único contato com as coisas se dá por meio da inteligência. Por outro lado, uma restrição à análise do entendimento na obra, sem a inferência sobre a incognoscibilidade das coisas, passaria pelo crivo de Bergson sem dificuldades, uma vez que o autor não invalida o conhecimento intelectual. O problema relevante em sua visão seria, portanto, aquilo que Kant pressupõe sobre a relação do sujeito com as coisas. Havendo outro tipo de relação, espaço e tempo não poderão ser apenas instrumentos do trabalho da inteligência. Nesse sentido, Bergson identifica que há um motivo básico pelo qual Kant reduz o contato com o real à construção da inteligência, subordinando espaço e tempo.

4 A amplitude do projeto de Kant: ultrapassando o entendimento

Como vimos, Bergson considera que desenvolveu o projeto iniciado por Kant na CRP em 1781, desenvolvimento realizado por meio da aplicação de um modelo de inversão da síntese dos estados de consciência em relação à matéria do conhecimento. Uma nova compreensão do tempo decorreria, portanto, de uma nova interpretação da síntese, diferente daquela apresentada na CRP. Associado a isso, Bergson está chamando atenção para o pressuposto assumido por Kant sobre a legitimação da inteligência no processo de cognição, mesmo que a exposição do tempo de Kant não faça uso de elementos da matemática.

De fato, exigir que Kant tivesse desenvolvido uma análise biológica da gênese da inteligência não parece o melhor caminho para criticar as bases de sua concepção de tempo. Outro caminho identificado pelo francês, todavia, mostra-se relevante: aquele que aborda as motivações fundamentais da exclusividade atribuída por Kant à inteligência. A legitimação da inteligência está associada à concepção de conhecimento como forma de julgamento. Como sabemos, o “pensar discursivamente” ancorava um tipo de conhecimento muito difundido já em sua época: o conhecimento científico. Assim, o reconhecimento de Kant sobre a legitimidade da ciência é associado aos pressupostos da ciência pura que o alemão assume ao longo de sua apresentação do tempo: “O tratamento do tema do tempo, na filosofia transcendental kantiana, se apoiaria no pressuposto de que a ciência, com as características adquiridas em sua orientação moderna, constituiria o modelo paradigmático do conhecimento” (Mascarenhas, 2017, 116).

De fato, um esforço realizado por Kant consistiu em buscar ser neutro quanto à ontologia do espaço, evitando representá-lo por meio de outros conceitos. Por outro lado, sabendo que não poderia evitar assumir algum pressuposto e buscando aquilo que seria cabível ao idealismo transcendental, pressupôs que o espaço é representado na

qualidade de uma magnitude euclidiana infinita (Janiak, 2022). Ao assumir tais pressupostos, Kant alimenta a razão e a linguagem em sua forma precisa na matemática, o que demonstra uma posição distante de uma possível neutralidade filosófica.

Como sabemos, a ciência de Newton foi muito estudada por Kant, embora este não tenha aderido a todas as conclusões newtonianas, especialmente em relação à característica absoluta de espaço e tempo. No entanto, é importante observarmos que Newton aplicou o método e concepção de espaço da geometria de Euclides à Física, aos quais Kant estava alinhado. A pressuposição básica na aplicação matemática à realidade corresponde à existência de um plano de fundo geométrico dado: no contexto da filosofia de Kant, a preocupação primordial com a exposição do espaço e a consequente derivação do tempo é assim justificada. A partir da exaltação da natureza euclidiana do tempo, justifica-se a inalteração da quantidade e a qualidade de seus momentos, de modo que uma escala temporal homogênea é pressuposta nas relações entre elementos, substâncias e acidentes e entre a relação de causa e efeito. Kemp Smith apontou para a influência da “*Newtonian receptacle view*” (Kemp Smith, 2003. p. 142) sobre Kant: na Estética, a afirmação de que o tempo não muda em si mesmo, “apenas muda algo que está no tempo” (Kant, 2001. A 41 B 58), pressupõe a analogia com o espaço. Assim, ocorre uma transição e aplicação da visão newtoniana de tempo e espaço como homogêneos absolutos para a circuncisão ao Eu penso, mantendo a concepção de ambos como estruturas vazias fundamentais.

A influência da ciência pura pode ser vista tanto na Estética quanto nas Analogias. O conceito de “*a priori*” que é aplicado ao tempo corresponde à independência de toda e qualquer experiência (Kant, 2001. B 1), caracterizando juízos e intuições enquanto acima de variações do conteúdo, como universais e necessários. Não há, logo, a inclusão de um conceito empírico ao definir o tempo, já que a Estética abstrai de todas as contribuições do entendimento, enquanto “mudança”

constitui-se como um conceito que deve ser extraído da experiência: “Na divisão desta ciência dever-se-á, sobretudo, ter em vista que nela não entra conceito algum que contenha algo de empírico, ou seja, vigiar para que o conhecimento *a priori* seja totalmente puro” (Kant, 2001. A 14 B 28). No que se refere às Analogias, por meio das quais o tempo é apresentado como objeto de cognição no processo em que o sujeito enquadra os particulares representados em conceitos gerais, podemos observar que o corpo de conhecimento sintético *a priori* originado pela intuição pura do tempo se baseiam na “parte pura da física” (Kant, 2001. B 18). Tal corpo inclui tanto os “princípios apodíticos” quanto os julgamentos sobre a “alteração” e “movimento”, apoiando-se na doutrina geral do movimento da mecânica newtoniana (Kant, 2001. A 32). Uma vez que esta ocupa posição na abordagem do tempo equivalente àquela da geometria na abordagem do espaço, podemos dizer que Kant pressupõe a conformação das aparências no tempo às leis da doutrina geral do movimento de Newton (Gardner, 2003).

Como vimos, o idealismo transcendental enquanto teoria epistemológica (e não uma preocupação com a fundamentação da matemática) conduziu Kant às formas puras do entendimento. Todavia, diante das pressuposições assumidas pelo filósofo relativas ao uso das determinações *a priori* estabelecidas pela matemática para abordar as representações de espaço e tempo, é evidente que a análise de síntese da consciência foi conduzida nos termos da ciência pura. Ao buscar identificar e estabelecer leis e constantes no sujeito de conhecimento, podemos dizer, como Bergson em *A Evolução Criadora*, que a legitimação das pretensões da ciência exigida pela CRP não foi alvo de crítica (Bergson, 2005, p. 387), o que sugere falta de comprometimento de Kant com o lema da CRP: “a nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se” (Kant, 2001, p. 31 [A XI (nota)]).

Diante de tal investigação, uma reflexão importante surge aos olhos: qual é a tarefa da filosofia do conhecimento? O subjugamento do tempo às determinações da ciência está incluído em tal tarefa? A

resposta de Kant responde de modo positivo em decorrência da pres-suposição que assume o conhecimento genuíno como modelado pelos juízos sintéticos *a priori*. Nesse cenário, Bergson afirma que o maior problema da posição de Kant deve-se ao fato de este ser um filósofo, pois a um cientista cabe o tratamento do tempo em pressupostos e termos científicos. Quando Bergson comparou sua teoria com a teoria da relatividade de Einstein, afirmou que esta não poderia ser usada para apro-var sua metafísica (de Bergson), nem mesmo para contestá-la: trata-se de, de um lado, uma abordagem físico-matemática sobre o tempo e, de outro, uma abordagem metafísico-vital (Bergson, 2006. p. 39 (nota)). Einstein, como cientista, estaria autorizado a tratar o tempo mediante a abordagem físico-matemática, tratando de uma parte específica da realidade:

O que se pode ver é que, para Bergson, o que está em questão não é que Einstein, como filósofo, tenha pensado mal o tempo, a partir da filosofia, como Kant o fizera. Vale mesmo dizer que ele o pensou bem, contudo, o fez como cientista. E isso certamente não constitui nominalmente um erro, como no caso de Kant, porque, ao fazê-lo, Einstein fizera o que a ciência deveria de fato fazer (Mascarenhas, 2017, p. 108).

Assim, é possível observarmos que Bergson subjuga o conhecimento lógico e científico, assumindo a intuição absoluta do real como dada, enquanto Kant subjuga o conhecimento não discursivo, assumindo a lógica e a ciência como dadas. Logo, há uma oposição entre os pontos de dominância e de submissão de ambas, ao lado da oposição entre suas concepções sobre a conexão da consciência e da distinção entre seus conceitos de metafísica.

Seja como for, a reflexão sobre a tarefa de uma filosofia do conhecimento alerta-nos sobre os limites do simbolismo da ciência. De fato, filosofias mecanicistas têm tomado o cenário nos ramos de saber, desde a ciência cognitiva, biologia sintética à inteligência artificial (Guerlac, 2021, p. 52). Os alertas de Bergson apontam-nos a importância dos limites para a dominação quantitativa e para a busca por

repetição e constantes frente às diversas hermenêuticas. Para que estejamos conscientes das consequências de tais dominações, é importante que todos os ramos do saber estejam atentos às cosmovisões, filosofias primeiras e ontologias que assumem na tentativa de explicar a realidade.

5 Considerações finais

Considerando a complexidade da comparação entre conceitos de tempo alicerçados sob pressupostos opostos, podemos enfatizar o contraste entre a *re-presentação* kantiana do tempo enquanto construtiva e clarificada conceitualmente, e a *apresentação* bergsoniana do tempo, intimamente associada à audição no real a partir da imersão no dado em si. Buscamos apresentar de que modo pressupostos básicos a ambos os conceitos de tempo dificultam uma investigação comparativa. A datar do momento que o empreendimento de uma crítica da razão pura é associada à procura de constantes e dominação do objeto, Kant restringe-se à investigação sobre os fundamentos de ação da construção realizada pelo sujeito, atribuindo à *aprioridade* a capacidade honrosa de conceder ao conhecimento as características de necessidade e universalidade como demandas do conhecimento preciso. Em outro extremo, Bergson interessa-se pela vitalidade do tempo, apoiando-se em sua identificação com seu conteúdo: enquanto corresponde a um papel efetivo no sujeito, não poderá ser concebido como uma mera forma pura e vazia. De fato, a própria ciência vem demonstrando cada vez mais a impossibilidade de visões neutras em todos os ramos do saber, de modo que a ciência não seria considerada superior em relação a atribuições de valor à realidade (McGilchrist, 2019, p. 38). Assim, a comparação entre os conceitos de tempo de Bergson e Kant alerta-nos para a importância da atenção às bases determinantes da filosofia.

Referências

- Alain, Panero. *Kant, précurseur manqué de Bergson?* Revue philosophique de la France et de l'étranger 2008/2 (Tome 133), p. 133-145.
- BERGSON, Henri. *A Evolução criadora*. Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução de Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Tópicos).
- BERGSON, Henri. *O Pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BISTENE, Tufí. *Reflexões e comentários sobre o espaço e o tempo em Kant*. 1985. Dissertação de Mestrado (UFMG).
- CARRIER, Martin. *How to tell causes from effects: Kant's causal theory of time and modern approaches*. Studies in History and Philosophy of Science Part A, v. 34, n. 1, p. 59-71, 2003.
- COELHO, Humberto Schubert. *O pensamento crítico: história e método*. 1. ed. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2022.
- DE LIMA, Arthur Falco; SENEDA, Marcos César. *O espaço como grandeza infinita dada*. 2017. v. 11 n. 1 (2017): Portal de periódicos UFU.
- DUARTE AMARAL, LUCAS ALESSANDRO. *A filosofia da matemática de Kant no (novo) tribunal da razão: alguns aspectos do anti-intuicionismo no século dezenove e uma variante neokantiana*. Synesis, v. 12, n. 2, 2020.
- FERREIRA, Luciano; DOS SANTOS, Talita Secorun. *Uma análise da influência kantiana na aceitação das geometrias não-euclidianas*. Educação Matemática em Revista, v. 28, n. 80, p. 1-15, 2023.
- FICHANT, M. *Espaço estético e espaço geométrico em Kant*. Publicação: Analytica, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 11-32, 1999.
- GARDNER, Sebastian. *Routledge philosophy guidebook to Kant and the Critique of pure reason*. Routledge, 2003.
- GUERLAC, Suzanne. *Duration: A fluid concept*. In: The Bergsonian Mind. Routledge, 2021. p. 45-54.

- HOWARD, Caygill. *Dicionário Kant*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- JANIAK, Andrew, “Kant’s Views on Space and Time”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.).
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. Duke University Press, 2015.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de M. dos Santos e A. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KEMP SMITH, N. *A Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason*. England. 2003.
- LEITE, Viviane B.; ANDRADE-NETO, Antônio V. *Conceitos de espaço, tempo e movimento na Mecânica Clássica e na Teoria da Relatividade*. Revista Brasileira de Ensino de Física, v. 45, p. e20220321, 2023.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson e Kant*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Campinas, v. 5, p. 19-28, 1983.
- LOVEJOY, Arthur O. *Some antecedents of the philosophy of Bergson*. Mind, v. 22, n. 88, p. 465-483, 1913.
- MADÉLRIEUX, Stéphane. *Bergson and metaphysical empiricism*. In: The Bergsonian Mind. Routledge, 2021. p. 175-188.
- MCGILCHRIST, Iain. *The master and his emissary: The divided brain and the making of the western world*. Yale University Press, 2019.
- MASCARENHAS, A. *Bergson and Kant: the problem of time and the limits of intuition*. Trans/form/ação, Marília, v. 40, n. 2, p. 103-124, Abr./Jun., 2017.
- NEWTON, Isaac, Sir. *Principia: Princípios Matemáticos de Filosofia Natural – Livro I / 2 ed., 3 reimpr.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.
- ROHLF, Michael. *Immanuel Kant*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), 2023.
- ROSSETTI, R. *Movimento e Totalidade em Bergson: a Essência Imanente da Realidade Movente*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.
- ROSSETTI, R. *Bergson e a Natureza Temporal da Vida Psíquica*. Psicologia: Reflexão e Crítica, 2001, 14 (3), p. 617-623.
- ROVIGHI, Sofia V. *História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel*. Trad. Marcos Bagno e Silvana Cobucci. São Paulo: Edições Loyola. 4ª Ed, 2006.

- RUSSELL, Bertrand. *The philosophy of Bergson*. The Monist, p. 321-347, 1912.
- SINCLAIR, Mark. *The roots of Bergson's concept of duration reconsidered*. In: The Bergsonian Mind. Routledge, 2021. p. 5-15.
- STANG, Nicholas F., *Kant's Transcendental Idealism*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), 2024.
- VILHENA, A. L. *Bergson e o "bergsonismo": uma breve reconstrução histórico-conceitual*, in Revista Ideação, N. 37, 2018. p. 111-128.
- WAXMAN, Wayne. *What Are Kant's Analogies About?*. The Review of Metaphysics, v. 47, n. 1, p. 63-113, 1993.
- WORMS, F. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. Tradução de Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.
- WORMS, F. *A concepção bergsoniana do tempo*. Dois Pontos – Temporalidade na Filosofia. v. 1, n. 1. 2004.

Influência e contraposição: Escola de Friburgo e Fenomenologia em *Nascimento da biopolítica* e seus desdobramentos na trajetória de Foucault

Lívia Francisco Arantes de Souza¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.210.06>

1 Introdução

A relação de Foucault com a fenomenologia é marcada nos textos de início de sua trajetória. Isso se justifica pelo simples fato de Foucault ter sido, inicialmente, “influenciado” pela fenomenologia e pelo humanismo que tanto criticou. Por exemplo, Moutinho fala do espanto sentido por um leitor desavisado que se coloca em contato com os textos de Foucault de antes dos anos 1960, diz ele, “o que se lê nesses primeiros textos é um aparente alinhamento de Foucault aos motes favoritos de sua crítica vindoura” (Moutinho, 2004, p. 172). Outro exemplo que retrata a relação de Foucault com a fenomenologia é dado por Yazbek (2017), que recorda célebres textos como o de Paul Veyne, *Foucault revoluciona a história*, e o de Gerard Lebrun, *Notas sobre a fenomenologia em As palavras e as coisas*, para mostrar o quanto o chamado momento arqueológico de Foucault, aquele dos anos 1960, pode ser considerado contra fenomenológico.

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar.

E-mail: liviaarantes@ufscar.br

Esse trabalho seguirá um caminho diferente para tratar da relação de Foucault com a fenomenologia, não abordará os trabalhos iniciais. Tomará como ponto de partida a quinta aula do curso *Nascimento da biopolítica*, ministrada no dia 07 de fevereiro de 1979. Nessa ocasião, Foucault, ao discorrer sobre a vertente mais contemporânea do liberalismo alemão, faz questão de mencionar a relação de proximidade entre integrantes da chamada Escola de Friburgo com o filósofo Edmund Husserl. Nesse movimento, ele conclui que o que marca a especificidade do liberalismo alemão contemporâneo em relação ao liberalismo clássico se deve a profunda influência da fenomenologia de Husserl no modo como eles vão conceber a concorrência como uma essência e não como um fato natural. O que motiva Foucault a ressaltar a influência do pai da fenomenologia sobre a manifestação alemã do neoliberalismo?

A hipótese que levanto nesse trabalho é a de que o estudo do neoliberalismo alemão e do neoliberalismo americano faz parte de um levantamento das manifestações do pensamento na contemporaneidade realizado por Foucault. Para mostrar esse esforço, apromoximo os apontamentos realizados pelo filósofo francês sobre a Escola de Frankfurt como parte desse esforço. Tenho a intenção de marcar distância das leituras que consideram a investigação realizada pelo filósofo francês acerca das manifestações contemporâneas do liberalismo signo de sua admiração política por essa vertente².

2 A influência de Husserl sobre a Escola de Friburgo

A aula de 07 de fevereiro de 1979 do curso *Nascimento da biopolítica* é a segunda dedicada ao tema do liberalismo alemão. Nela,

² Nildo Avelino faz um apanhado crítico muito interessante dessas leituras em Foucault e a racionalidade (neo)liberal no artigo *Foucault e a racionalidade (neo)liberal* Rev. Bras. Ciênc. Polít. (21) Dez 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/kKN-BtT4w5565CjN37BtNm8q/>.

Foucault faz uma análise estratégica do discurso dos liberais alemães, na qual ressalta o modo como eles confundem em torno da experiência Nazista fatores heterogêneos, por exemplo, o modo de pensar o Estado a partir da atuação de Bismarck, toda e qualquer política de cunho protecionista, a matriz keynesiana de política econômica etc.³ Segundo argumentam, aponta Foucault, políticas inspiradas nesses fatores necessariamente resultariam em algo semelhante ao que fora a experiência do Nazismo. Assim, segundo Foucault, os autores da Escola de Friburgo fizeram desse conjunto heterogêneo expressão do nazismo, delimitaram assim seu campo adversário para construírem uma argumentação que desse espaço central para a liberdade econômica e a tornasse o ponto de partida do qual deveria ser pensada a legitimidade e a existência do Estado.

Foucault inicia sua aula dizendo mudar seus hábitos de trabalho, trazendo para a aula aspectos biográficos sobre personagens que estiveram em torno da figura do chanceler Erhard⁴. Desse modo, ele faz questão de pontuar que Walter Eucken, “o principal conselheiro científico que Erhard havia reunido em 1948”, foi discípulo de Alfred Weber (irmão de Max Weber), professor de economia em Friburgo onde tivera contato com Edmund Husserl e sua fenomenologia. Então, ele menciona outro personagem que fez parte dessa comissão de conselheiros: Franz Böhm, ressaltando sua trajetória de jurista de Friburgo, “fenomenologista de formação, em todo caso alguém que foi até certo ponto discípulo de Husserl” (Foucault, 2008, p. 142). Depois, ele faz

³“O que eles tinham de fazer era definir, não simplesmente a série de adversários com os quais podiam se chocar para alcançar esse objetivo, mas, no fundo, qual era o sistema geral contra o qual podia se chocar esse objetivo e a busca desse objetivo, isto é, o conjunto que vai do obstáculo ao inimigo e constitui, grosso modo, o campo de adversidade com o qual teriam de se haver” (Foucault, 2008, p. 146).

⁴ Ludwig Erhard atuou na comissão que preparou a reforma monetária que introduziu o marco como moeda na Alemanha ocidental, foi ministro da economia em 1949 no gabinete de Konrad Adenauer, ocupou o cargo de chanceler na Alemanha ocidental em 1963, sendo reeleito para este cargo em 1965.

referência a personagens que não fizeram parte diretamente da comissão, mas serviram como inspiração para ela, dentre os quais elenca Wilhelm Röpke, autor de um livro que, segundo Foucault, pode ser considerado “o manifesto mais claro, mais simples, mais incisivo dessa nova economia política” e autor de uma trilogia que pode ser considerada “a bíblia” dos liberais desse período. Observa que o primeiro livro da trilogia se chama *Gesellschaftskrisis* (“A crise da sociedade”) e acrescenta: “termo cujo triste destino no vocabulário político contemporâneo vocês conhecem e que se refere explicitamente, é claro, à *Crise das ciências européias* de Husserl” (Foucault, 2008, p. 143).

A aproximação de autores da Escola de Friburgo ao pai da fenomenologia não para por aí. Além de identificar os objetivos do liberalismo alemão e mostrar de que forma ele construiu campo de adversidade contra o qual deveria se chocar para se alcançar esse objetivo, o estudo estratégico realizado por Foucault tenta identificar os deslocamentos conceituais promovidos em relação ao liberalismo do século XVIII. Nesse aspecto, novamente, a figura de Husserl reaparece quando Foucault comenta a especificidade do liberalismo alemão em relação ao liberalismo clássico e marginalista. Nesse sentido, ele recupera uma importante transformação ocorrida na história do liberalismo: “a situação primitiva e fictícia” da troca, diz ele, perdeu espaço para a concorrência: “o problema concorrência/monopólio, muito mais do que o problema do valor e da equivalência, é o que vai constituir a armadura essencial de uma teoria do mercado” (Foucault, 2008, p. 161). Em linhas gerais, comenta Foucault, o liberalismo alemão contemporâneo considera que a racionalidade econômica é assegurada pela concorrência, mediante o processo de formação de preços que é considerado a âncora capaz de medir grandezas e de regular as escolhas econômicas. O que é introduzido pelos neoliberais alemães de novo em relação ao pensamento econômico marginalista e neomarginalista diz respeito a uma inversão na relação Estado/mercado. Vejamos como essa inversão se dá.

Enquanto os marginalistas pensavam que o funcionamento do mercado com base na concorrência dependia da abstenção do Estado e na admissão de sua ação somente se for para impedir interferências na concorrência, os ordoliberais trarão outra perspectiva. Nas palavras de Foucault, eles acreditam que esse modo de pensar a relação do Estado com o mercado parte de uma “ingenuidade naturalista”, pois considera o mercado, seja pensado pela troca, seja pela concorrência, “uma espécie de dado natural, algo que se produz espontaneamente e que o Estado deveria respeitar” (Foucault, 2008, p. 163). Os liberais alemães inspirados por Husserl, segundo Foucault, defenderão que a concorrência não é um fenômeno natural, que ela deve seus efeitos benéficos “a um privilégio formal”. Dirão, por conseguinte, que a concorrência é uma essência, um *eidos*, “um princípio de formalização” que “possui uma lógica interna”, que “tem sua estrutura própria” (Foucault, 2008, p. 163). Logo, é preciso a intervenção do Estado para garantir as condições necessárias para que esse princípio formal se efetive.

Assim, vemos aqui além do esforço de trazer a relação biográfica dos neoliberais alemães com Husserl, que Foucault ressalta o que diferencia o liberalismo da Escola de Friburgo do liberalismo defendido pelos marginalistas se deve à inspiração que seus autores buscaram em Husserl. Enfatizar que os liberais de Friburgo acusavam os marginalistas de partilharem de uma “ingenuidade naturalista” por não conceberem a concorrência como um princípio formal que depende de intervenções ativas para gerar seus bons frutos faz parte de um exercício que visa trazer a singularidade da Escola de Friburgo e posicioná-la em relação ao panorama intelectual de sua época. Destacar a influência de Husserl sobre esse panorama intelectual, como veremos, é algo que acompanha Foucault nesse período.

3 A influência de Husserl sobre e a filosofia francesa contemporânea

Na *Introdução* da edição norte-americana de *O normal e o patológico*, texto de 1978, Foucault considera que a visita de Husserl a Paris, em 1929, na qual pronunciou suas *Meditações Metafísicas*, foi um marco inicial da filosofia francesa contemporânea. Nela, ele afirma que duas frentes profundamente heterogêneas se desdobraram da recepção da obra de Husserl: uma que aprofunda uma filosofia do sujeito, na qual Foucault reúne nomes como os de Sartre e de Merleau-Ponty, e outra que foi na direção de trabalhar problemas que foram fundadores do pensamento de Husserl, relacionados a teoria da ciência (Foucault, 2017, p. 430), reunindo aqui autores da chamada epistemologia francesa como Cavaillès, Koyré e Bachelard.

André Yazbek enfatiza uma passagem de uma entrevista em 1978 na qual o Foucault situou a discussão promovida pela epistemologia francesa como um campo de questionamento da história das ciências endereçado à fenomenologia; questionamento no sentido de buscar entender, diz Foucault, “em que medida a história podia contestar ou manifestar seu fundamento absoluto em racionalidade” (Foucault, 2017, p. 872)⁵. Vale lembrar que o trabalho de Foucault dos anos 60 foi profundamente influenciado pelos debates promovidos pela epistemologia francesa. Conforme nos mostra Roberto Machado, os trabalhos dos anos 60 de Foucault buscaram se diferenciar da epistemologia francesa: “enquanto a história epistemológica”, mantinha-se “situada basicamente no nível dos conceitos científicos”, numa investigação sobre “a produção de verdade na ciência”, considerada “como

⁵ “Dans quelle mesure cette histoire pouvait-elle contester ou manifester son fondement absolu en rationalité? C’était la question que l’histoire des sciences posait à la phénoménologie [...] Cet ensemble dense de problèmes que j’ai sommairement décrit — et dans lequel se retrouvaient histoire des sciences, phénoménologie, marxisme — était alors absolument central; c’était une sorte de petite lentille où se réfractaient les différents problèmes de l’époque” (Foucault, 2017, p. 872).

processo histórico que define e aperfeiçoa a própria racionalidade”, Foucault, segundo Machado, apresentava seu trabalho arqueológico como uma “crítica da própria ideia de racionalidade” (Machado, 2006, p. 9).

Nota-se, portanto, o quanto a figura de Husserl é considerada fundamental para a leitura que Foucault faz do cenário intelectual de sua contemporaneidade. No que diz respeito ao percurso de Foucault, é possível notar o peso de Husserl, uma vez que a recepção de seu pensamento sobre a racionalidade aparece na França dos anos 1930 como uma espécie de feixe a partir do qual se desdobrou no sentido de contraposição os debates promovidos pela epistemologia francesa, da qual, por sua vez, Foucault esteve próximo e se diferenciou de maneira radical.

4 Contraposição entre Escola de Friburgo e Escola de Frankfurt: dois destinos para o weberianismo e para a influência de Husserl

Na aula de 07 de fevereiro de 1979, Foucault justifica que escolheu trazer os traços biográficos dos integrantes da comissão científica que auxiliou Erhard também para mostrar algo que considera que deveria ser estudado com mais profundidade e diz respeito “a curiosa vizinhança, como que o paralelismo, entre o que se chama de Escola de Friburgo ou ordoliberais, e seus vizinhos, de certo modo, da Escola de Frankfurt” (Foucault, 2008, p. 144). Qual paralelismo? Foucault faz referência à perseguição que ambas as escolas sofreram no período nazista, que forçou ao exílio alguns integrantes de ambas escolas. Ele faz referência também a uma problemática que serve de ponto de partida comum as duas escolas e está fixada na figura de Max Weber. Trata-se, diz Foucault, de uma problemática “político-universitária dominante na Alemanha do início do século XX”, que desloca o problema

formulado por Marx acerca da lógica contraditória do capital para “o problema da racionalidade irracional da sociedade capitalista” (Foucault, 2008, p. 144). Desse ponto comum, diz Foucault que, enquanto a Escola de Frankfurt buscou “determinar qual poderia ser a nova racionalidade *social* que poderia ser definida e formada para anular a irracionalidade econômica” (Foucault, 2008, p. 145, grifo nosso), a de Friburgo buscou definir a racionalidade *econômica* “que vai permitir anular a irracionalidade social do capitalismo” (Foucault, 2008, p. 145).

Na conferência intitulada *O que é a crítica?*, de 1978, Foucault menciona a importância exercida pelo pai da fenomenologia sobre o contexto filosófico da Alemanha pós primeira guerra mundial, quando apresenta a suspeita desenvolvida, sobretudo pela esquerda alemã que abrange a Escola de Frankfurt “de que há algo da racionalização e talvez na razão mesma que seja responsável pelo excesso de poder” (Foucault, 1990, p. 42). Segundo Foucault, Husserl desenvolveu em sua obra de 1936, *Crise da sociedade europeia*, algo muito próximo ao desenvolvido pela crítica de esquerda direcionada a relação entre poder e razão, ao lastrear “a crise contemporânea da humanidade europeia a algo que abrigava a questão das relações do conhecimento à técnica, da *épistèmè* à *technè*” (Foucault, 1990, p. 43).

Na aula de 1979, Foucault considera que após o período de exílio dos anos de nazismo, durante os conflitos decorrentes das revoltas estudantis de 1968, do lado dos que se mobilizaram, estavam aqueles que se inspiraram na Escola de Frankfurt, enquanto a polícia que os reprimia seguia as ordens de um governo inspirado pela Escola de Friburgo. Assim, conclui Foucault, se deu o duplo destino, “paralelo, cruzado e antagônico” do weberianismo na Alemanha.

Em 1983, Foucault encerra a conferência intitulada *O que são as Luzes?* concebendo seu próprio trabalho como uma interrogação crítica que toma a forma de uma “ontologia da atualidade”, uma forma de fazer filosófico que, segundo ele, conecta Hegel à Escola de Frankfurt e passa por Nietzsche a Max Weber

Nota-se aqui que a mesma obra, a *Krisis*, de Husserl, que serviu de inspiração para o título do primeiro livro da trilogia de Röpke para os neoliberais de Friburgo contém, na leitura de Foucault, algo mais abrangente que abarca a suspeita levantada pela esquerda alemã acerca das relações entre poder e razão. Nota-se também que, em 1979, Foucault explicitou o destino dos dois direcionamentos dados pela matriz weberiana de pensar o problema da racionalidade da sociedade capitalista: o lado da Escola de Friburgo, aquele que reprimiu os movimentos sociais em 1968 e o lado da Escola de Frankfurt, que inspirou essas revoltas. Anos depois, em 1983, Foucault coloca-se na mesma linhagem de pensamento na qual insere Hegel, Weber, Nietzsche e a Escola de Frankfurt em torno de uma proposta que vislumbra o elo comum entre atores tão distintos (no qual se inclui): um fazer filosófico que se ocupa com o problema da atualidade.

5 Nominalismo e fenomenologia

Tendo em vista os exercícios de mapeamento das manifestações contemporâneas de pensamento mencionadas acima propomos a seguinte questão: em que quadrante Foucault situa seu próprio trabalho? Faremos então um breve exercício de posicionar a adesão a um nominalismo empreendida na primeira aula do curso *Nascimento da biopolítica*, de 10 de janeiro de 1979, a uma forma de pensamento que torna a concorrência uma essência, um princípio formal.

Os cursos de Foucault no *Collège de France*, na maioria das vezes, possuem aulas nas quais o filósofo francês se dedica a fazer considerações de método. Em *Nascimento da biopolítica*, Foucault diz que sua opção de partir da prática governamental indica que ele quis deixar de lado “um certo número de noções como, por exemplo, o soberano, a soberania, o povo, os súditos, o Estado, a sociedade civil” (Foucault, 2008, p. 4). Por que essa opção? Para evitar “esses universais que a análise sociológica, assim como a análise histórica e a análise da filosofia

política utiliza para explicar efetivamente a prática governamental” (Foucault, 2008, p. 4). E qual, então, é a abordagem propriamente foucaultiana da prática governamental? Será uma abordagem que parte da prática governamental como ela se apresenta, é refletida e racionalizada, para então buscar entender as coisas que dela se constituíram e interrogar o estatuto das categorias como as de Estado, sociedade civil, soberania. Em linhas gerais, a proposta é reformulada e apresentada da seguinte maneira: passar os universais pela grade de inteligibilidade das práticas concretas.

Aqui, Foucault diferencia-se do historicismo e precisa que sua abordagem não propõe partir dos universais para ver como a história os modifica, mas consiste em uma decisão “ao mesmo tempo teórica e metodológica, que consiste em dizer”, nas suas palavras: “suponhamos que os universais não existem”, para, em seguida, propor uma questão à história e aos historiadores: como escrever a história sem os universais? Por conseguinte, tem diante de si a interrogação sobre o tipo de história que se pode fazer de diferentes práticas e acontecimentos. Não se trata, portanto, “de interrogar os universais utilizando como método crítico a história”, mas de “partir da decisão da inexistência dos universais para indagar que história se pode fazer” (Foucault, 2008, p. 5-6).

Vale recordar nesse sentido que, quando fazia suas considerações metodológicas no curso *Segurança, Território, População*, Foucault, para exemplificar a especificidade de sua abordagem, fala sobre o descentramento que propõe em relação aos objetos por ele estudados — seja a sexualidade, a doença mental, a delinquência — como uma postura que recusa considerá-los como algo pronto, um objeto finalizado. Ele fala de sua abordagem como uma tentativa de “apreender o movimento pelo qual se constituía através dessas tecnologias movediças [ele está fazendo referência às tecnologias de poder] um campo de verdade com objetos de saber” (Foucault, 2023, p. 160). Assim, ele conclui que afirmar que algo como a loucura não existe não quer dizer que “ela não

seja nada”, especificando sua abordagem como uma proposta que inverte o que, segundo ele, a fenomenologia havia ensinado, isto é, que “dizer que a loucura existe [...] não quer dizer que ela seja alguma coisa” (Foucault, 2023, p. 160-161).

Logo, há uma distância bem marcada entre a opção nominalista de Foucault e àquela adotada pela Escola de Friburgo que, influenciada pela fenomenologia de Husserl, torna um fenômeno social, o da concorrência, uma essência, um princípio formal sobre o qual, defendem, é preciso intervir para garantir seus benefícios.

6 Considerações finais

Na conferência de 1978 é possível notar que a proposta de traçar a história do fazer filosófico que se ocupa com o problema da atualidade envolve, para Foucault, especificar a singularidade do panorama filosófico na França e na Alemanha. Guardadas as suas especificidades, a grande influência exercida por Husserl é um ponto de onde sai um feixe de desdobramentos que são comentados por Foucault em momentos dispersos. A importância de Husserl é tamanha que Foucault o considera o marco inicial da filosofia francesa contemporânea da qual desdobra duas frentes: uma que ele mantém completa distância, aquela que vai no sentido de aprofundar a filosofia do sujeito e outra que lhe inspirou e da qual se distanciou posteriormente, isto é, aquela que se desenvolveu num debate crítico que partiu das contribuições de Husserl sobre a teoria das ciências. No caso do cenário alemão, de um lado, ele trouxe como a reflexão de Husserl que ancora a crise da humanidade europeia na relação entre conhecimento e técnica está próxima do que desenvolveu a escola de Frankfurt como interrogação acerca da relação dos excessos de poder aos usos da razão, e, de outro, abordou a influência exercida pelo pai da fenomenologia sobre o modo como os autores da Escola de Friburgo conceberam a concorrência como um princípio formal, como um *eidos*. Além disso, notamos o esforço de

Foucault em situar as duas escolas vizinhas e em lados políticos opostos em relação à influência de Max Weber: a opção da escola de Frankfurt de pensar uma racionalidade social capaz de anular a irracionalidade econômica do capitalismo e a da Escola de Friburgo de definir uma racionalidade econômica capaz de anular a irracionalidade social do capitalismo.

Feito esse levantamento, o que podemos concluir da insistência de Foucault em mostrar a influência de Husserl sobre a Escola de Friburgo? Sem sair do curso de 1979, como mostramos na seção 4, podemos notar como é possível concluir a distância de Foucault em relação a essa influência fenomenológica. Se ampliamos o horizonte e consideramos textos que são contemporâneos às aulas de *Nascimento da biopolítica*, como a *Introdução ao Normal e o patológico* e a conferência *O que é a crítica?* notamos um exercício frequente de Foucault de mapear as redes de influências e desdobramentos dessas nas manifestações de pensadores que impactam a sua contemporaneidade. O exercício entendido com as manifestações do liberalismo contemporâneo é parte desse esforço mais amplo que está intimamente conectado com o modo como Foucault concebe seu trabalho, em 1983, como uma interrogação crítica sobre a atualidade.

Referências

- AVELINO, N. Foucault e a racionalidade (neo)liberal. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 21. Brasília, Setembro-Dezembro de 2016, p. 227-284. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2413/2151>. Acesso em 30 jan. 2025.
- FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. Curso dado no Collège de France (1979-1980). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2023.

- FOUCAULT, M. Entretien avec Michel Foucault. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits* II. 1976-1988. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 861-914.
- FOUCAULT, M. Introduction par Michel Foucault. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits* II. 1976-1988. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 429-442.
- FOUCAULT, M. O que são as Luzes. In: FOUCAULT, M. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Coleção Ditos & Escritos, vol. II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 335-351.
- FOUCAULT, M. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. Bulletin de la Société française de philosophie, Vol. 82, nº 2, p. 35-63, avr/juin, 1990.
- HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à Filosofia Fenomenológica*. Tradução Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- LEBRUN, G. Note sur la phénoménologie dans Les Mots et les Choses. In: *Michel Foucault philosophe: Rencontre internationale*. Paris, 9, 10, 11 janvier 1988. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 33-53.
- MACHADO, R. *Foucault, a ciência, o saber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- MOUTINHO, L. D. S. Humanismo e anti-humanismo: Foucault e as desventuras da dialética. *Natureza humana*, São Paulo, vol. 6, n. 2, p. 171-234, jul.-dez, 2004. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302004000200001. Acesso em 30 jan. 2025.
- VEYNE, P. *Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- YAZBEK, A. C. A herança às avessas da fenomenologia de Husserl no pensamento de Michel Foucault: da epistemologia francesa e da arqueologia como contra-fenomenologias. *Revista Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, v. 1, n. 20, p. 168-186, Julho, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/17617>. Acesso em 30 jan. 2025.

Da presença descarnada à ausência enclausurada: a consciência crítica e a exclusão da loucura

Victor Lucas Caixeta¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.210.07>

1 Introdução

Em *História da Loucura*, Foucault tem como objetivo principal contrariar a pretensão de objetividade da psiquiatria e da psicologia positivistas nascidas no século XIX, mostrando, na circunscrição de sua constituição a certas condições históricas, o conteúdo precipuamente moral de suas acepções teóricas e práticas. Sem se deter apenas à modernidade, a investigação retrocede a outras épocas para fazer precipitar ali, do interior de todo um conjunto de diferentes percepções e procedimentos acerca da loucura — médicos, religiosos, institucionais, artísticos, políticos e filosóficos —, um movimento de continuidades, descontinuidades, transformações, encobrimentos, disfarces, decisões que culminam no veredito último de doença mental. Segundo Foucault, uma dessas decisões fundamentais diz respeito à exclusão da loucura do seio da civilização ocidental europeia. Nova concepção, refletida em todas as expressões culturais da chamada idade clássica, a loucura se

¹ Graduado e mestrando pela Universidade Federal de Uberlândia, bolsista CAPES. Interessa-se pela área de filosofia francesa contemporânea. Atualmente pesquisa a *História da Loucura* de Michel de Foucault.

torna o não-ser da razão, portanto, sem direito à cidadania, relegada totalmente aos espaços do fora, sendo os muros do internamento a representação mais simbólica dessa proscrição. Entretanto, se novidade histórica, tinha na renascença, o tempo precedente, tratamento diverso. Ainda habitante do mundo, havia da loucura uma experiência trágica, a quem se respeitava como um poder cósmico de dissolução jazente no coração da realidade, e uma consciência crítica, estabelecimento de um debate permanente entre razão e loucura, dentro do homem, numa relação de espelhamento, de troca, de acolhimento. Ora, como se deu, pois, a passagem de uma concepção de cumplicidade para outra completamente alienante?

O escopo de nosso trabalho é justamente expor, no encadeamento da argumentação foucaultiana, a transformação de uma percepção que considerava a loucura uma manifestação de um transcendente, que passa a uma imbricação de dependência mútua com a razão, para, logo depois, se perder no vazio da anulação, do silenciamento e da absoluta exclusão. Considerando o ponto chave de tal percurso essa consciência crítica da loucura, procuraremos defini-la ressaltando o aspecto ambíguo da sua interiorização no homem, em contraste com a perspectiva cósmica trágica. É que, se naquela estrutura perceptiva têm-se uma estreita intimidade capaz mesmo de conduzir à confusão entre razão e loucura, por outro lado, é precisamente esse encontro, fundado na moral e com repercussões epistêmicas e ontológicas, o germe de uma separação que selará o destino de subjugação de uma pela outra.

2 Desenvolvimento do tema

Foucault, de saída, propõe que o lugar de exclusão, os valores e as imagens surgidas em redor da lepra não teriam acompanhado o seu desaparecimento, mas foram deslocados para uma outra figura que assumiria o papel de mal a ser desconjurado, a loucura. Entretanto, isso não acontece numa transmissão temporal contínua. É que no fim do

medieval e na Renascença atesta-se uma viva presença da loucura no imaginário ocidental, cujo grande símbolo foi a Nau dos Loucos: essa inusitada prática de enviar os loucos para fora dos muros da cidade por meio de embarcações mercantis. Procedimento sempre reiterado, pois tão logo chegassem a seus destinos, eram novamente enviados para outro lugar. Assim, o lugar do louco era o lugar da passagem, do peregrino movimento, da indeterminação espacial. Havia, claro, a eficácia prática de expulsar o incômodo da insanidade que perturba a ordem da cidade, mas fazê-lo por meio da água implicaria tanto em entregá-la a seus poderes purificadores, quanto em circunscrever ali o seu espaço, pois que, além de outras propriedades comuns como a instabilidade de um clima úmido ou o fascínio do mar que leva à perdição, a água é o portal do desconhecido. Pela água parte-se para o um destino indeterminado, pela água chegam as coisas estrangeiras. A ela adequa-se, portanto, essa identidade de Outro que é designada para a loucura. Afirma Foucault:

A água e a navegação têm realmente esse papel. Fechado no navio, de onde não se escapa, o louco é entregue ao rio de mil braços, ao mar de mil caminhos, a essa grande incerteza exterior a tudo. É um prisioneiro no meio da mais livre, da mais aberta das estradas: solidamente acorrentado à infinita encruzilhada. É o prisioneiro da passagem (Foucault, 2017, p. 12).

A loucura então é condenada a uma liberdade que não deixa de lembrar de uma prisão. No entanto, nota-se que sua condição não é a de um degredo total, não é uma ausência peremptória. Ela circula nos espaços vazios, no entre do mundo, ainda é capaz de se esgueirar no horizonte como possibilidade, de modo que o Outro, prenhe de indeterminação, nunca deixam de ser uma iminência continuamente pronta a desestabilizar a ordem do Mesmo.

Tal prática, segundo Foucault, restrita, uma dentre tantas que se aplicavam à loucura, fascina tanto o imaginário ocidental a ponto de se tornar constante tema pictórico e literário na virada entre o medieval e

a renascença, por condensar em si a nova inquietude da época. A loucura agora, argumenta Foucault, torna-se o centro das preocupações, substituindo o lugar que outrora era ocupado pela morte. “Loucura e louco tornam-se personagens maiores em sua ambiguidade: ameaça e irrisão, vertiginosa desrazão do mundo e medíocre ridículo dos homens” (Foucault, 2017, p. 14). Ameaça na medida em que, possuindo o prestígio da morte, é o signo presente do nada, o sem-sentido da existência. Irrisão enquanto coloca à vista de todos, no desabrido exagero da excêntrica figura do louco, a verdade ridícula de uma vida falsamente vivida, mergulhada no orgulho, dourada pela hipocrisia, fundada na tolice. A loucura põe a nu, por meio de um reconhecimento irônico, os vícios do homem. Aqui, a grave ameaça da morte é de certa maneira distensionada no riso da loucura. Como ele nos ensina:

A aniquilação da morte não é mais nada, uma vez que já era tudo, dado que a própria vida não passava de simples fatuidade, palavras inúteis, barulho de guizos e matracas. A cabeça que virará crânio, já está vazia. A loucura é o já está aí da morte. Trata-se ainda do vazio da existência, mas esse vazio não é mais reconhecido como termo exterior e final, simultaneamente ameaça e conclusão; ele é sentido do interior, como forma contínua e constante da existência (Foucault, 2017, p. 16).

Se antes o que anunciava o fim da existência era o nada concreto de corpos descarnados pelas guerras e pelas pestes, a loucura assinala essa presença ao descarnar o homem e mostrar-lhe a insignificância e ninharia que é a sua vida, e é o louco o portador dessa verdade. A manifestação do ser sem-sentido do louco desvela o ser sem sentido encoberto da existência humana. Nos disparates da loucura, o homem se reconhece, cai a máscara, e se mostra a ele o espetáculo, tão ridículo quanto melancólico, de sua vanidade, de sua fraqueza, de seu decaimento, de sua desmedida.

Foucault distingue dois modos de expressão desses valores de ameaça e irrisão. Por meio da análise de quadros de mestres como

Bosch, Brueghel e Dürer, o autor propõe que, pela pintura, dá-se a perspectiva da loucura como um poder cósmico dissolutivo, que dirige, à revelia dos homens, o mundo caótico rumo à destruição inevitável. Percepção denominada de experiência trágica da loucura. A outra forma, discursiva, exposta nos escritos de Brant, Erasmo, Montaigne aponta, de maneira cômica e irônica, o fundo falso e oco das condutas humanas, no seu amor-próprio, sua vaidade, sua presunção de conhecimento, sua luxúria, seu egoísmo. Não mais a gravidade de uma sombra que preside o destino desde o subterrâneo, concebe-se aqui um libelo moral contra a loucura, em que é preciso discernir como sua participação na vida humana acaba por degenerar a sua ordenação: é uma exortação à razão.

Pontuar essas duas modalidades de percepção da loucura no Renascimento tem um papel fundamental no fio argumentativo do texto foucaultiano. Segundo Machado,

[...] trata-se de atestar, através da elaboração simbólica da época o início de um processo de dominação da loucura pela razão. Esse processo será decisivo para o estatuto que a loucura vai adquirir na cultura ocidental, mas, nesse momento, é específico: significa a destruição da loucura como saber que expressa a experiência trágica do homem no mundo em proveito de um saber racional e humanista centrado na questão da verdade e da moral (Machado, 2017, p. 55).

É que a esse momento de ambiguidade de acepções a respeito da loucura, sucede outro que radicaliza e neutraliza sua alteridade. Reduzindo-a ao silêncio absoluto, rompe qualquer possibilidade de diálogo com a cultura, proscrevendo-a do horizonte do homem. Faz dela sua ausência: é desrazão. É a idade clássica, era do confinamento de uma massa indistinta de indivíduos socialmente indesejados reunidos sob o signo do não-ser da razão. E é efetivamente preparada pelo privilégio conferido a uma dessas formas que nascem da inquietude do homem da Renascença, a consciência crítica, capitaneada pelo discurso,

em detrimento de sua contraparte trágica, manifestada imagetica-mente.

O declínio da arte gótica, racional, silogística, em que cada elemento tem sua funcionalidade numa ordenação arquitetônica, representa também a desobrigação da imagem em ser construída segundo um sentido externo e ordenador.

Liberada da sabedoria e da lição que a ordenavam, afirma Foucault, a imagem começa a gravitar ao redor de sua própria loucura. Paradoxalmente, esta libertação provém de uma abundância de significações, de uma multiplicação do sentido por ele mesmo, que tece entre as coisas relações tão numerosas, tão cruzadas, tão ricas, que elas só podem ser decifradas no esoterismo do saber, e que as coisas, por sua vez, se veem sobrecarregadas de atributos, de índices, de alusões onde acabam por perder a sua própria figura (Foucault, 2017, p. 18).

Isso mostraria, da maneira mais íntima, a conexão de uma cultura com o imaginário voltado à loucura. Na medida em que esta é justamente a ausência de solidez de sentido, esse algo difuso, disjuntivo, disruptivo, que ora se apresenta de uma maneira, ora de outra, sem relação a um cerne essencial, podemos entrevê-la como estruturante de manifestações artísticas da época. As composições de sentido invariavelmente elusivo e carregadas de monstruosidade e caos, que habitam ali o imaginário artístico, provém do desse novo medo a assombrá-la. Representa-se a ruína do homem entregue ao pecado não mais pela alusão ao acontecimento futuro do apocalipse e do Juízo Final. Agora, o decaimento de sua natureza é dado já em seu tempo presente, seja pela sua transformação em aberração, na indeterminação alucinada de um composto meio-humano meio-animal, seja pelo tema de um Furor Universal que suspende toda e qualquer ordem do mundo, mergulhando-o no caos.

Para Foucault, imaginar essas figuras monstruosas e esse cenário fantástico e arrebatador como já constituindo a natureza do homem e o mundo presente, é compreender a loucura como fundamento da

realidade, é conferir-lhe a marca do delírio. A imagem, portanto, no aspecto que assume na Renascença, pelo menos nesses artistas germânicos e flamencos, fornece as condições dessa experiência trágica da loucura. Ele declara:

É no espaço da pura visão que a loucura desenvolve seus poderes. Fantasma e ameaças, puras aparências do sonho e o destino secreto do homem — a loucura tem, nesses elementos, uma força primitiva de revelação: revelação de que o onírico é real, de que a delgada superfície da ilusão se abre sobre uma profundidade irrecusável (Foucault, 2017, p. 27).

Anuncia-se para o homem que aquilo que ele é capaz de experimentar em sonho, na estranheza e liberdade de suas composições, na aleatoriedade das narrativas imagéticas que se impõem, na ausência de sentido imediato pela multiplicação dos sentidos, longe de serem apenas um engano, um erro da mente, são indicativos de uma verdade mais profunda sua; que aquele conteúdo tido como ilusório, afastado das leis do mundo da vigília, transmite em multiplicidade, fragmentariedade e descontinuidade, uma unidade de significação, alucinada, acerca desse mesmo mundo e sobre si mesmo.

Este saber, dirá Foucault, tão inacessível e temível, o Louco o detém em sua parvoíce inocente. Enquanto o homem racional e sábio só percebe desse saber algumas figuras fragmentárias — e por isso mesmo mais inquietantes —, o Louco o carrega inteiro em uma esfera intacta: essa bola de cristal, que para todos está vazia, a seus olhos está cheia de um saber invisível (Foucault, 2017, p. 21).

Nesse estatuto que adquiriu, a imagem apresenta, nas regras de sua configuração e na espessura de seus conteúdos, uma contiguidade com o que representava a nau dos loucos. Carrega consigo a liberdade da indeterminação, o caráter liminar que indica uma experiência para além do humano, um outro somente compreendido enquanto fluidez e deriva de sentido, que aterrorizava e pasmava desde o exterior e promete dissolver o que é ordenação.

Se na literatura e na filosofia da idade média a loucura é mais um dos vícios que disputam um lugar na alma, é o par oposto da prudência, por exemplo, na renascença, ela é o fundamento deles: todos os erros cometidos pelo homem são, de certa maneira, manifestações diversas da loucura. Do medo que inspirava, por ser, nas palavras de Frederic Gros, “superfície de contato, abertura para outras possibilidades de mundos dos quais ela constitui a revelação e sobretudo a presente ameaça de invasão” (GROS, 2004, p. 45), aqui ela era vista com o desprezo da ironia e do riso acerca de algo que não é mais um perigo indomável, porque apenas humana. Se a loucura manifesta na imagem onírica poderia indicar uma verdade profunda e além do homem, imediatamente negada à sua consciência, no movimento discursivo de sua apreensão emerge como um limite negativo, cuja incorporação mostra a direção correta para o seu caráter e sua sabedoria. E é o sábio que, na distância da mediação da reflexão, desconjurou seus poderes cósmicos. Foucault diz que

[...] com Brant, Erasmo e toda a tradição humanista, a loucura é considerada no universo do discurso. Aí ela se apura, torna-se mais sutil e também se desarma. Muda de escala; ela nasce no coração dos homens, organiza e desorganiza sua conduta; embora governe as cidades, a verdade calma das coisas, a grande natureza a ignora. Logo desaparece, quando aparece o essencial que é vida e morte, justiça e verdade. Pode ser que todos os homens estejam submetidos a ela, mas seu império será sempre mesquinho e relativo, pois ela se revela em sua medíocre verdade aos olhos do sábio (Foucault, 2017, p. 28).

A detecção pelo sábio do lugar e da forma da loucura, dentro do homem e como seu vício fundamental, o tornar a loucura fato humano, sua apreensão, é determinada pelo avanço de uma linguagem discursiva sobre si. Transforma-se num dos elementos característicos do homem, tão afeita a ele que dada à determinação da linguagem, apreendida na distância da discriminação crítica das ilusões e dos erros que se mostram em suas condutas. Se numa outra percepção se

associava a essa ilusão o poder de uma verdade, terrível e imponderável, agora tal ilusão é considerada um erro que a razão é capaz de identificar e situar na economia dos fatos terrenos. A loucura é o outro aparente que impede ou oblitera a estabilidade do verdadeiro, mas, diversamente à experiência trágica, nasce a partir do interior do homem, como coisa que é sua. Assim, é preciso apontá-la. Dentro do jogo de uma razão crítica, a denúncia da presença da loucura na vida do homem cumpre a função de um esvaziamento irônico de seus excessos, redirecionando-o aos limites pelos quais se pode determinar o homem de moral e de conhecimento, a verdade de sua razão, estatuidando ordem, direção, a constituição correta pela qual ele deve se guiar. Aqui, temos, de fato, uma loucura que se comunica com a razão, mas como sua servil.

Um tema comum na época da reforma era o ceticismo em relação à razão. O conhecimento que o homem tem do mundo, comparado com a perfeita constituição da realidade divina, se mostra tão aparente e ilusório que pode ser considerado mesmo uma insensatez, uma loucura — e o homem não passa de um louco, já que o que julga ser conhecimento não passa de puro erro. Haveria um abismo entre o conhecimento segundo a perspectiva humana e o conhecimento segundo Deus, sendo esses dois domínios totalmente separados. Não seria possível ao homem ascender ao fundamento da realidade a partir das próprias aparências manifestas em seu mundo. Do lugar de Deus, da verdade única e simples que fornece a realidade divina, vê-se quão enganoso, insensato, desarrazoado o conhecimento que o homem crê possuir. Conforme aponta Foucault “na experiência de Calvino, a loucura é a medida própria do homem quando é este comparado à razão desmesurada de Deus” (Foucault, 2017, p. 30).

Quando homem parte de sua razão para conhecer o mundo, se encontra enredado no erro, numa armadilha de aparências, num jogo de espelhos que nunca lhe permite vislumbrar a real constituição e o lugar do objeto refletido. Verdadeira é a contradição entre as aparências

e a loucura, mau julgamento, o caminho errante e ilusório rumando para a falsidade. O que ele apreende do que se manifesta em seu mundo remete não a uma verdade anterior e mais profunda, mas a uma condição sempre cambiante, sempre indecisa, circular, sem qualquer estabilidade. O conhecimento humano do mundo, face àquele de Deus, está à deriva, tal como os loucos apresentados no início do texto. Para alcançar a verdade divina, é necessário abandonar esse domínio das aparências fornecido por uma razão que se mostra impotente no seu esforço, de modo que a obstinação em compreender a realidade converte-se em uma forma de loucura.

O abismo da loucura em que estão mergulhados os homens é tal que a aparência da verdade que nele se encontra é simultaneamente sua rigorosa contradição. Mas há mais ainda: esta contradição entre aparência e verdade já está presente no próprio interior da aparência, pois se a aparência fosse coerente consigo mesma, ela seria pelo menos uma alusão à verdade e como que sua forma vazia. É nas próprias coisas que se deve descobrir essa inversão — inversão que, a partir desse momento, não terá direção única nem termo preestabelecido; não da aparência em direção à verdade, mas da aparência em direção dessa outra que a nega, depois novamente na direção daquilo que contesta e renega essa negação, de modo que o movimento não se detém nunca, [...] esta implicação dos contrários que nos impossibilita, talvez para sempre, o único e reto caminho na direção da verdade (Foucault, 2017, p. 31).

Entretanto, o tema místico do razoável abandono à grande verdade profunda de Deus, ao infinito divino, à inefável realidade indeterminável ao discurso também revela um grau de loucura. Ao abandonar a própria razão e mergulhar no oceano da realidade divina, a razão humana também não consegue compreendê-la, de modo que esta também lhe parece loucura. Foucault arremata: “Agora o grande círculo fechou-se. Em relação à Sabedoria, a razão do homem não passava de loucura; em relação à estreita sabedoria dos homens, a Razão

de Deus é considerada no movimento essencial da loucura” (Foucault, 2017, p. 32).

Assim, temos uma finita razão humana identificada com a loucura, restando apenas insensatez sob o ponto de vista da infinita sabedoria; e temos a razão divina como loucura quando o parâmetro é o próprio homem, um infinito que é loucura a partir da perspectiva desse finito. Note-se então que tudo o que, pela extrapolação do limite da capacidade racional humana, leva ao sem sentido é tido como loucura, o que estabelece a determinação de um perímetro determinado para ela.

Há, portanto, tanto aqui no caso de ceticismo quanto do moralismo humanista, uma dialética em que “toda loucura tem sua razão que a julga e a controla, e toda razão sua loucura na qual ela encontra sua verdade irrisória” (Foucault, 2017, p. 30). Mesmo que a determinação de um próprio para a razão implique numa diferenciação em relação à loucura que a relegue a seu exterior, o primeiro movimento desse sábio renascentista é de argutamente integrá-la a si como pedra de toque de toda sua imprudência — epistêmica, no caso. A razão encontrará a sua circunscrição de direito a partir do trabalho crítico da loucura em seu interior. Ela a toma como contrário que, não obstante, lhe pertence, justamente para se prevenir de cair inadvertidamente na indeterminação, desordem, contradição insolúvel, multiplicidade e excesso de uma alteridade capaz de enfraquecer e desintegrar o seu escopo. É no jogo de identificação e diferenciação em relação ao negativo da loucura que a razão procura se define. “De todos os modos”, assinala o autor, “a loucura só tem sentido e valor no próprio campo da razão” (Foucault, 2017, p. 33).

A loucura se transforma numa das formas da razão. Captar a loucura para dentro de si, fazer dela parte de seus próprios procedimentos, transformá-la numa das formas da razão, tem a função de controlar o seu outro na ameaça de seu perigoso influxo. Do contrário, para os incautos, podem até se confundir uma na outra: um homem louco pode agir de forma virtuosa, e um homem sábio pode agir de forma

insana: é difícil fazer a distinção sobre a origem de uma ação, se advinda da razão ou da loucura. De fato, pode até ser que, quanto mais próximo das maiores possibilidades de seus poderes, mais perto da loucura esteja a razão, que é caso de Torquato Tasso, poeta italiano a quem Montaigne faz alusão: louco porque elevou-se ao máximo de suas capacidades racionais de modo que esgotou a própria alma. Faz-se necessário, pois, cultivar “uma ‘loucura sábia’ que acolhe a loucura da razão” (Foucault, 2017, p. 36), que reconhece o que há de louco na razão, de modo que situá-lo cria uma razão saudável, forte, consciente de suas fraquezas, de seus limites. Constitui uma loucura própria da razão rejeitar que haja em si uma loucura, pois o não reconhecimento disso é expor-se ao perigo de se deixar arrastar por ela. É nesse movimento mesmo de inscrição da loucura no interior da razão que a loucura, não mais como algo transcendente, mas imanente, é apaziguada, controlada, abrindo-se para a determinação. Em vez de, como sentiam os pintores, ser considerada força cósmica indômita e implacável, na e pela palavra de uma consciência crítica, ela se torna um fato pálido. Não há o sobejo poder e a riqueza que a imagem permite imprimir no coração dos homens. O pavor que o esfacelamento ou a multiplicação de sentidos provocam, a percepção nua e crua de sua estranheza, some não só na limpidez da circunscrição do discurso, bem como em sua economia. Ela se torna totalmente familiar. Dominada pela consciência, ela não deixa de existir. Apenas não é mais vista como uma manifestação que é excesso proveniente de um outro mundo. Incorpora-se a loucura e seu espetáculo para, capturando-a, não se deixar arrastar por ela.

A experiência clássica da loucura se constituirá justamente na esteira desse ocultamento da dimensão trágica. Privada de sua violência original, ela poderá ser controlada, pesada, definida, docilizada, tornada transparente, provisionada em suas formas possíveis. Seu aspecto errante, sempre em passagem, aquela instância fluida e indeterminada que não se apreende (e nem se quer apreender), é encerrado no interior de domínios regidos pela razão. A loucura é já admitida no interior da

cidade, no interior da ordem, num mundo “estranhamente hospitaleiro para com a loucura” (Foucault, 2019, p. 44), como se a condescendência com a loucura, sua aceitação na corte da razão fosse o prenúncio ou mesmo a condição para o seu aprisionamento.

3 Considerações finais

No prefácio à primeira edição, de 1961, anuncia-se o projeto histórico que se seguirá como uma “história desse outro giro da loucura”, ou seja, o desdobramento histórico da razão enquanto consciência de não ser louco. O estabelecimento de uma espessura própria da razão não se faria em função da afirmação de uma identidade intrínseca e autônoma, mas teria sido efetivamente construída a partir da atribuição de negatividade à loucura. Foucault também caracteriza o seu trabalho como “uma história dos *limites* — desses gestos obscuros, necessariamente esquecidos logo que concluídos, pelos quais uma cultura rejeita qualquer coisa que será para ela o Exterior” (Foucault, 2006, p. 154). As experiências-limites de uma cultura são aqueles momentos de escolha fundamental dos valores que constituirão sua identidade e dos que serão apartados dela. Valores que, embora eliminados de seu interior, são imprescindíveis para a formação e a compreensão dos valores aceitos e estão sempre ameaçando o processo histórico-dialético, constantemente teimando em questionar a divisão constitutiva da cultura. Toda história existiria a partir da exclusão da possibilidade da loucura e da palavra do louco, tornando-as sem sentido e indignas de habitar o mundo. Sendo impossibilidade, tal exclusão é um ato originário, ou seja, além de se constituir com uma positividade relativa a um fato que se dá na história, funda a possibilidade mesma de qualquer positivação. Nesse mesmo texto introdutório, ele assevera: “É originária a cesura que estabelece a distância entre razão e não razão; quanto à captura que a razão exerce sobre para lhe arrancar sua verdade de loucura, falta ou doença, ela deriva dela, e de longe” (Foucault, 1994, p. 159).

Sua pretensão é pensar como se desenvolveu historicamente a divisão trágica entre o que deve ser admitido em uma cultura e o que deve ser afastado e bem neutralizado. Em outras palavras, pergunta-se pelas formas de recusa do trágico da loucura pela razão ocidental que fundam a própria história. Trata-se de “confrontar as dialéticas da história com as estruturas imóveis do trágico” (Foucault, 2006, p. 155).

No fim do medievo e na renascença a loucura não poderia deixar de ser excluída para um espaço exterior, como provam os variados expurgos de loucos para fora dos muros das cidades. De qualquer maneira, ela é sempre um perigo à ordem, tanto aquela cósmica, quanto aquela moral e intelectual. Entretanto, nessa cultura essa recusa do trágico da loucura não era completa. A partir da escolha pela consciência crítica, certamente a loucura trágica será esquecida em proveito de uma outra que marca os limites da razão. Mas ainda que natureza e o valor da loucura nunca sejam dados em relação a ela mesma (a despeito de sua indeterminação) como no campo da experiência trágica, e sim segundo os critérios de uma sabedoria crítica que deseja estabelecer, a partir dela, a circunscrição própria da razão, tanto a loucura pode apresentar razoabilidade quanto a razão mesma pode se afigurar louca. Como nos lembra Gros, “essa consciência crítica da loucura aceita ao menos o ‘perigo’ de percorrer o círculo que leva continuamente da loucura à razão, a loucura aparecendo como simulacro da razão, a não ser que seja o inverso” (Gros, 2004, p. 48). Troca permanente, portanto, que implica numa onipresença difusa da loucura no seio da realidade, fazendo da necessária divisão uma experiência de indiferenciação. Embora temida, denunciada, apontada, negativamente valorada, a loucura marcava sua presença tanto no horizonte social, já que sua exclusão era espacialmente indeterminada e dispersa, quanto no campo intelectual, em que assumia uma natureza ironicamente permutável com a razão na seara dos debates moral, filosófico e teológico.

Uma divisão relativa, portanto, em vista do que Foucault desdobra a respeito a época na qual se concentra o seu estudo. Certamente

que o *Cogito*, pensamento que impossibilita a loucura, e a instituição do internamento, espaço de contenção dos que não são capazes de conter a própria vontade e seguir no caminho da verdade da razão, são expressões de uma ontologia, um saber e uma tipificação moral gestados pela consciência crítica. Mas a sua forma é bem-acabada e marcada. Ali onde vicejam, na chamada idade clássica, a divisão é absoluta, a estrutura da experiência das decisões que marcam o Ocidente é “visível”, “a troca entre a loucura e razão modifica sua linguagem” (Foucault, 2006, p. 158) e “a história se imobiliza no trágico que ao mesmo tempo a funda e a recusa” (Foucault, 2006, p. 159). Não há mais possibilidade de troca porque é uma “estrutura imóvel” em que a loucura não passa de ausência, de não-ser, anulação. Tal “reestruturação de seu modo de aparição”, como resume Gros, “poderá permitir a ela a distância necessária para uma percepção” (GROS, 2004, p. 50). Isto que será premissa indispensável para a sua antropologização, sua verdade arrancada de doença que, como em todo gesto originário de exclusão, constitui uma outra, a verdade do homem. Foucault nos anuncia, com a força de seu estilo, a sorte da loucura: “Ei-la amarrada, solidamente, no meio das coisas e das pessoas. Retida e segura. Não existe mais a barca, porém o hospital” (Foucault, 2017, p. 42).

Referências

- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits I, 1954 – 1969*. Ed. por Daniel Defert, François Ewald, Jacques Lagrange. Paris: Éditions Gallimard, 1994
- FOUCAULT, Michel. *História da Loucura: na Idade Clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Trad. de Vera Lucia Avellar Ribeiro; org. e seleção de textos, Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006
- GROS, Frederic. *Foucault et la folie*. Paris: PUF, 2004
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

O dilema da justiça dos tribunais: impunidade e vingança

Paulo Henrique Laurencio dos Santos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.210.08>

1 Introdução

A justiça, que está na base de distintas sociedades, tem sido discutida de muitos modos nos últimos tempos. São muitos os enfoques possíveis, desde um aspecto mais amplo constituinte do “viver com os outros” até elementos específicos de determinadas instituições. Neste texto, damos destaque à justiça em um sentido específico, o tipo jurídico praticado nos tribunais. Mas, como veremos, sempre dentro e em relação com um modo mais amplo que pertence a toda sociedade. Além disso, embora estejamos nos dedicando sobre o tema da justiça dos tribunais, nossa perspectiva não é jurídica, mas filosófica.

A partir do pensador francês Paul Ricoeur, numa pesquisa de perspectiva bibliográfica, buscamos entender e evidenciar os propósitos da justiça dos tribunais, com suas características básicas e seu caráter estatal. No entanto, como se espera de um filósofo, contamos com a ajuda de Ricoeur para olhar mais profundamente tal estrutura e perceber que muitos de seus desvios têm raízes mais profundas e precisam

¹ É graduado em Filosofia, Direito e Teologia, mestrando em Filosofia pela FAJE com apoio FAPEMIG. E-mail do autor: paulolaurencio@gmail.com

ser analisadas, principalmente a vingança e a violência, que geralmente caminham juntas.

Tal reflexão se mostra necessária pois tanto no contexto de Ricoeur quanto no nosso hoje, no Brasil, vemos uma justiça dos tribunais muitas vezes mancando entre a impunidade e a vingança, duas coisas que deveriam ser extirpadas pelo projeto judicial. Trata-se de um dilema aparente, já que, veremos, a justiça não visa desculpar indevidamente o culpado gerando impunidade nem mesmo ser um instrumento de vingança daquele que está impedido de fazer justiça com as próprias mãos.

É diante de tal situação, difícil muitas vezes de se trabalhar na prática, que surge a perspectiva do perdão, que não é da lógica da justiça, mas que com ela pode caminhar. Talvez, como buscaremos desenvolver, o perdão possa, com sua economia da dádiva, ajudar a criar um espaço social, com reflexos bem específicos nos tribunais, que ajudem a dar um verdadeiro e devido sentido à indignação, sem deixar que ela seja capturada pelo espírito de vingança.

Assim, o percurso que aqui propomos traz uma análise inicialmente mais geral sobre como Ricoeur vê o judiciário, considerando principalmente o modo de superação da violência pelo discurso. Em seguida, destaca como que, apesar do seu projeto de superação, o espírito de vingança permanece na sociedade e nos tribunais. E por fim, sem cair na cilada da impunidade, tenta oferecer um olhar sobre o espírito de perdão como auxílio ao trabalho da justiça.

2 O processo nos tribunais como via de superação da violência

Paul Ricoeur é um pensador que se incomoda com a injustiça e, diante dela, move-se filosoficamente. Inclusive, como nos ajuda a perceber Maria da Penha Villela-Petit (2023, p. 98 e 105), o sentimento de

indignação tem lugar importante dentro do pensamento ético de Ricoeur. De modo específico, no que nos orienta neste texto, dentro do que Ricoeur nomeia como trajetória da justiça, seu primeiro estágio é composto exatamente pelo sentimento de indignação (Ricoeur, 2008b, p. 251).

Em vários de seus escritos, não apenas entre aqueles que compõem *O Justo*, como é o caso do texto *O justo entre o legal e o bom*, em Leituras 1 (1995), Ricoeur chama a atenção ao fato da nossa sensibilidade ao injusto, que gera indignação, preceder à noção de justo. Vejamos o que ele evidencia no prefácio ao primeiro volume de *O justo*, ao se referir à nossa tentativa de buscar na memória nosso primeiro contato com a questão do justo e injusto:

Propositamente, ao evocar lembranças de infância, cito o injusto antes do justo — tal como, aliás, o fazem com frequência, de modo visivelmente intencional, Platão e Aristóteles. Nosso primeiro ingresso na região do direito não terá sido marcado pelo grito: É injusto! É esse o grito de *indignação*, cuja perspicácia às vezes é assombrosa, se medida pelos parâmetros de nossas hesitações de adultos instados a pronunciar-nos sobre o justo em termos positivos (Ricoeur, 2008a, p. 5).

Essas situações quase imemoriais, poderíamos dizer, de contato com o senso do injusto estão presentes nas relações de distribuição de direitos e deveres feitas pelos pais aos filhos, por exemplo, durante a infância. Ricoeur chega a dizer que tais situações, como a de uma punição desigual experimentadas pelos filhos, “antecipam a distribuição básica entre justiça social, justiça penal e justiça civil que rege trocas, acordos, tratados”. Porém, ele lança a pergunta: “O que falta a esse acesso de indignação para satisfazer à exigência moral de um verdadeiro senso de justiça?” (Ricoeur, 2008b, p. 251).

É nesse ponto que, então, surge a necessidade do estabelecimento de uma justa distância entre o fato que se alega como injusto e as medidas que se buscam como reparação ou punição, evitando a “justiça” imediata, com as próprias mãos como se costuma dizer. “Ora”,

vai dizer Ricoeur, “é em benefício de tal distância que se faz necessário um terceiro, uma terceira parte, entre ofensor e sua vítima, entre crime e castigo” (2008b, p. 252). Assim, percebemos uma passagem, além da justiça como virtude, para uma perspectiva institucional, ou seja, “de uma instituição capaz de encarnar o terceiro” (Ricoeur, 2008b, p. 253).

Faz-se oportuno evidenciar aqui que, aquela experiência primeira que gera indignação diante de uma partilha injusta ou mesmo punição/pena desproporcional que oferece condições para uma reflexão mais ampla sobre o tema do justo, manifesta-se também no modo queixoso do cidadão. Ou seja, a queixa é um modo de se entrar no campo do justo e injusto, inclusive quando se recorre especificamente ao judiciário “queixando-se” de algo (Ricoeur, 1995, p. 90).

Diante disso, vale recordar ainda que nosso texto fala sobre a justiça dos tribunais (aos quais recorrem os “queixosos”) e seu dilema, ainda que aparente, entre realidades de impunidade e vingança e, embora não exclusivamente, dando especial destaque ao âmbito penal. Nesse sentido, sabendo que nossa relação com o senso de justiça é algo que nos faz voltar à nossa infância, como propõe Ricoeur, e se desdobra de vários modos dentro de uma sociedade cuja justiça se mostra central, queremos destacar propriamente o papel de terceiro exercido por uma instituição específica que encarna tal papel. É preciso dizer: a ausência de um terceiro entre crime e castigo, próprio da vingança que vamos abordar mais adiante, faz surgir o que Ricoeur muito bem ilustra com a ideia de um “curto-circuito” (Ricoeur, 2008, p. 184).

Para ingressarmos no âmbito da justiça dos tribunais, ajuda-nos o que Ricoeur afirma sobre a ideia de justiça em *O justo entre o legal e o bom*. Independentemente do sentido e conteúdo da ideia de justiça, afirma que esta “rege uma prática social” com suas ocasiões e circunstâncias; em seguida traz “as vias ou canais no plano institucional” e por fim “os argumentos no nível do discurso” (Ricoeur, 1995, p. 89). No que se refere às circunstâncias de justiça, o autor recorda a existência de uma instância superior a qual se pode recorrer com as divergências em

questão; quanto aos canais de justiça, refere-se ao aparelho judiciário, que damos destaque neste texto, com seus tribunais e juízes; e em relação aos argumentos da justiça, evidenciam-se os debates diante do tribunal que se revelam como “um exemplo notável de de emprego dialógico da linguagem”, trata-se de uma atividade comunicativa.

Esse caminho é aquele que se desvia da violência, próprio da vingança que não respeita a justa distância, no caso, entre a falta e a pena. O que Ricoeur nos ajuda perceber é a perspectiva do discurso como caminho de superação dessa vingança que teima em se impor na sociedade. Para evidenciar o modo como isso deveria ocorrer e, posteriormente, compreender as dificuldades e fracassos dessa proposta, veremos como Ricoeur analisa os meios pelos quais o direito penal tenta efetivar a separação entre “violência e palavra de justiça”. O pensador desenvolve sua análise a partir de quatro pontos.

Primeiramente, desenvolve-se o “pressuposto de um terceiro” que se encontra entre as partes opostas, evitando um “curto-circuito”. Esse terceiro não é parte no debate e, por isso, mostra-se qualificado a criar um espaço adequado de discussão. Assim, nesse primeiro ponto, Ricoeur explicita um pouco mais essa figura de terceiro, situando-a em três instâncias.

Destaca-se primeiro o Estado, enquanto instituição distinta da sociedade civil. E a ele, associa-se a ideia de “detentor da violência legítima”, cujo tema voltará a ser tratado quando desenvolvida a ideia de vingança que ameaça esse espaço em que violência é trocada por debate de ideias (e provas). Em segundo lugar, considera-se nesse lugar de terceiro a instituição judiciária, destacada dentre os demais poderes do Estado, sem ignorar eventuais variações de tempo e lugar. E por fim, dentro da instituição judiciária, Ricoeur evidencia o modo como os personagens dessa instância são recrutados e o fato de o terceiro assumir aqui a figura de juiz. E nesse ponto, o filósofo faz uma consideração recorrente em seus escritos na qual destaca que “os juízes são homens

como nós”, mas que, no entanto, são “elevados acima de nós para deslindar conflitos” (Ricoeur, 2008a, p. 185).

Assim, podemos passar ao segundo ponto no qual Ricoeur busca evidenciar o que possibilita o terceiro estar numa posição não partidária, a saber, o fato de estar ligado a um “*sistema jurídico* que qualifica o terceiro estatal como Estado de direito”. Dentro desse sistema, considera-se essencialmente o papel das leis escritas como uma conquista que permite a instauração do poder estatal e jurídico conjuntamente. Destaca que são essas leis que definem e esclarecem os delitos e também estabelecem uma justa medida entre crime e castigo, ou seja, proporcionalidade (Ricoeur, 2008a, p. 185-186).

Em terceiro lugar, nosso filósofo dá destaque a um ponto fundamental neste trabalho e que de algum modo perpassa toda a perspectiva e função da ação judicial: o debate. Ricoeur inicia esse ponto evidenciando sua importância em “conduzir a causa pendente de um estado de incerteza a um estado de certeza”. Na constituição desse debate entram em cena seus protagonistas que, ressalvadas variações, referem-se ao juiz como terceiro citado acima, o ministério público na pessoa de seus promotores e os advogados das partes. Juntos, esses protagonistas favorecem a criação do que Ricoeur insiste como sendo uma justa distância entre as partes, no caso entre autor e réu. Aqui, com a pluralidade de protagonistas do debate, corrige-se a ideia de um simples terceiro julgador. Ainda sobre o debate, Ricoeur chama a atenção para que seja oral e contraditório. Dá ênfase ao caráter dialogal e argumentativo dessa dimensão processual, sendo o debate “um combate verbal”, inclusive com paridade de armas. Ao final, voltaremos a essa ideia, já que traduz de modo mais amplo o pensamento de Ricoeur sobre a função da ação penal (Ricoeur, 2008a, p. 186).

Mas antes, temos o último ponto trabalhado por ele nesse percurso: a sentença. Em tese, aquela incerteza inicial chega a um esclarecimento, e “a culpa é legalmente estabelecida”. Se culpado, o réu muda de estatuto jurídico: “de presumido inocente é declarado culpado”.

Ricoeur considera os múltiplos efeitos da sentença, inclusive o fato dela, mais que encerrar, abrir ao culpado um novo e doloroso percurso. Vale destacar por fim que, ao menos virtualmente, a sentença “atribui às partes do processo os lugares que determinam a justa distância entre vingança e justiça” (Ricoeur, 2008a, p. 186-187).

Antes de passar ao segundo momento desta reflexão, quando abordaremos as dificuldades e obstáculos que não deixam a proposta judiciária se realizar como pretendida, é preciso, em síntese, dizer: Ricoeur entende que “a função primordial da ação judicial é transferir os conflitos do nível da violência para o nível da linguagem e do discurso”, e então “a ação judicial eleva a arte da confrontação verbal ao ápice por meio de procedimentos retóricos baseados no uso de argumentos prováveis” (Ricoeur, 2008b, p. 255). Assim, aquela violência que está na origem do Estado e a vingança que ronda e ameaça a paz social podem ser superadas pela via processual dialogal. No entanto, há desafios que precisam ser evidenciados, já que há questões enraizadas na sociedade e difíceis de serem erradicadas.

3 O espírito de vingança que persiste

Se anteriormente iniciamos nossa exposição trazendo a importância do sentimento de indignação no pensamento de Ricoeur para se tratar da justa distância, agora damos continuidade à exposição a partir da ideia de vingança que nosso pensador identifica como algo persistente na sociedade. Foi dito acima sobre a necessidade de um terceiro que gere uma justa distância entre ofensor e vítima, entre crime e castigo, entre autor e réu, e que a ausência dessa distância adequada gera um “curto-circuito”, o da violência imediata própria da autotutela.

É nessa perspectiva de evitar a violência própria da vingança, então, que a presença de um terceiro busca abrir um espaço de debate no qual seja transferida das mãos imediatas do ofendido para o campo da mediação da linguagem, no espaço do tribunal. No entanto, é sabido

por Ricoeur e por todos nós que isso muitas vezes não é o que acontece. Há uma sociedade marcada pelo espírito de vingança que vai aprendendo a se utilizar dos canais de justiça para executar suas ações de retribuição vingativa quando, não podendo ou não querendo fazer justiça com as próprias mãos, manipulam as mãos do Estado. Além disso, há os próprios resquícios de um outro tempo ainda presentes no aparato estatal. É o que agora passamos a discutir.

O texto *Justiça e vingança* ((Ricoeur, 2008b, p. 251-260), que temos citado aqui, Ricoeur o inicia de um modo muito significativo e que bem nos orienta também nesta parte de nosso trabalho. Trata-se de sua justificativa e expressão de preocupação do que vinha acontecendo em seu tempo e sociedade, e que não parece ser muito diferente do que podemos testemunhar na história recente no Brasil. Ele declara que sua intenção naquele texto é

[...] refletir sobre o paradoxo ligado ao ressurgimento irresistível do espírito de vingança à custa do senso de justiça cujo objetivo é precisamente suplantá-lo. Essa regressão tem início com a pretensão dos partidários de medidas de represália a exercer diretamente a vingança em seu próprio benefício. Tal é a pretensão inicial que nunca será completamente erradicada (Ricoeur, 2008b, p. 251).

É dramática a constatação dos tribunais sendo feitos de meios para a vingança exatamente pelo fato deles serem um caminho dialógico de superação de uma via imediata e irrefletida na qual a violência tem a primazia. No entanto, isso não é de hoje. Podemos citar, como um exemplo distante, os vários relatos bíblicos em que há essa manipulação de instituições para se praticar o indevido como algo correto. Para dizer que, mesmo nos modelos mais diversos de tribunais, completamente laicos ou não, há um paradoxo que parece impossível de erradicar. Mas por quê?

Gostaríamos de destacar três considerações de Ricoeur. A primeira se refere ao fato de o surgimento do senso de justiça coincidir com o sentimento de indignação, que inclusive, como dissemos, pode

levar o queixoso ao tribunal. No entanto, ao trabalhar a questão da opinião pública, Ricoeur chama a atenção para a necessária distinção entre indignação e sede de vingança. Essa distinção é sempre importante, e no caso da opinião pública, destaca o fato desta poder ser o veículo, depois o amplificador e, por fim, o porta-voz do desejo de vingança (Ricoeur, 2008a, p. 189). E nesse sentido, não podemos deixar de ao menos mencionar o que tem acontecido atualmente com o discurso de ódio, vingativo ou gratuito, que encontra seu veículo, amplificador e porta-voz a partir das novas tecnologias. Assim, poderíamos dizer que a própria opinião pública se vê manipulável e tentada a julgar muito rapidamente, correndo risco de ver sua indignação ser na verdade uma sede de vingança que paira também no mundo digital.

No entanto, em um contexto de condenação formal, Ricoeur considera que algo é devido sim à opinião pública. É positiva a própria ideia de publicidade do processo e das penas aplicadas. Mas num sentido do que ele chama de “educação para a equidade, disciplinando o impuro desejo vingativo” (Ricoeur, 2008a, p. 189), encontrando aqui lugar o saber separar indignação e desejo de vinganças. A indignação, diz Ricoeur, “é já medida pelo sentido da lei e afetada pela perturbação pública resultante da infração. Ademais, a indignação tem a virtude de unir a emoção causada pelo espetáculo da lei lesada à emoção provocada pelo espetáculo da pessoa humilhada”. E conclui, nesse sentido de uma educação do público, que “à opinião pública a condenação também deve algo que certa *catarse* da vingança viria coroar” (Ricoeur, 2008a, p. 190).

A segunda consideração que gostaríamos de destacar é propriamente o tema da violência. Trata-se de uma situação complexa, sabendo que ela pode ser encontrada nas origens do Estado. Dialogando com as ideias de Éric Weil, Ricoeur destaca tanto uma violência que é motora da história quanto uma tendência de superação e negação da violência, ou seja, uma perspectiva de não-violência (Ricoeur, 1995, p. 54). Nessa relação paradoxal com o Estado, é o surgimento da entidade

política que rompe com a violência privada, sendo o Estado o portador de uma violência tida então como legítima. Assim,

[...] a interrupção do curso da violência começa com essa expropriação dos agentes sociais, privando as vítimas do direito de exercer a justiça direta, de fazer justiça com as próprias mãos, de reagir por meio de represálias. Nesse sentido, a justiça não pode ser inteiramente identificada com a supressão da violência, mas com seu deslocamento da esfera privada para a entidade política (Ricoeur, 2008b, p. 253).

No entanto, essa ideia de uma “violência legítima” também não é tão simples, inclusive porque a violência, como se mencionou anteriormente, está no horizonte social como algo a ser superado. Ricoeur recorda então a noção de Estado de direito, ou seja, um “Estado governado por regras, Estado constitucional” (Ricoeur, 2008, p. 254). Sem propriamente querer resolver a questão da fundamentação da legitimação do Estado, ele evidencia o elemento constituinte, que também já mencionamos, que é a questão do estabelecimento de leis escritas que deveriam limitar o próprio poder do Estado. Voltaremos a esse ponto ao final, ao falar dos resquícios de vingança e violência mesmo após o Estado.

Gostaríamos, por fim, de trazer uma consideração bastante interessante referente ao mundo do judiciário que Ricoeur fez em outra ocasião. Trata-se de um texto, que compõe *O conflito das interpretações* e se chama *Interpretação do mito da pena* (1988, p. 347-368). Nele, ao aprofundar o paradoxo em torno da pena, Ricoeur começa evidenciando algumas aporias que bem desenvolve e analisa. Não nos cabe aqui trabalhá-las em detalhes, mas destacar algo que as perpassa: a relação, ou os resquícios, entre o campo do sagrado e o campo jurídico.

Ricoeur mostra como há uma sacralização do jurídico pelo sagrado, e uma juridicização do sagrado pelo jurídico. Essas duas esferas são vistas próximas porque é nelas que a questão da pena se coloca (Ricoeur, 1988, p. 350). Assim, não é de se estranhar como muito do sagrado (que em algumas tradições religiosas vão mesmo se perdendo)

permanece na ação judiciária. Ricoeur cita o respeito religioso, toda uma ritualização das ações no judiciário; em alguns casos clássicos, conferidos em filmes por exemplo, vê-se o respeito ao juiz que entra em cena como a um sacerdote na procissão de início da cerimônia religiosa. São resquícios.

Mas, mais que isso, e que mais nos importa aqui, é que além da origem violenta que persiste (legitimamente ou não) no Estado, e consequentemente nas consequências da sentença judiciária, que podemos relacionar à pena imposta pelo sacerdote antes da absolvição, há algo dessa ideia de uma força poderosa e vingativa herdada do sagrado (Ricoeur, 1988, p. 350-352). Ideias de punição, justificação, confissão (do pecado, cuja paga é a morte), absolvição, expiação... E mesmo a ideia de vingança, tão forte nesta nossa análise, tem seu fundo arcaico e sagrado (Ricoeur, 2008, p. 184) e, mesmo nas sociedades mais seculares, tal espírito não é plenamente extirpado.

Ao buscar efetivar sua empreitada de desmitologizar a pena, Ricoeur dialoga com Hegel, destacando pontos de sua Filosofia do Direito referentes à racionalidade da pena. Nessa base, com um “retorno da pena ao direito abstrato” tal contrapartida crítica significaria que “não se pode nem moralizar, nem divinizar a pena” (Ricoeur, 1988, p. 356). Inclusive,

Não se pode moralizá-la, porque a primeira aparição da vontade subjectiva consciente de si no exercício da pena é a vingança. Desde que considero a inflicção da pena como a acção de uma vontade subjectiva, a particularidade e a contingência dessa vontade saltam aos olhos. A vingança é a própria contingência da justiça no que faz justiça. No que faz justiça a pena é, primeiro que tudo, impura. A própria punição é, primeiro que tudo, apenas uma maneira de perpetuar a violência numa cadeia infinita de crimes. O “mau infinito” entra em cena e contamina a justiça (Ricoeur, 1988, p. 355-356).

Mais adiante veremos também o lugar do perdão, que inclusive aparece nesse diálogo com Hegel igualmente. Mas aqui, desejamos

deixar clara essa necessidade de afirmar a lógica do crime e do castigo como algo que conserve apenas um sentido jurídico, e não moral, evitando-se entrar “nas antinomias das subjetividade infinita”, quando em vez de crime se fala de mal, em vez de violação do direito se fala em mal moral (Ricoeur, 1988, p. 357-358). Inclusive, Ricoeur afirma que o mito começa exatamente quando a consciência moral tenta levar para a interioridade uma lógica penal que na verdade é apenas jurídica.

Com todas essas considerações, fica-nos evidente que, embora haja uma proposta racional e dialógica própria do campo judiciário, no qual os conflitos podem ser transpostos da resolução violenta para a resolução argumentativa, há na sociedade heranças mais profundas que precisam ser levadas em conta. Por quê? Porque apesar do primado dado ao discurso, subsiste ainda “um grau residual de violência” (Ricoeur, 2008b, p. 256).

Ricoeur vai identificar essa violência desde o Estado político que se estabelece até sua constituição específica em judiciário. Primeiro porque o Estado não cessa de recorrer à uma violência que se considera seu monopólio. Essa violência, tida como fundadora, justificaria a coerção e seu uso contra os sempre presentes inimigos da democracia, nos Estados liberais (Ricoeur, 2008b, p. 257). Do outro lado, já no campo jurídico, temos na sentença algo além do que se disse anteriormente.

Mais que colocar fim a uma divergência ou incerteza, construída processualmente, e estabelecer a justa distância entre as partes, Ricoeur vai lembrar que “finalmente e acima de tudo, tal decisão exerce um poder sobre a liberdade e, ainda em alguns países, sobre a vida e a morte”. A sentença abre então outro processo, o de execução da decisão que considerou culpado e ordenou uma punição. E, nesse sentido, “a punição como pena reabre o caminho para o espírito de vingança, a despeito de ter ela passado por uma mediação, de ter sido prorrogada e filtrada por todo o procedimento da ação judicial, mas não suprimida, abolida” (Ricoeur, 2008b, p. 258).

Como se sabe, mesmo nos países em que não há pena de morte, como no Brasil em tempos de paz, a condenação à prisão vem junto com uma série sádica de medidas e consequências que demonstram distância de uma função da pena que de fato visa proteção da sociedade e restauração da paz. Ricoeur evidencia todo o sofrimento, inclusive com castigo físico, infringidos aos encarcerados após (e mesmo antes) a sentença. Essa realidade, considerando sua questão inicial sobre o espírito de vingança que ressurge na sociedade e a partir do aparato judicial, Ricoeur acredita ser uma “confissão equivalente a admitir um fracasso coletivo de nossa sociedade”. Esse fracasso seria, em tais condições, porque “a punição continua sob o domínio do espírito de vingança que o espírito de justiça tinha como projeto superar” (Ricoeur, 2008b, p. 259).

4 O perdão como possibilidade de superação do dilema “impunidade-vingança”

Apesar de identificar o fracasso do modelo punitivo, mesmo tendo previsto um processo marcado pela linguagem e todos os supostos direitos da pessoa acusada, Ricoeur chega ao final de suas considerações (em *O Justo*) sem propriamente oferecer uma saída. Na verdade, reconhece que toda essa situação, além dos motivos desenvolvidos acima, encontra-se presa à falta de uma alternativa eficaz e que ele, enquanto filósofo que oferece uma análise sobre o enraizamento inicial na vingança como violência, não se encontra em condições de suprir (Ricoeur, 2008b, p. 259-260).

No entanto, uma leitura de *O Justo*, especialmente os dois textos aqui utilizados (*Condenação, reabilitação, perdão e Justiça e vingança*) em consonância com o epílogo de *A memória, a história, o esquecimento e Amor e Justiça* nos permite pensar uma reflexão, ainda que não seja propriamente uma saída a esse dilema, de fugir da vingança sem cair na

impunidade. E acreditamos, como passaremos agora a desenvolver, que o perdão, trabalhado ao modo de Ricoeur, tem condições de nos guiar nessa tentativa como ideia basilar.

Como uma instigação, voltamos ao texto *Interpretação do Mito da Pena*, quando, em diálogo com Hegel, discutia-se a impossibilidade de se transferir a lógica da pena para fora do direito abstrato. Segundo Ricoeur, sair da perspectiva da violação do direito para o da intenção seria “entregar-se ao conflito mortal da consciência que julga e da consciência que é julgada” (Ricoeur, 1988, p. 356). E então, mais adiante, afirma: “ora, esse conflito, recordamo-nos, encontra sua saída numa teoria não do castigo, mas da reconciliação chamada ‘perdão’”. Assim, sem poder passar do crime ao castigo, a consciência que julga toma a iniciativa de romper com a punição, pois a saída que lhe resta não é esta “que permanece o ponto de vista da consciência que julga, mas o perdão, pelo qual a consciência que julga renuncia à particularidade e à unilateralidade do seu juízo” (Ricoeur, 1988, p. 357).

É importante ter claro que o problema da pena já não está na perspectiva da moralidade subjetiva, sendo a lógica do crime visto apenas em um caráter jurídico. Em síntese, vai dizer Ricoeur:

Enquanto a *Fenomenologia do espírito* desembocava na problemática do perdão, através da dialética da consciência que julga e da consciência julgada, a *Filosofia do direito* sai do lamaçal da convicção subjectiva pelo lado da moralidade objectiva, isto é, de uma teoria do Estado. Mas o sentido profundo é o mesmo: a punição consagrava a distância da consciência que julga e da consciência julgada; para além da punição, é a igualização das duas consciências, a reconciliação a que se chama “perdão” na linguagem da religião, ou “comunidade” na linguagem da moralidade objectiva, isto é, finalmente, da política (Ricoeur, 1988, p. 358-359).

Quisemos iniciar essa parte de tal modo porque, como vamos desenvolver a partir de agora, ela prepara nossa discussão sobre a possibilidade do perdão dentro de uma ordem jurídica que é então a ponta da ação Estatal que substitui o agir privado. Vimos bastante o vestígio

e risco sempre presente da justiça ser feita de disfarce da vingança, e que faltam opções que de fato sejam uma alternativa à pena nos moldes como é hoje e também mencionada por Ricoeur.

Agora é preciso considerar que há um outro perigo, o da impunidade, junto do qual se traz o tema do perdão. O perdão não é da ordem do jurídico, declara Ricoeur (2008, p. 196). Mas, assim como a vingança, poderíamos dizer que ele é arcaico e tem algo da ordem do sagrado? E por isso, deveria ser totalmente extirpado, como um risco de injustiça às vítimas, fazendo da lógica penal algo apenas jurídico?

Tendo rechaçado a presença da vingança no âmbito dos tribunais, embora sabendo ser ela quase inexpugnável, vejamos a impunidade. Como vai considerar Ricoeur, é comum aos culpados a tática de se subtraírem à justiça, são hábeis nisso (Ricoeur, 2007, p. 479), nesse sentido, não se pode pensar aqui um mecanismo estatal que acentue e facilite tal tática, de modo que perdoar, no caso, seja deixar impune.

É por isso que precisamos voltar à ideia de que o perdão (o amor, e toda essa lógica de generosidade) não é da ordem da justiça.

De fato, o perdão não pertence à ordem jurídica; ele nem sequer pertence ao plano do direito [...] O perdão escapa ao direito tanto por sua lógica quanto por sua finalidade. De um ponto de vista que se pode dizer epistemológico, ele pertence a uma economia da dádiva, em virtude da lógica de superabundância que articula e que deve ser oposta à lógica de equivalência que rege a justiça; nesse aspecto, o perdão é um valor não só supra jurídico, mas supra ético (Ricoeur, 2008a, p. 196).

Assim, pode-se perceber que perdão e justiça estão, aparentemente, de lados diferentes e que não devem ser misturados sob o risco de se produzir injustiça às vítimas. Então, quando se pergunta “Quem pode perdoar?”, somos conduzidos à vítima que, por sinal, não deve perdão, mas pode perdoar, já que é esta a lógica da generosidade e não da equivalência. Mas, ainda do lado da instituição judiciária, e mesmo

do Estado como um todo, já que logo adiante falaremos um pouco sobre a anistia, a questão seria problemática.

No *Epílogo* chamado *O perdão difícil*, de *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur afirma ao trabalhar a conexão entre perdão e punição:

O axioma é este: nessa dimensão social, só se pode perdoar quando se pode punir; e deve-se punir quando há infração a regras comuns. A sequência das conexões é rigorosa: onde há regra social, há possibilidade de infração; onde há infração, há o punível, a punição visando restaurar a lei ao negar simbólica e efetivamente o dano cometido à custa de outrem, a vítima. Se o perdão fosse possível nesse nível, ele consistiria em retirar a sanção punitiva, em não punir quando se pode e se deve punir. Isso é impossível diretamente, pois o perdão cria impunidade, que é uma grande injustiça (Ricoeur, 2007, p. 476).

Aqui, vale a pena voltarmos um pouco e tratarmos de como Ricoeur encara situações que, de certo modo, tentam imitar o perdão. Assim como ele, daremos destaque ao tema da anistia cuja primeira característica e distinção a ser trazida se dá evidenciando seu caráter político. No entanto, como já trabalhamos mais ao começo, a instância judiciária está localizada dentro dessa instância do Estado, detentor do monopólio de uma coerção dita originária.

Assim, a anistia cabe ao parlamento, sendo, pois, de instância política. Depois, ao contrário do perdão que não significa esquecer, a anistia se trata “de uma verdadeira *amnésia institucional* que convida a agir como se o acontecimento não tivesse ocorrido” (Ricoeur, 2008a, p. 194-195). E, por fim, vale destacar como que, interessantemente, ao relacionar anistia e perdão, lembrando os fracassos das tentativas de se institucionalizar o perdão, Ricoeur sintetiza: “Evocou-se acima essa caricatura do perdão que é a anistia, forma institucional do esquecimento” (Ricoeur, 2007, p. 495).

A ideia de caricatura mostra como que a anistia exagera, deforma, desconfigura a ideia de perdão. Somado com o que se disse

anteriormente, que o perdão dado diretamente pelo judiciário gera injustiça e impunidade, cabe evidenciar: por quê? Ricoeur não oferece respostas absolutas, mas vai abrindo caminho a partir de questionamentos. E uma pergunta central é aquela mencionada anteriormente, referente a quem pode exercer o perdão. Embora haja todo um aprofundamento, de quando líderes e representantes oferecem ou pedem perdão em nome de outros, nosso pensador sugere que “em termos absolutos, talvez somente a vítima” (Ricoeur, 2008a, p. 196).

Nessa dinâmica, vai se evidenciando a economia de dom, generosidade, superabundância própria do perdão, colocando-o na outra lógica, do amor, que não é a ordem da justiça (Ricoeur, 2019, p. 16-17). O perdão, segundo Ricoeur, “deve primeiro ter-se encontrado com o imperdoável, ou seja, com a dívida infinita, o dano irreparável”, que não é a proporção buscada, inclusive, na hora de se fazer a dosimetria da pena ou o cálculo financeiro do dano. E, diferentemente do modo legal da anistia, o perdão se relaciona de outro modo também com a memória. O perdão não busca apagar a memória, fingir que nada aconteceu; mas visa apagar a dívida. Assim, “O perdão é uma espécie de cura de memória, o abandono de seu luto; liberta do peso da dívida, a memória fica liberada para grandes projetos. O perdão dá futuro à memória” (Ricoeur, 2008a, p. 196).

Ora, se o perdão não é da ordem jurídica e sua aplicação direta pelo judiciário gera impunidade e injustiça, teria lugar para ele nesse campo? Parece que sim. Primeiro, porque ao contrário da vingança que se opõe frontalmente aos objetivos da justiça, o perdão, compreendido devidamente e não confundido com esquecimento ou apagamento do fato, não se opõe à justiça. Interessante como Ricoeur trabalha as palavras: pois esse perdão que escapa à ordem jurídica sobre a qual não atua diretamente por contas dos ricos já mencionados, não deixa de pairar sobre essa mesma ordem. Aí, ainda que de modo secundário e não propriamente institucional, esse espaço vai surgindo.

Preocupado com o risco de se excluir por completo a possibilidade da manifestação de compaixão e generosidade nesse espaço em que as pessoas acreditam irem unicamente para disputar, embora sem dar respostas definitivas, Ricoeur faz seu papel de pensador, instigando a pensar. Em *Amor e Justiça* ele também conclui com essa questão: “Diria inclusive que a incorporação tenaz, passo a passo, de um grau suplementar de compaixão e de generosidade em todos os nossos códigos — código penal e código de justiça social — constitui uma tarefa perfeitamente razoável, embora difícil e interminável” (Ricoeur, 2019, p. 16-17).

Assim, o caminho que se deve buscar, recorrendo inclusive à lógica do perdão, é exatamente superar um dilema que persiste, indevidamente, entre vingança e impunidade. É nesse sentido, por fim, que nosso pensador sugere:

Não caberá ao perdão acompanhar a justiça em seu esforço de erradicar no plano simbólico o componente sagrado da vingança, ao qual aludimos no começo? Na verdade, não é apenas da vingança selvagem que a justiça procura dissociar-se, mas da vingança sagrada, em virtude da qual sangue clama por sangue, vingança que tem pretensão ao título de justiça (Ricoeur, 2008a, p. 197).

Àquelas raízes mais profundas que colaboram para que o espírito de vingança ressurgir na sociedade e persista no campo jurídico que a lógica do perdão pode atuar e ajudar a vencer. “Não caberá ao perdão exercer sobre o sagrado malevolente a catarse que dele fará emergir um sagrado benevolente?” (Ricoeur, 2008a, p. 197). O perdão, enquanto prerrogativa primeira das vítimas nos casos concretos, talvez possa ser inspirador como princípio que envolva toda uma sociedade em todas as suas ações, numa perspectiva cada vez mais ampla.

5 Considerações finais

Há épocas nas quais falar de perdão pode ser um incentivo à impunidade ou um apoio à perpetuação de certas injustiças, seja por conta da habilidade dos culpados de se livrarem das consequências de suas más ações ou pela própria má compreensão que muitos têm sobre a dimensão do perdão. Em nosso tempo atual, dentro do contexto das novas tecnologias, o espírito de vingança tem ressurgido, como alertava Ricoeur também em seu tempo. Inclusive, não são poucas as pessoas que fazem dos tribunais seu meio de causar dor aos outros, seja a dor da condenação e suas consequências ou pelo menos a dor de se estar vivendo o sofrimento de um processo, que também não é algo fácil de suportar.

Como falar de perdão em tais tempos? Como vivê-lo na sociedade, inclusive nos contextos do Estado? É nessa jornada que Ricoeur nos orienta e este texto buscou trabalhar. Primeiro tendo claro que, embora possa haver na base do estado uma origem violenta que está sempre sendo evocada, é preciso considerá-lo em um contexto de Direito em que a violência busca ser superada. É por isso que sua forma de atuação é como terceiro que constrói uma justa distância entre as partes, separando justiça de vingança.

No entanto, principalmente diante do fracasso da sociedade diante da realidade de nossos cárceres e outras vergonhas que nascem dos tribunais, é preciso ter atenção sobre o espírito vingativo que permanece e tenta tomar para si o título de justiça. Nesse sentido, assim como a vingança é algo que foge à lógica da justiça e dela não deveria participar sob o risco de perpetuar a violência, parece revelar-se aí um espaço “sagrado” para o perdão, no sentido de que, embora não seja institucionalizado, pode colaborar mudando o espírito que move as pessoas e seu desejo de debater. Se o perdão, e toda sua lógica de generosidade e superabundância, não cabe como uma regra legal, talvez

caiba, sendo bem compreendido e incentivado, como um princípio que orienta, embora não obrigue.

Referências

- RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Porto-Portugal: RÉ-Editora, 1988.
- RICOEUR, Paul. *Leituras 1: Em torno ao político*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- RICOEUR, Paul. *O justo 1: a justiça como regra moral e como institucional*. 1.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008a.
- RICOEUR, Paul. *O justo 2: justiça e verdade e outros estudos*. 1.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008b.
- RICOEUR. *Amor e justiça*. 2.ed. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad, Alain Françoise [et al.] Campinas: Editora UNICAMP, 2007. [9ª reimpressão: 2020]
- VILLELA-PETIT, Maria da Penha. *A dimensão ética do pensamento de Paul Ricoeur*. São Paulo: Edições Loyola, 2023.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

O livro reúne precisamente alguns trabalhos apresentados nas mesas do GT de Filosofia Francesa Contemporânea por ocasião do XX Encontro da ANPOF. Embora não se trate de um volume quantitativamente extenso, esses oito textos expressam de modo qualitativo a abrangência de temas e autores que perpassam o GT.

