

ISSN 0102-0269

REVISTA SEMESTRAL DA
FACULDADE DE FILOSOFIA

Reflexão

Reflexão

ANO 31 Nº 89

FUNDADA EM 1975

PUC 
CAMPINAS ANOS

REFLEXÃO

Revista Semestral da Faculdade de Filosofia

ADMINISTRAÇÃO:

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes César

Coordenação: Arlindo Ferreira Gonçalves Jr.

Secretário: Fabiano Stein Coval

Conselho Editorial: Antônio José Romera Valverde (PUC-SP), Antônio Joaquim Severino (USP), Constança Marcondes César (PUC-Campinas), Edelcio Gonçalves de Souza (PUC-SP), Elyana Barbosa (UFBA), Franklin Leopoldo e Silva (USP), Jesus Eurico de Miranda Rescigno (UFMS), João Carlos Nogueira (PUC-Campinas), José Maurício de Carvalho (UFSJ/MG), Luiz Paulo Rouanet (PUC-Campinas), Manfredo Araújo de Oliveira (Univ. Federal do Ceará), Marly Bulcão Lassance Britto (UERJ), Moacir Gadotti (USP), Olinto Antônio Pegoraro (UERJ), Urbano Zilles (PUCRS).

Consultoria Estrangeira: André Dartigues (Instituto Católico de Toulouse - França), Antônio Braz Teixeira (Univ. Autônoma de Lisboa - Portugal), Attilio Danese (Univ. de Téramo - Itália), Daniel Schulthess (Univ. de Neuchatell - Suíça), Evangelhos Moutsopoulos (Univ. de Atenas - Grécia), G. Arabatziz (Academia de Atenas - Grécia), Giulia Paola Di Nicola (Univ. de Téramo - Itália), Glória Comesaña (Univ. de Maracaibo - Venezuela), Jean-Marc Gabaude (Univ. de Toulouse-Le-Mirail - França), Joaquim Domingues (Univ. Católica de Braga - Portugal), José Esteves Pereira (Univ. Nova de Lisboa - Portugal), Maria Protopapas-Marnelli (Academia de Atenas - Grécia), Mario Castellana (Univ. de Lecce - Itália), Mário Losano (Univ. de Milão - Itália), Paulo Borges (Univ. de Lisboa - Portugal), Ssquesonia Vá Garrido (Univ. Católica do Chile), Zdnéck Kourin (Univ. de Toulouse-Le-Mirail - França).

Periódico referenciado pelos indexadores internacionais *Repertoire Bibliographique de la Philosophie* (Louvain - Bélgica) e *Latindex* (México).

Comitê de Redação: Arlindo Ferreira Gonçalves Jr., Germano Rigacci Jr., Fabiano Stein Coval, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Tarcísio Moura.

A Revista conta com a colaboração de membros dos Grupos de Pesquisa: Filosofia, Cultura e Sociedade;

Editoração: Beccari Propaganda e Marketing

Rua Pedro Álvares Cabral, 183 – Campinas – S.P. – Fone Fax (19) 3255-6311

E-mail: editora@beccari.com.br

Impresso por: Gráfica e Editora Flamboyant Ltda

Rua Dr. João Quirino Nascimento, 493 – Campinas – S.P. – Fone Fax: (19) 3252-6835

E-mail: flamboyant@dglnet.com.br

Faculdade de Filosofia

Reflexão

Filosofia de Expressão Francesa

**Reflexão/Faculdade de Filosofia - PUC-Campinas
Nº 1 . -Campinas: PUC-Campinas, 1975.**

Periodicidade: semestral.

A numeração dos fascículos é seqüencial desde o número 1 (1975).

Até 2006 foram publicados 89 fascículos em 31 volumes.

ISSN 0102-0269

1. Filosofia - Periódico.



CDD 105

Sumário

Artigos

- 7 Editorial
- 11 Considerações sobre o lugar da alteridade em Merleau-Ponty
Oswaldo Fontes Filho
- 25 Ética e Sociedade tecnológica segundo a filosofia de Ortega y Gasset
Arlindo Ferreira Gonçalves Jr.
- 41 Comunhão entre o homem e a natureza: uma reflexão a partir de Albert Camus
Alessandro Pimenta
- 51 Realidade objetiva na terceira meditação de Descartes
Mauro Cardoso Simões e Dilnei G. Lorenzi
- 55 Krisis e Kairós em Evanhélos Moutsopoulos
Constança Marcondes Cesar
- 59 Imagem, corpo e dança no pensamento de Gaston Bachelard
André Meyer Alves de Lima
- 67 Leitura da desconstrução derridiana e as cenas de uma *Democracia por vir*: o possível e o impossível no contexto ético-político contemporâneo
Dirce Eleonora Nigro Solis
- 75 Retórica antiga e nova retórica: Chaïm Perelman e os sofistas
Regina Yara Martinelli da Silveira
- 83 Bachelard, imagem e criação: uma análise da poesia primitiva e visceral de Lautréamont
Marly Bulcão
- 89 La préface de Robert Desoille
Jean-Luc Pouliquen
- 95 Robert Misrahi: por uma ética da felicidade
Luis Claudio Pfeil

- 101 Bachelard e Freud: alargar o espírito, tonificar a alma
- 111 Resenhas
- 119 Novidades Bibliográficas
- 123 Normas para publicação

José Ternes

Contents

Papers

- 9 Editorial
- 11 Considérations sur l'endroit de l'alterité chez Merleau-Ponty
Oswaldo Fontes Filho
- 25 Ethics and technological society according to philosophy of Ortega y Gasset
Arlindo Ferreira Gonçalves Jr
- 41 Communion between the man and the nature: a reflection from Albert Camus
Alessandro Pimenta
- 51 Réalité objective dans le troisième méditation chez Descartes
Mauro Cardoso Simões e Dilnei G. Lorenzi
- 55 Krisis et Kairós chez Evaghélos Moutsopoulos
Constança Marcondes Cesar
- 59 Image, corps et danse dans la pensée de Gaston Bachelard
André Meyer Alves de Lima
- 67 Lecture de la Déconstruction Derridienne et les scènes d'une *démocratie à venir*: le possible et impossible dans le contexte moral et politique contemporain
Dirce Eleonora Nigro Solis
- 75 Vieille rhétorique et nouvelle rhétorique: Chaïm Perelman et les sophistes
Regina Yara Martinelli da Silveira
- 83 Bachelard, image et création: une analyse de la poésie primitive et viscérale de Lautréamont
Marly Bulcão
- 89 The préface of Robert Desoille
Jean-Luc Pouliquen
- 95 Robert Misrahi: Pour un éthique du bonheur
Luis Claudio Pfeil

- 101 Bachelard et Freud: élargir l'esprit, enrichir l'âme
- 111 Comptes Rendus
- 119 Bibliographic news
- 123 Norms for publishing

José Ternes

Editorial

Neste fascículo de número 89, o terceiro após a reestruturação da revista *Reflexão*, dedicamos a maioria dos artigos à filosofia francesa. Certos de que o pensamento filosófico em França é dos mais profícuos e relevantes no sentido de se compreender temas e problemas da cultura hodierna, seja por tradição filosófica, seja pelo intenso debate que mantém com as mais diferentes correntes de pensamento, é inescapável que conheçamos e possamos dar a devida atenção ao discurso filosófico francês. Evidentemente, o fenômeno chamado de globalização, além de fornecer novos problemas ao filosofar e às ciências humanas de um modo geral, deu nova face à filosofia: está cada vez mais difícil - e inútil - falar em filosofias nacionais. Ainda assim a filosofia francesa conserva traços muito peculiares.

Abrimos este fascículo com um profundo estudo sobre a alteridade em Merleau-Ponty, do professor Osvaldo Fontes Filho. A relação entre homem e natureza na perspectiva de Albert Camus é analisada pelo professor Alessandro Pimenta. Os professores Mauro Simões e Dilnei Lorenzi especulam sobre a realidade objetiva segundo Descartes, o grande mestre da filosofia francesa. Quatro artigos são dedicados a Bachelard: André Lima analisa as noções de imagem, corpo e dança no pensamento daquele filósofo; Marly Bulcão estuda Bachelard, imagem e criação; José Ternes apresenta suas conclusões após pesquisar as relações entre Bachelard e Freud e a psicanálise de um modo geral; e o professor francês Jean Luc-Pouliquen analisa o prefácio de Robert Desoille e tece considerações importantes sobre Bachelard, a psicanálise e a poesia. Jacques Derrida e o problema da democracia é o objeto do trabalho da professora Dirce Solis. Finalmente, a ética da felicidade do pensador francês Robert Misrahi é apresentada pelo professor Luis Pfeil.

Seguindo sua tradição de acolher as mais diferentes tendências filosóficas, mesmo nos fascículos monotemáticos (como este, sobre a filosofia francesa), poderemos encontrar aqui artigos sobre: Ortega y Gasset, em que o professor Arlindo Gonçalves Jr., sob a ótica daquele filósofo, discute o problema da sociedade tecnológica; a relação entre Krisis e Kairós em Evaghélos Moutsopoulos, da professora Constança César; e a questão da retórica no pensamento jusfilosófico de Chaïm Perelman, pela professora Regina Silveira.

Assim, esperamos poder levar, a filósofos profissionais ou não, um conjunto de matérias que nos estimulem sempre mais a pensar a vida e o mundo. Pensar, este imperativo que se impõe a todo ser humano e para o qual este periódico existe.

Não poderíamos deixar de destacar que após a reformulação da revista *Reflexão*, de que já falamos, mantivemos a preocupação de publicar sempre artigos de excelência incontestada e, agora, tais artigos encontram um veículo mais moderno e agradável. do ponto de vista estilístico, o que contribuiu para ampliação da circulação e recepção do periódico. Por fim, é com satisfação que comunicamos estar a revista *Reflexão* indexada pelo *Repertoire Bibliographique de la Philosophie*, da Bélgica, e pelo *Latindex*, do México, importantes indexadores internacionais.

A Redação

Editorial

Dans ce numéro 89, le troisième après la restructuration de la Revue *REFLEXÃO*, la plupart des articles est dédié à la philosophie française. Nous sommes sûrs que la pensée philosophique en France est une des plus féconds et remarquables, en ce qui concerne à la compréhension des thèmes et des problèmes de la culture contemporaine, soit dans la tradition philosophique, soit en vue du débat important qu'elle ouvre avec les différents courants de la pensée. Il est nécessaire qu'on puisse reconnaître et qu'on puisse donner toute l'attention à la pensée philosophique française. Évidemment, le phénomène de la globalisation, qui présente des nouveaux problèmes à la philosophie et aux sciences humaines, a déclenché un nouveau visage de la philosophie. Il est de plus en plus difficile - et inutile - parler de philosophies nationales. En dépit de cette constatation, la philosophie française a des caractéristiques très particulières.

On ouvre ce volume avec un étude sur la notion d'altérité chez Merleau-Ponty, dont l'auteur est le professeur Osvaldo Fontes Filho. La relation homme-nature, dans la perspective d'Albert Camus, est étudié par le professeur Alessandro Pimenta. Les professeurs Mauro Simões et Dilnei Lorenzi s'interrogant sur la réalité objective chez Descartes, le maître de la philosophie française. Quatre articles sont dédiés à Bachelard. André Lima analyse les notions d'image, corps et danse dans la pensée de ce philosophe; Marly Bulcão étudie l'image et la création chez Bachelard; José Ternes présente ses conclusions sur les relations entre Bachelard et Freud et la psychanalyse; et Jean-Luc Pouliquen fait l'analyse du préface de Bachelard à l'oeuvre de Robert Desoille en étudiant les relations entre la psychanalyse et la poésie. Madame le professeur Dirce Solis étudie Jacques Derrida et le problème de la démocratie. Enfin, l'éthique du bonheur de Robert Misrahi est présentée par le professeur Luis Pfeil.

La tradition de la Revue *Reflexão* est d'accueil des différents courants philosophiques, même dans les numéros spéciaux (comme celui-ci, sur la philosophie de langue française). On peut trouver ici des articles: sur Ortega Y Gasset, du professeur Arlindo Gonçalves Junior, qui étudie la société technologique et ses problèmes; sur la relation entre Krisis et Kairós chez Evaghélos Moutsopoulos, du professeur Constança Marcondes Cesar. Et sur la question de la rhétorique dans la pensée philosophique de Chaïm Perelman, du professeur Regina Silveira.

On attend pouvoir offrir à des lecteurs intéressés en philosophie, un recueil de thèmes pour penser la vie et le monde, étant donné que penser est un impératif pour tout être humain et en vue du quel cette revue existe.

On met en relief que, après la reformulation de la Revue *Reflexão*, on a toujours pour but la recherche de l'excellence, et en plus la recherche d'une présentation plus agréable et moderne, laquelle a déjà contribué à une meilleure réception de notre Revue. Enfin, on doit souligner que la Revue *Reflexão* est repertoriée dans le *Repertoire Bibliographique de la Philosophie*, en Belgique et dans le *Latindex*, du Mexique.

La Rédaction

Considerações sobre o lugar da alteridade em Merleau-Ponty

Considérations sur l'endroit de l'alterité chez Merleau-Ponty

Prof.Dr.Osvaldo FONTES FILHO
Departamento de Filosofia/PUC-SP
Pós-Doutorando CNPq-IBILCE/Unesp-
S.J.do Rio Preto

Resumo

"Saber obscuro", vai-e-vem an-árquico e a-teleológico entre as sedimentações históricas, a filosofia empreende um percurso acidentado, descontínuo, em vez de um rumo desimpedido ao apodictico. Se Merleau-Ponty acaba por lhe encontrar uma "comunidade fenomenológica encarnada", onde ela se faz polissêmica, é porque a filosofia persegue ao longo das múltiplas divagens do ser um sentido sem conceito dado *a priori*. Donde o seu registro em uma particular interioridade, diversa daquela do *Ego* constituinte: *intentionaler Innerlichkeit*, segundo a expressão retomada de Husserl, intencionalidade que refere o lugar necessariamente não-simbólico da diferenciação entre as experiências. É em torno desse lugar que se discorrerá aqui, segundo a última filosofia de Merleau-Ponty. Retendo a atenção sobre "nossa ausência na presença e nossa não-coincidência com os outros", algumas notas de trabalho de *Le visible et l'invisible* revelam o mundo da experiência sensível como uma "arquitetônica espaço-temporal": modulação no lugar de cruzamento de suas várias dimensões e sentidos, ela é o que se esgueira entre a visada de um e de outro, sempre mais longe que o lugar aonde se olha, entregue à sua alteridade.

Palavras-chave: alteridade, comunidade encarnada, experiência, lugar, Merleau-Ponty.

Résumé

"Savoir obscur", va-et-vient an-archique et a-téléologique entre les sédimentations historiques, la philosophie entreprend un parcours accidenté, discontinu, au lieu d'une voie desengagée vers l'apodictique. Si Merleau-Ponty arrive à lui trouver une "communauté phénoménologique incarnée", où elle se fait polysémique, c'est en raison du fait que la philosophie poursuit au long des multiples clivages de l'être un sens sans concept donné *a priori*. D'où son registre dans une particulière intériorité, différente de celle de l'*Ego* constituant: *intentionaler Innerlichkeit*, selon les termes repris à Husserl, intentionnalité qui signale le lieu nécessairement non-symbolique de différenciation entre les expériences. C'est autour de ce lieu qu'on discutera ici, d'après la dernière philosophie de Merleau-Ponty. Retenues par "notre absence dans la présence, notre non-coïncidence avec les autres", quelques notes de travail de *Le visible et l'invisible* révèlent le monde de l'expérience sensible comme une "architectonique spatio-temporelle": modulation dans le lieu de croisement entre ses diverses dimensions et sens, elle est ce qui s'esquive entre la visée de l'un et de l'autre, toujours un peu plus loin que l'endroit où l'on regarde, livrée à son altérité..

Mots-clé: altérité, communauté incarnée, expérience, lieu, Merleau-Ponty.

"[...] somos tanto mais cegos ao olho do outro quando este se mostra capaz de ver e podemos trocar com ele um olhar. Lei do quiasma no cruzamento ou não-cruzamento dos olhares: a fascinação pela vista do outro é irreduzível à fascinação pelo olho do outro, mesmo incompatível com ela. Esse quiasma não exclui, ao contrário, ele convoca a obsessão de uma fascinação pelo outro"

Jacques Derrida, *Mémoires d'aveugle*

"Quem quer que esteja fascinado, o que ele vê, ele não o vê propriamente falando, mas isto o toca em uma proximidade imediata, isto o apreende e o envolve por completo, embora isto o deixe absolutamente à distância"

Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*

"Nada há mais para olhar senão um olhar, aquele que vê e o que é visto são exatamente substituíveis, os dois olhares não se imobilizam um sobre o outro, nada pode distraí-los e distingui-los um do outro, pois que as coisas são abolidas e que cada qual só tem de se haver com seu duplo"

Maurice Merleau-Ponty, *Signes*

Na experiência perceptiva do outrem, nosso olhar erra por entre os indícios de um volume que invariavelmente permanece ocluso. Visada a partir de seu invólucro exterior, da interioridade de outrem temos de nos contentar com indícios, signos por vezes equívocos de uma presença de fato longínqua, vivida em defasagem da nossa. Dela não obtemos mais que certa forma de ausência. E, no entanto, é a essa ausência que nos reportamos. Onde situá-la? Como percorrer essa distância que há no "dentro" mais próximo do outrem? Um cartesiano não se embaraçaria com tal questão: todo objeto está na extensão, diria ele, ao passo que o conteúdo "vivido" encontra-se fora dela, "dentro" da psique. Já para os partidários das

sensações, permanece a impressão que o invólucro corpóreo contém um vazio, mas um particular vazio, posto que é mais que ausência de matéria: é vida vivida "alhures", em simultaneidade com esta nossa, em hiato com ela. Uma vez que é aí que o outrem se abriga, é daí que nos fala.

Cumprido considerar isso, se se quiser fazer jus ao paradoxo interno da percepção, qual seja, o de que todo mundo privado torna-se "instrumento manejado pelo outro" (Merleau-Ponty, 1992, p. 22). Paradoxo que, diga-se, em nada afeta o sujeito reflexivo. Concebendo-se como representação, atividade sintética, consciência, ele não vê em outrem senão um "não-eu", pois que seu raciocínio por analogia não o capacita a transferir a um outro a ipseidade que experimenta em si (Merleau-Ponty, 1996, p.364). Na verdade, a analogia não funda a experiência de outrem, dela procede: ela vem somente confirmá-la e nutrir como metódico um conhecimento já presente na experiência das mutualidades. Essa constatação ratifica em *Le visible et l'invisible* a necessidade de repensar a experiência da alteridade, de modo a que o outro, seus sentidos e sentires, não se deixe representar unicamente pela negação das diferenciações de um eu (Merleau-Ponty, 1992, p.191).

Post festum, o ego reflexionante está de antemão condicionado pelo que Merleau-Ponty chama a "situação total", ou seja, o entrelaçamento entre as vidas, a confrontação entre os campos perceptivos, a mistura das durações (cf. 1992, p.56). Assim apresentado o mundo, no caos do misto e no lugar das transferências entre ipseidades, é-se conduzido para além das alternativas do objetivismo: a coisa visada "em minha cabeça", o outrem "atrás de seu corpo"; o espírito como o que pensa, o mundo como o que é pensado. Na verdade, a experiência como "não-saber" originário abre para o que não se é: excentricidade, capacidade de se ausentar de si. Ela desmonta assim a análise constituinte que, realizada do ponto de vista do fechamento do ego — todo objeto é uma unidade de sentido constituído no interior da psi-

que —, desconsidera os sentidos vividos fora de si, no mundo.

Assumir, como o faz Merleau-Ponty, uma situação de retenção das sensações no tecido pré-analítico de um Ser selvagem ou vertical — lugar aonde “passamos uns nos outros” (Merleau-Ponty, 1992, p. 257) —, é contornar conhecida tensão na operação reflexiva: interior ao *ego* haveria um ser cujo sentido é o de transcender esse *ego*. Essa tensão põe em jogo as duas dimensões constitutivas da metafísica: a exigência idealista, em virtude da qual outrem, como a coisa, deve aparecer como unidade de sentido; e a fidelidade à experiência que exige que outrem transgrida a esfera própria e faça surgir, nos limites do vivido, um suplemento de presença, incompatível com a inclusão de todo sentido nesse vivido. Mas como é possível que se produza na interioridade um “vazio” capaz de abrigar uma outra consciência? Para a reflexão, não parece haver termo de compromisso entre a apresentação objetiva da ipseidade alheia e a sua condição de ipseidade. Assim que outrem é abordado a partir da oposição do *alter* e do *ego* — para empregar a terminologia husserliana —, é sua transcendência que inevitavelmente se perde.

Ora, a “carne” de que fala o último Merleau-Ponty não é trânsito de intencionalidade a intencionalidade, mas modalidade rítmica da situação de “entrelaçamento do mundo com o espírito e do espírito com o mundo” (Merleau-Ponty, 1992, p.54). Ocorre, porém, de a consciência constituinte ser incapaz de se reconhecer nessa situação. Na consideração de sua alteridade, por partir da solidão do *ego*, isto é, sob fundo de uma ausência do mundo, ela nunca se atém ao caráter eminentemente “produtivo” da tensão entre imanência e transcendência. Por um lado, a posição de outrem como outro-eu-mesmo não é de fato possível se é a consciência que a efetua: ter consciência de outrem seria constituí-lo como constituinte, e como constituinte em relação ao ato mesmo pelo qual é constituído (Merleau-Ponty, 1960, p.117). Por outro lado, a consciência

não consegue desvelar uma alteridade em si, o *ser-o-outro-de-si-mesmo*.

A percepção de outrem como um “vivido-alhures” virá apenas daquelas particulares experiências onde, em razão de paradoxal permuta, o objeto intencional vem desinvestir a intencionalidade. Somente uma percepção submetida à transcendência experimenta de fato a experiência de outrem. Contra-efetuado por sua própria exteriorização, o corpo-de-carne que se preenche da espessura do mundo, que se abre para o que ele não é, supõe um reenvio do mundo que obscurece seu próprio corpo. Sem percebê-lo explicitamente, ele que está construído em torno dos arranjos internos do *sensorium* que o põem em condições de circunscrever os objetos do mundo, tem seu olhar confrontado pela denegação dos sentidos desse mundo — toda forma corporal sempre supõe o “alhures” invisível de seu sentido. Uma pluralidade de sentires pode, então, ser reconhecida e descrita como o que é dado com a transcendência do mundo:

“a transcendência objetiva não é *posterior* à posição do outro: o mundo já está aí em sua transcendência objetiva antes dessa análise, e é seu próprio sentido que vai ser explicitado como sentido ... [A introdução do outro não é, pois, o que produz ‘a transcendência objetiva’: o outro é um de seus índices, um momento, mas é no próprio mundo que se encontrará a possibilidade do outro]” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 169).

A experiência da visão não promove o desenvolver de um mundo objetivo diante de uma consciência ubíqua. Lição que já estava na fenomenologia da percepção: contemplo um mundo que “me tampa a vista”, cerca-me, excede-me; não mais postado *diante* mas *em torno* de mim, de modo que esse envolvimento é, por princípio, irreduzível a uma apreensão frontal. Embora eu esteja nele situado, não tem sentido a consignação precisa de

um limite entre ele e mim, entre o que lhe pertenceria e o que eu possuiria como próprio. O próprio como circunscrição de um vivido, de um corpo sentido, é desqualificado nesse fundo de indivisibilidade que é o mundo. De fato,

“cabe-nos rejeitar os preconceitos seculares que colocam o corpo no mundo e o vidente no corpo ou, inversamente, o mundo e o corpo do vidente, como numa caixa [...] Onde colocar no corpo o vidente, já que evidentemente no corpo há apenas ‘trevas repletas de órgãos’, isto é, ainda o visível? O mundo visto não está ‘em’ meu corpo e meu corpo não está ‘no’ mundo visível em última instância: carne aplicada a outra carne, o mundo não a envolve nem é por ela envolvido” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 134).

A visão não se distingue do advento do visível, não se produz “em mim”, mas alhures, junto à coisa: a exterioridade do mundo somente é acessível para uma experiência absolutamente fora de si mesma, ausente de si; que se confunde, enfim, com a espessura do mundo. Experiência de “visão total”, como a chama Merleau-Ponty.

É possível surpreender essa visão total na experiência da percepção estética, ocasião de metamorfose do corpo na visibilidade que o envolve. Aqui, o olhar se obriga a abandonar a espacialidade por segregação do ponto de vista para ingressar na textura espacial maleável e indeterminada, em perpétua latência de determinação, das formas e das cores. Perceber esteticamente, esclarece José Gil, é tecer um plano do olhar que prolonga o plano espacial das formas. Nessa empresa, o olhar deixa de depender do corpo, deixa de se submeter a um ponto de vista:

“o olhar deixa de estar fixado no corpo porque os próprios ‘lugares’ do quadro se tornaram lugares de visão, o olhar é neles plenamente visão, já não vêm poisar neste ponto ou naquele, esse plano que

une olhar e quadro mudou-se em corpo onde vidente e visto pertencem a uma única e múltipla visão. Já não há ponto de vista porque já não há corpo [...] Já não vejo o quadro, participo na ‘visão total’ (Merleau-Ponty) que o corpo-plano oferece. Já não há ponto de vista, porque eu me torno cor, torno-me forma e movimento das formas e das cores; não as *vejo*, mas é a própria visibilidade delas que sou” (GIL, 1996, p.305).

Radicalização da carne, que carrega nos traços de uma dessubjetivação. O plano das formas e das cores potencializa a disposição natural que submete o corpo vidente e as coisas visíveis à sua indefinição e espessura originárias. Razão porque meu corpo é o meio único para chegar ao âmago das coisas, “fazendo-me mundo e fazendo-as carne” (Merleau-Ponty, 1992, p.132). Na dimensão participativa da carne (intercorporeidade), eis a unidade originária do mesmo e do outro.

*

Cristalização momentânea de um viver, encarnação de uma vida, todos os movimentos de uma personagem outra que a nossa, em seus intervalos, modulações, mudanças de orientação, são diferenciações de uma mesma dimensão, momentos de uma única abertura para o mundo, momentos referidos em sua própria singularidade a outros gestos possíveis. Não situáveis sobre o plano objetivo, que os submete à alternativa do movimento e do repouso, esses gestos não se sucedem de maneira descontínua, mas “escorregam” uns nos outros: testemunham a unidade de uma potência, de um “eu posso” cuja capacidade não tem medida objetiva. Não há localização fixa de um outrem: observado em seu devir, o que de fato se vê é a dinâmica difusa de um desdobramento de mundo. Não há, por um lado, um corpo objetivo, e, por outro lado, movimentos que o animam; há, antes, um único visível que em todos os pontos de si

mesmo dá-se como diferenciação de certo modo de abertura para o mundo.

É legítima a impressão que o “vivido” de outrem sempre escapa a nosso olhar, é escolhido no preenchimento de nossa própria intencionalidade. Onde estaria afinal o outro neste corpo que vemos? Em uma nota de trabalho de *O visível e o invisível*, a derradeira ontologia de Merleau-Ponty dá sua resposta:

“ele é (como o sentido da frase) imamente ao corpo (não se pode destacá-lo para pô-lo à parte) e, contudo, é mais do que a soma dos signos ou significações por ela veiculados. É aquilo de que as significações são sempre imagem parcial e não exaustiva, — e que contudo atesta estar presente por inteiro em cada uma delas. Encarnação inacabada sempre em curso — Para além do corpo objetivo como o sentido do quadro está para além da tela” (MERLEAU-PONTY, 1992, p.196).

O corpo permite a analogia com a obra de arte por ser, como esta, uma articulação do mundo por recortes em sua espessura. De fato, ele é como um sentido encarnado cujas manifestações são “signos” indefinidamente fluidos, errantes. Esse sentido assemelha-se ao de um quadro por seu caráter kantianamente “estético”, isto é, como um sentido sem conceito dado *a priori* — conceito que reificaria o outro, ou o projetaria sobre o plano do Mesmo. A ontologia merleau-pontyana mostra, e o entrelaço das mãos ilustra, que esse sentido faz-se por

defasagem e imbricação mútuas de dois visíveis que não se superpõem a ponto de coincidir: coincidência parcial. Por conseguinte, ele se faz como invisível, na temporalização originariamente intersubjetiva da implicação das lacunas do outro nas minhas, no interior de um “Ser a múltiplas entradas” (Merleau-Ponty, 1996, p.364). É fato que há algo da vida de outrem que sempre me escapará, assim como é através de outrem que chego a compreender que há algo de minha própria vida que sempre me escapará. Razão porque Merleau-Ponty entende a imbricação intersubjetiva não como intersecção entre duas positivities, mas como uma “junção à distância”, modo de se encontrar em algum lugar, no invisível (cf. Merleau-Ponty, 1992, p.287). Ainda que remeta ao alhures, essa imbricação permite localizar em uma única massa sensível os “mundos estesiológicos” de nossos diversos sentidos. A carne, esse lugar que Merleau-Ponty afiança não ter recebido batismo filosófico, é tecido elementar que reúne.

Insistamos um pouco mais na analogia que parece fazer do corpo-outro uma superfície a ser lida. Outrem como fenômeno caracterizar-se-ia por uma estrutura diacrítica: assim como no significante vicejam oposições e parentescos de toda ordem, o corpo-outro advém como a diferenciação de seus comportamentos. Mais que soma de signos visíveis, ele é encarnação de sentidos que retém um irredutível in-apercebido. À semelhança da palavra, é “massa trabalhada do interior por uma espécie de ebulição” (*apud* Heidsieck, 1993, p.15) que a abre para jogos intermináveis de investimento sensorial no Ser¹. Assim, embora de outrem cada

⁽¹⁾ Na *Prose du monde*, Merleau-Ponty retoma de Saussure a acepção da linguagem como um mundo que “se toca e se compreende”, que não é pois objeto para um sujeito externo, mas algo “acessível do interior” (1969, pp.34-35). Uma nota de trabalho de outubro de 1959 deixa claro que essa “interioridade” da expressão descarta a possibilidade de se tomá-la como instrumento de alguma instância subjetiva: “A natureza mesma da expressão, o fato de não se poder nela enumerar o que é dito e o que é ‘subentendido’, — nem mesmo os meios de expressão, aqueles que são empregados e aqueles que não o são (vocabulário de uma língua) —, mostra que a expressão está presente por inteira em cada ato de expressão, que a linguagem por inteiro dobra cada palavra como uma Sub-Palavra, — ou melhor, que cada palavra é apenas uma dobra na palavra, que em sua natureza ela é figura sobre fundo (de silêncio ativo ou Gestalt), que ela é, mais que ‘proposição’ no sentido da lógica, proposição no sentido de Claudel, um Etwas, uma Gestalt que se esvazia interiormente de sua carne para deixar transparecer uma estrutura, uma massa trabalhada do interior por uma espécie de ebulição, um nicho no Ser, um desvio em relação à não-diferença ou à in-diferença, — luz vindo de onde -? Certamente não dos atos do ‘sujeito’ nem de seu ‘fazer’ ” (*apud* Heidsieck, 1993, p.15, grifos nossos). A mesma expressão ressurge em *Le visible et l’invisible*: “[...] o corpo visível, graças a um trabalho sobre si mesmo, arruma o nicho de onde elaborará uma visão sua, desencadeia a longa maturação ao fim da qual, de repente, ele verá, isto é, será visível para si mesmo; instituirá a interminável gravitação, a infatigável metamorfose do vidente e do visível, cujo princípio está estabelecido, e que é posta em andamento com a primeira visão. O que chamamos carne, essa massa interiormente trabalhada, não tem, portanto, nome em filosofia” (1992, p. 142, grifos nossos).

gesto produza somente uma “imagem parcial e não exaustiva”, ele atesta-se “por inteiro em cada uma delas”, ou melhor, manifesta-se como suas diferenças, isto é, segundo as configurações nas quais advém. Assim como a frase, o sentido de outrem preserva sua riqueza porque permanece retido nos signos que o dão a entender. O outro está *entre* seus gestos visíveis, em sua juntura, imerso em um corpo vivo, investido pelos comportamentos que investe.

Por isso é possível falar a seu respeito como de uma iminência sempre diferida, como nas seguintes passagens:

“[...] como a coisa percebida, outrem permanece longínquo e como que atmosférico. É a dimensão que dá coesão à presença de outrem. Como o corpo próprio, é preciso dizer de outrem que ele não está alhures, mas não se pode dizer que ele esteja aqui ou agora no sentido dos objetos” (MERLEAU-PONTY, 1992, p.215);

“Outrem nunca se apresenta de frente, ele cerca-me, envolve-me, rodeia-me, sua presença permanece difusa como uma obsessão. Sendo ele mesmo um ‘aqui’, reflui para meu ‘aqui’, ele é uma ‘presença’; ele habita o mundo, nele irradia, investe-o por todos lados, sempre para além do ponto onde eu o fixo, ‘quase’ no mundo, coisa iminente. Ele é esse ‘duplo errante’, a um tempo próximo e afastado, que vem descentrar minha perspectiva sobre o mundo. Ele está sempre um pouco mais longe do lugar onde olho [...]” (MERLEAU-PONTY, 1996, p.189).

A fenomenologia mostrara a Merleau-Ponty como todo sensível nunca se manifesta sob a forma

de um indivíduo acabado. As coisas não se apresentam pacificadas num espriamento *partes extra partes*, não são homogêneas em relação ao mundo de que fazem parte. Assentam-se, antes, em “falsa base” (Merleau-Ponty, 1992, p. 286), ao lado do ponto onde são procuradas, irradiando a outros pontos. A coisa vista é, fundamentalmente, corpo “atmosférico”. Analogamente, outrem não se manifesta como consciência, capacidade de síntese, ou então como sensível insecável. Dele cumpriria falar como de um eixo de coesão em torno do qual se constitui o mundo como sua complementaridade.

O mundo jamais se manifesta como plena exterioridade, de modo que a aparição de outrem corresponde a um ressaltado de sua “massa interiormente trabalhada” por força da conseqüente alusão naquele de cada sensível aos demais. Na verdade, sabe-se como a filosofia da carne situa o mundo tanto aquém da interioridade quanto além da exterioridade. O mundo é concreção de um Si universal que, em virtude dessa universalidade, vê-se inclinado a se pluralizar. Há um mundo apenas na medida em que ele não se oferece à pura intuição, mas se posterga junto a uma visão esparsa. Razão porque é sempre habitado por sua própria alteridade: o que nele transcende uma visão do momento alimenta uma sensibilidade difusa, dispersa, isto é, pregnante de outras visões². Irredutível aos estados de consciência dos sujeitos insulares, inscrito no eixo de individuação das “consciências”, o mundo anuncia uma multiplicidade de visões possíveis que se individualizam na espessura dos “istos” mundanos, que se diferenciam na obscuridade dos sentires singulares. Assim, toda visão é variante de uma única Visão que somente garante unidade ao se diferenciar em visões distintas e insulares. Toda sensação repousa sobre a espessura do Ser sensível, sobre um “cúmulo de subjetividade” que é também “cúmulo de materialidade” e, conseqüen-

⁽²⁾ A carne é presença como horizonte, mais que horizonte de presença. É a idéia de uma anterioridade que está aqui em causa: a procura por um fundamento ou origem reenvia sempre a um ponto de vista objetivo que apreende, invariavelmente no regime da re-presentation, outrem e o mundo em exterioridade, embora um e outro devam ser apreendidos conjuntamente, isto é, inscritos na profundidade/espessura do Sensível, como momentos de sua modulação reverberante.

temente, abertura em sua própria insularidade para os outros sentientes.

Uma vez considerada tal tópica do Sensível, é inevitável que a distância a outrem torne-se uma “estranha proximidade”, como afirma Merleau-Ponty em *Signes*, “pois o sensível é, precisamente, aquilo que sem se mexer do seu lugar pode assediar mais de um corpo”. De fato, o objeto cuja textura é interrogada pelo olhar não pertence a nenhum espaço de consciência: ele é matéria circulante entre os corpos de visão que se deixam assim preencher pela carne universal do mundo. De modo que uma “miraculosa multiplicação do sensível” esclareceria o que separa (ou une) as diferentes paisagens ao longo do tempo e do espaço, e o que faz de cada uma “um segmento da durável carne do mundo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 23). Nas *Notes de Cours* lê-se:

“O visível que vemos, de que falamos é o mesmo de que falavam, que viam Platão e Aristóteles, o mesmo *numericamente*: por detrás de cada paisagem de minha vista, mesmo se não é o Himeto, o Ilissos ou os plátanos de Delfos, pois que é uma paisagem, não um grupo de sensações efêmeras, tampouco juízos, atos espirituais sem fogo nem lugar, mas um segmento da durável carne do mundo, estão escondidas as paisagens de todos os homens que existiram, de todos aqueles que existirão, de todos aqueles que teriam podido ou poderiam ser, indivisos entre eles e eu, como o objeto que detenho entre minha mão direita e minha mão esquerda. De Platão a nós, o homem grego desapareceu, um outro homem se fez, que coloca seu sabor próprio, seu próprio odor em tudo aquilo que empreende, mas quando ele

lê Platão, quando segue no lá da Grécia antiga Platão e reencontra a nervura dos diálogos, então, no centro de si mesmo, e sincronicamente, algo se mexe e revive, algo que foi e é o pensamento de Platão. A Natureza e a Palavra, o visível e o escrito, de outro e do mesmo modo, recriam a cada instante uma simultaneidade universal” (1996, pp. 374-375)³.

É forçoso constatar: “algo que foi e é” revive na unidade de um si, em razão de sua participação na carne sem idade que o engloba! Não se escapa à impressão que a paisagem presta-se a um ponto de vista absoluto, sorvedouro das efemérides do vivido, em outras palavras, de sua alteridade. Uma outra paisagem, um olhar diverso — que, aliás, não seria de todo hostil ao Merleau-Ponty de outros momentos — talvez possa falar mais apropriadamente.

“Olho o campo aberto da paisagem. Aqui e ali, outros corpos idênticos ao meu surgem e, de súbito, a minha visão tolda-se, o fulgor das coisas embacia-se — não tanto na minha própria percepção dos objectos como no meu pensamento da paisagem. Obscurecimento sob o visível, encoberto nele, uma vez que nele nada mudou. Somente sei agora que nele alguma coisa me escapa, alguma coisa que eu não poderia ver. Tudo permaneceu semelhante, mas sinto que estes corpos agem como buracos negros cuja obscuridade, todavia, não é visível [...] Doravante, cada coisa é puxada na direcção de pólos que se esgueiram à vista, entrando assim num espaço de possibilidades desconhecidas. Outros seres como eu vêem as mesmas coisas que

⁽³⁾ Vale mencionar que a perspectiva da universalidade do sensível, que em *Le visible et l'invisible* Merleau-Ponty nomeia a *Weltlichkeit* dos espíritos, reelabora o motivo da história existencial que, na *Phénoménologie de la perception*, era a história de uma liberdade às voltas com o destino e a fatalidade. O outro deve ser tomado no “circuito que o liga ao mundo”, circuito comum a todos; de modo que o destino e a fatalidade de outrem nunca são vistos de fora, mas vividos do interior de uma mesma tessitura mundana, no lugar de todos os transitivismos (cf. Merleau-Ponty, 1992, p. 322).

eu e não sei o que eles vêem. A sombra projectada do corpo do outro estende-se a tudo, criva a luz de incerteza e de dúvidas, carregando de desconhecido toda a evidência. O olhar do outro afecta o meu de um índice de cegueira. Mas a cegueira provoca a imaginação” (GIL, 1996, p.226).

Sorvedouro outro, pois, esse de que fala José Gil, e que solicita o esgueire de vista e, porque não dizê-lo, um outro-sorvedouro, que acentua a deriva do olhar, até a cegueira. Começa então o esgueire da imaginação. O espaço é, aqui, o da inscrição do desconhecido, espaço onde a percepção vem buscar possíveis alhures para suplantarmos o ponto de vista da visão “situado no aqui objetivo do corpo próprio frente ao objeto percebido” (Gil, 1996, p.227) a fim de transformá-lo em ponto de vista do que se situa no vago e indefinido, ou seja, no espaço estético ou imaginário.

Quanto à visão inscrita na “durável carne do mundo”, somente lhe restaria nutrir a relação sujeito-objeto, no jogo das evidências, do tudo ou nada? Dizer que um corpo é vidente, salienta Merleau-Ponty, é afirmar para a experiência que se tem dessa vidência a propriedade de fundar e enunciar a visão que outrem possui (cf. Merleau-Ponty, 1992, p.327). A fim de ser visão, o corpo deporta-se para uma visibilidade, em cujo reverso outras visões surgem sem comprometer a sua. Isso porque

“a experiência do meu corpo e a do outro são elas próprias os dois lados de um mesmo ser : quando digo que vejo o outro, acontece sobretudo que objetivo meu corpo, outrem é o horizonte ou o outro lado dessa experiência” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 278).

O caráter provisório das notas de trabalho não deve, porém, iludir sobre a natureza da alteridade. Fato é que o eu e o outrem não constituem pólos positivos. A análise do quiasma carnal

mostra como o sujeito somente se realiza ao se despossuir em favor do mundo; sua visão somente tem sentido como momento de uma visibilidade universal, um modo precário de falar da “carne do mundo”. Isso significa que o para-si permanece iminente e o sujeito do sentir é na verdade anônimo, geral, desprovido da positividade que lhe permitiria se cindir dos outros. A intersubjetividade pode entrar em sua definição porque o próprio dos “eus” carnis é a unidade de um “já” e de um “ainda não”. Renaud Barbaras explica:

“De fato, enquanto não há mundo se não para um corpo que se faz mundo e que portanto ainda não acede à plena consciência de si, a relação com ou outros de algum modo precede, pela mediação da pertença ao mundo, a identidade pessoal. Contudo, porque o mundo não é a negação da subjetividade mas sentido na carne, tramado de visibilidade, o sentir já é individualizado e a relação inter-subjetiva não vai até a confusão pura e simples: ela aceita nela diferenças, permanece *inter-subjectividade*” (BARBARAS, 1991, p.289).

O eu e seu outro “são dois antros, descreve Merleau-Ponty, duas aberturas, dois palcos onde algo vai acontecer $\frac{3}{4}$ e ambos pertencem ao mesmo mundo, ao palco do ser” (Merleau-Ponty, 1992, p. 317). O que ali se encena, poder-se-ia dizer, é o perseverar da filosofia como o trabalho de articulação que alerta para a incorporação mais que para o recorte entre pólos carnis.

A análise da experiência perceptiva já mostrara para Merleau-Ponty que a individualidade da coisa condiciona-se à participação na universalidade do mundo: a coisa permanece “pré-individual”, sua singularidade é generalidade. Do mesmo modo, o eu situa-se aquém de sua oposição a outrem: confunde-se com uma generalidade que é “sincretismo”, “transitivismo”, “pré-egologia” (Merleau-Ponty, 1992, p.274). Termos que dizem o regime de um *Ineinander*, “tecido con-

juntivo” que não é “nem objeto, nem sujeito”, tampouco “alma do grupo” (1992, p.170); que é, antes, “co-funcionamento” do eu e do outro (1992, p.200), conjunção/disjunção, “superfície de separação entre mim e o outro [...], lugar de nossa união, a única *Erfüllung* de sua vida e de minha vida” (1992, p.214).

O discurso de Merleau-Ponty por vezes não disfarça seu interesse em localizar com precisão tal “lugar”. Mesmo porque

“é em direção a essa superfície de separação e união que se dirigem os existenciais da minha história pessoal, ela é o lugar geométrico das projeções e introjeções, a charneira invisível sobre a qual a minha vida e a vida dos outros giram para balouçar de uma para outra, a membrura da intersubjetividade” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 214).

A relação com outrem se dá nesse ponto de contato que é também ponto de disjunção, nessa “superfície de separação” onde as individualidades, ao se encontrarem, são repelidas em direção à sua diferença; lugar onde se constituem a um tempo a diferença e a identidade das consciências e, conseqüentemente, a profundidade e a fenomenalidade do mundo. Portanto, cumpre entender essa trama do *Ineinander*, figura do um-no-outro, como uma realidade última, irredutível, enfim, como a dimensão fundamental do mundo.

É somente por comodidade que se fala de “consciências”, mas não há de fato consciências que resumiriam a profundidade do mundo à inconstância de um puro pensamento. “Não existe indivisível de pensamento, natureza simples [...] que ou é apreendida totalmente ou não o é, de uma forma total” (Merleau-Ponty, 1992, p.327). Há sim intersubjetividade, charneira em torno da qual o mundo conquista sua “unidade” (guardemos, aqui, o parêntesis fenomenológico), realiza um sentido ao se dispersar em uma pluralidade de experiências, condição mesma de preservação de sua profundidade. Há campos em intersecção.

E se ocorre falar de um “campo dos campos”, como o faz Merleau-Ponty (1992, p.281), retenha-se que seu regime não é causal: a carne é “elemento” onde a unidade dos pólos carnis a um tempo se anuncia e se diferencia, anuncia-se diferenciando-se. A intersubjetividade é, assim, sinônimo da dimensionalidade fundamental, termo último para a carne do mundo, o que explica seus modos de individuação e generalização.

“Um mundo que não é projetivo, mas que realiza a sua unidade através das impossibilidades como a de *meu* mundo e do mundo de outro [...] O quiasma em lugar do Para-Outrem : isto quer dizer que não há apenas rivalidade de eu-outrem, mas co-funcionamento. *Funcionamos como um único corpo*” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 200; grifos nossos).

*

Mencionamos acima uma “superfície de separação entre mim e outro”, superfície que é também de junção, em torno da qual giram os existenciais para se entrecruzarem e se entretecerem uns aos outros na “membrura” da intersubjetividade. Se Merleau-Ponty afirma que ela é “lugar geométrico das projeções e introjeções”, a expressão trai tão somente o caráter provisório das notas de trabalho. Na verdade, seu empenho é o de garantir para a *Weltlichkeit* dos espíritos (em curso de encarnação inacabada) outra espacialidade que não a da extensão positiva. Esta, de fato, não dá conta dos entrecruzamentos múltiplos e selvagens onde se ancoram os existenciais, verdadeiras constelações invisíveis que disseminam os sentidos. A questão do outrem insinua a complexidade de um pensamento dos sentidos como existenciais encarnados; pensamento que, aliás, oferece uma perspectiva renovada do inteligível para além do “universo das significações” ou das “coisas ditas”. Ela permite, ainda, apreender toda a dimensão

de não-presença, de ausência da vida de outrem na nossa, e a maneira pela qual essa ausência se distribui em lacunas, em buracos de ausência na presença que dão ao sentido os horizontes fenomenológicos de sua profundidade. Leia-se, a propósito, a seguinte nota de trabalho:

“Fala-se sempre do problema do ‘outro’, de ‘intersubjetividade’, etc ... Na realidade, o que se deve compreender é, além das ‘pessoas’, os existenciais segundo os quais nós as compreendemos e que são o sentido sedimentado de todas as nossas experiências voluntárias e involuntárias. Este inconsciente a ser procurado, não no fundo de nós mesmos, atrás das costas de nossa ‘consciência’, mas diante de nós como articulações de nosso campo. É ‘inconsciente’ porquanto não é *objeto*, sendo aquilo por que os objetos são possíveis, é a constelação onde se lê nosso futuro — Está entre eles como o intervalo das árvores entre as árvores, ou como seu nível comum. É a *Urgemeinschaft* de nossa vida intencional, o *Ineinander* dos outros em nós e de nós neles.

São esses existenciais que constituem o *sentido* (substituível) daquilo que dizemos e ouvimos. São eles a armadura deste ‘mundo invisível’ que, com a fala, começa a impregnar todas as coisas que vemos, — como o ‘outro’ espaço nos esquizofrênicos toma posse do espaço sensorial e visível — Não que, por sua vez, ele o venha a ser: nunca há no visível senão ruínas do espírito, o mundo sempre se assemelhará ao Fórum, pelo menos aos olhos do filósofo, que não mora nele inteiramente” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 174).

O trecho é seminal para o entendimento da questão da alteridade, mas, por investi-la a partir de figuras — traindo a necessidade de pensar uma tópica —, exige uma leitura mais cuidadosa. Tentemo-la a seguir.

Merleau-Ponty fala da *Urgemeinschaft* da vida intencional, a formação de sua comunidade originária, o quiasma dos outros em nós e de nós neles. É “mundo invisível”, que Merleau-Ponty afirma ser um campo de ruínas do espírito. Quanto aos existenciais, “são o sentido sedimentado de todas as nossas experiências voluntárias e involuntárias”. Histórica, a facticidade torna-se comunitária, pois que é o depósito sedimentado aonde o sentido da experiência humana vem, por assim dizer, se inscrever (cf. Richir, 1992, p. 10). Por sua constituição mesma, que é sedimentação, a estrutura existencial cliva-se em multiplicidades de possíveis existenciais, cujos sentidos são constelação de sedimentos que estruturam *a priori* a experiência do mundo. Essa constelação é articulação de campo, no interior da qual ganham sentido projetos, isto é, onde “se pode ler nosso futuro”. Se essa leitura se faz por intervalos, por nivelamento, ela confirma um vivido aberto para seus outros, e, mesmo, um vivido constelar. Essa constelação é “armadura” do invisível, pois que as sedimentações são aí invisíveis de sentidos. Portanto, o inconsciente de que fala Merleau-Ponty não possui conteúdo positivo mas, antes, sedimentações plurais, indefinidamente múltiplas, de sentidos. Feito por assim dizer de vazios, “ele é como o intervalo das árvores entre as árvores”, produz a profundidade (o espaçamento/a espacialização) da experiência, sua *paisagem*⁴. É nos vazios das articulações ou das constelações invisíveis de adesão ao Ser que se aloja o sentido substituível do que se diz e se entende. Assim, a palavra não é a disposição temporal de significações já feitas. Ela constitui a maneira comunitária (o “nível comum”) pela qual cada palavra ou pensamento aciona a

⁽⁴⁾ Em nota concernente à filosofia do freudismo, o inconsciente e o eu (bem como noções correlatas) são instados a passar pelo crivo da carne: “Toda a arquitetura das noções da psicologia (percepção, idéia, afeição, prazer, desejo, amor, Eros), tudo isso, toda essa quinquilharia se ilumina, de repente, quando se deixa de pensar esses termos como positivos [...] para pensá-los [...] como diferenciações de uma única e maciça adesão ao Ser que é a carne” (Merleau-Ponty, 1964, p. 324).

viscosidade dos sentidos por entre as estruturas existenciais e invisíveis de sentidos já sedimentados. Modo de impregnação muda e invisível, a palavra é uma espécie de *logos endiathetos*, fonte do *logos prophorikos*, lugar de possíveis novas sedimentações inconscientes do sentido. Enfim, ela é forma particular de historicidade selvagem.

Cumpriria falar aqui de uma redescoberta de toda a vida interhumana, nos termos da articulação dos existenciais *entre* os atos e visadas e não *por detrás* deles. Mesmo porque “a *Weltlichkeit* dos espíritos é assegurada pelas raízes que estes lançam, não certamente no espaço cartesiano, mas no mundo estético” (Merleau-Ponty, 1992, p.269). Redescoberta, por conseguinte, da verdade, “a ser compreendida também como diferenciações de uma arquitetura espaço-temporal”. Com efeito,

“a sensibilidade dos outros é o ‘outro lado’ do seu corpo estesiológico. E esse outro lado, *nichturpräsentierbar*, posso adivinhá-lo, pela articulação do corpo do outro com o *meu sensível*, articulação que não me esvazia, que não é hemorragia da minha ‘consciência’, mas que, pelo contrário, me desdobra num *alter ego*. O outro nasce no corpo (de outrem) por falsa base desse corpo, seu investimento num *Verhalten*, sua transformação interior de que sou testemunha. O acasalamento dos corpos, isto é, o ajustar de suas intenções numa só *Erfüllung*, numa só parede em que se chocam os dois lados, está latente na consideração de um só mundo sensível, participável por todos, e oferecido a cada um” (MERLEAU-PONTY, 1992, pp.213-214).

A escrita é tateante, mas a filosofia está aqui evidentemente investida de seus recursos nocionais à procura por uma estilística da carne. Um corpo estesiológico que se desdobra em sua alteridade

deixa escoar outro elemento que sua consciência. A carne se reproduz numa *sui generis* articulação.

Uma vez considerada a natureza participativa da carne, cumpre por fim perguntar pelo hiato entre o anárquico dos sentidos encarnados e o maquinal de sua repetição simbólica. Como evitar que a selvageria historial seja recuperada pela tópica regrada dos símbolos? Para respondê-lo, insistiremos uma última vez no motivo do “espírito selvagem”. Lê-se em uma nota de trabalho de fevereiro de 1959:

“a linguagem realiza quebrando o silêncio o que silêncio queria e não conseguia. O silêncio continua a envolver a linguagem; silêncio da linguagem absoluta, da linguagem pensante. – Mas esses desenvolvimentos [...] devem desagar numa teoria do espírito selvagem, que é espírito da práxis. Como toda práxis, a linguagem supõe um *Selbstverständlich*, um instituído, que é *Stiftung* preparando uma *Endstiftung* – Trata-se de apreender aquilo que, através da comunidade sucessiva e simultânea dos sujeitos falantes, *quer, fala e, finalmente, pensa*” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 171).

Trata-se aqui de “reconstituir a própria presença de uma cultura”, isto é, “daquela intersubjetividade, não perspectiva mas vertical, que, estendida ao passado, é eternidade existencial, espírito selvagem” (Merleau-Ponty, 1992, p. 229). Sabe-se que essa reconstituição é tarefa da fala mais que da língua, esta que não vai além do que nas *Notes de Cours* Merleau-Ponty diz ser a “mitologia laboriosa da psique” (1996, p.361): sensação, imagem, atenção, lembrança, noções que se encarregam de montar um mundo interior, duplo e fantasma de uma exterioridade que não responde a outra entidade senão à causalidade física. Ora, importa de fato uma visada “vertical” do espírito onde este não seja “insular”, mas “meio onde ocorre *ação à distância* (memória)” (Merleau-Ponty, 1992, p.221). O espírito

to selvagem é o espírito de uma comunidade fenomenológica encarnada. Histórica na sedimentação dos existenciais que promove, ela constitui a um tempo o presente vivo de uma cultura e a eternidade existencial, imemorial, da comunidade de carne. Portanto, há nessa comunidade uma historicidade escondida ou implícita por detrás da historicidade explícita, simbólica, dos acontecimentos, da vida e da morte das civilizações ou culturas. Há uma verticalidade apartada das perspectivas relativas desta ou daquela cultura, verticalidade que as dota de um único e mesmo movimento. De que ordem seria esse movimento?

Na mesma nota em questão, a selvageria do espírito recebe por modelo a *práxis* da linguagem, englobante de uma *práxis* do silêncio. Merleau-Ponty opõe ali uma *Stiftung* primeira — da ordem do óbvio (*Selbstversvändlich*), da instituição simbólica da linguagem — ao movimento mesmo da fala, que realiza algo do silêncio ao rompê-lo. Essa *Stiftung*, instituição simbólica, prepara uma instituição final (*Endstiftung*), nova, mas cuja novidade não poderia estar já pré-inscrita na instituição inicial: ela é, antes, o resultado sedimentado de um devir da *práxis* do sentido, por natureza aventuroso (an-árquico) e não pré-determinado. É esse movimento que constitui a selvageria do espírito; ele deve à *Stiftung* simbólica tão somente seu ponto de partida, mas dela escapa por sua congênita heterogeneidade. Toda sua eficácia reside no hiato entre *Stiftung* e *Endstiftung*, nessa diferença aparentemente insuplantável (e jamais codificável) entre silêncio e linguagem, no interior das reelaborações simbólicas intraculturais que se dão nos modos da defasagem.

Ocorre, porém, de Merleau-Ponty projetar, a partir da historicidade selvagem, o esclarecimento a um tempo da sincronia e da diacronia do querer, do falar e do pensar de uma comunidade. Tratar-se-ia, quiçá, da reintrodução um tanto inesperada de uma “substância” do espírito selvagem? Este, para além de uma *Weltgeist* — através da articulação das instituições simbólicas, trabalho de

periodização histórica —, apontaria para “o que” propriamente “quer, fala ou pensa” através desses diferentes períodos. Retorno insidioso do Sujeito, instância de universalidade? Michel Haar teria razão ao salientar que “uma palavra diretamente inscrita na carne e diretamente conduzida por ela seria necessariamente uma palavra fora de época, isto é, uma ‘língua natural’ que somente saberia dizer a ‘quase-eternidade’ do sensível”. (Haar, 1999, p. 24)? Em outros termos, a Palavra-em-si de um Ser-em-si. Ora, a selvageria do espírito refere o que é intrinsecamente an-árquico e a-teleológico. A eternidade existencial, imemorialidade da carne do espírito, acomodaria sem contradições uma historicidade bem comportada, simbólica, ainda que dotada de uma deriva interna pelo movimento selvagem do espírito selvagem?

Seja como for, a perspectiva retorna em nota de trabalho de fevereiro de 1959 intitulada “*Wesen* da história”:

“O ser sociedade de uma sociedade: este todo que reúne todas as posições e vontades, claras ou cegas, nela prisioneiras, este todo anônimo que através delas *hinauswollt*, este *Ineinander* que ninguém vê, não sendo ademais alma do grupo, nem objeto, nem sujeito, mas seu tecido conjuntivo que *west* já que haverá resultado [...]” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 170).

Esse “todo”, ainda que dele se fale como de um “tecido conjuntivo” de visadas e vontades, não estaria “re-substancializado” e, sobretudo, “re-subjetivado” ao se anunciar como um querer coletivo (*hinauswollt*)? Seria possível, após as revisões da ontologia merleau-pontyana, apontar para um “senso comum” da comunidade fenomenológica encarnada? Marc Richir insiste em denotar a impropriedade de tal perspectiva. Retenhamos aqui sua observação:

“se ele quisesse algo, esse algo somente poderia ser *selbstversvändlich*, obviada-

de, o que não mais permitiria compreender em que a história é sem trégua o lugar do conflito, o que rebateria, ainda, a comunidade sobre o plano de uma sociedade integralmente instituída simbolicamente na clareza ou no explícito, sem opacidade do que é óbvio" (RICHIR, 1992, p.20).

Esse "todo" visado por Merleau-Ponty seria uma "ilusão transcendental", o "horizonte simbólico de uma tarefa infinita, isto é, um horizonte teleológico de sentido" (1992, p.20). À evidência, a questão da alteridade parece perder a intensidade que ganhara em outras passagens.

*

Para finalizar, talvez fosse o caso de focalizarmos uma perspectiva outra, aquela que se oferecia em *Sens et non-sens*. Merleau-Ponty ocupava-se aí da "operação a cada vez original de uma sociedade em vias de estabelecer o sistema de significações coletivas através dos quais seus membros comunicam". Sua posição é, a respeito, peremptória: esses membros o fazem não à luz de uma "substância imutável, de uma causa que a tudo se presta, de uma força vaga definida por sua única potência de coerção", mas em meio à ambivalência, onde união e repulsão, desejo e temor se alternam. Razão porque o social investe o indivíduo; nesse investimento, solicita-o e ameaça-o a um só tempo, faz com que cada consciência se perca e se reencontre na relação com as demais, pois que não há "consciência coletiva", mas *inter-subjetividade* na sua aceção plena, qual seja, "relação viva e tensão entre os indivíduos" (Merleau-Ponty, 1948, p. 179). Parece ser essa

vivacidade e essa tensão que a última ontologia da carne de Merleau-Ponty procurou "localizar" em uma filigrana tópica do *nexus* — "paisagem histórica" assim como "inscrição quase geográfica da história" (Merleau-Ponty, 1992, p.233) —, ainda que sabedora que entre o eu e o outro o sentido está sempre um pouco mais longe que o lugar aonde se olha (cf. 1992, p.235).

Referências bibliográficas

- MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*, trad. J.A. Gianotti e A. Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992
- _____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960
- _____. *La prose du monde*. Paris: Gallimard 1969
- _____. *Notes des cours 1959-1961*. Paris: Gallimard, 1996
- _____. *Sens et non-sens*. Paris: Nagel, 1948
- GIL, J. *A imagem-nua e as pequenas percepções. Estética e Metafenomenologia*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1996
- BARBARAS, R. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble. Jérôme Millon, 1991
- RICHIR, M. "Communauté, Société et Histoire chez le dernier Merleau-Ponty". In: *Merleau - Ponty. Phénoménologie et expériences*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, pp. 7-26
- HAAR, M. *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*. Paris: PUF, 1999
- HEIDSIECK, F. (org.). *Recherches sur la philosophie et le langage*, n°15 ("M. Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage"). Paris, 1993.

Ética e sociedade tecnológica segundo a filosofia de Ortega y Gasset

Ethics and technological society according to philosophy of Ortega y Gasset

Prof. Dr. Arlindo Ferreira GONÇALVES JR.
Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

Resumo

Trata de explorar a filosofia de Ortega y Gasset, em particular nos escritos em que expõe suas considerações sobre a noção da técnica, e sua crítica à sociedade de massas. Parte-se da idéia de homem como programa vital e da técnica como sua realização ética. O ponto central para compreendermos o processo de desmoralização que a cultura sofre com as transformações tecnológicas se baseia na idéia de “crise dos desejos”.

Palavras-chaves: técnica, ética, Ortega y Gasset, raciovitalismo.

Abstract

It treats to explore the philosophy of Ortega y Gasset, in particular in the writings where it displays its considerations on the notion of the technique, and its critical one to the society of masses. It has been broken of the idea of man as vital program and of the technique as its ethical accomplishment. The central point to understand the demoralization process that the culture suffers with the technological transformations if bases on the idea of "crisis of the desires".

Keywords: technique, ethics, Ortega y Gasset, raciovitalism.

Introdução

Pretendemos abordar o tema da técnica e tecnologia na obra do filósofo espanhol Ortega y Gasset, identificando suas implicações éticas para a sociedade contemporânea. Suas considerações à cultura tecnológica o faz figurar como um dos autores que se destacam no plano da crítica, seja pela abordagem, seja pela atualidade. Neste sentido objetiva-se recuperar e analisar os argumentos de Ortega y Gasset, em particular nas obras em

que expõe suas considerações acerca da técnica, e demonstrar como tal reflexão, radicada no plano ontológico da vida humana, assinala para a necessidade de um humanismo ético como fundamento para a sociedade tecnológica. A noção de humanismo tecnológico emerge na identificação do homem com a técnica, ou seja, da vida humana como fabricação de si mesma. É neste sentido que a técnica, segundo a interpretação orteguiana, está associada à existência humana e, portanto, ao “si-mesmo”. O homem moderno – entendido aqui

como ocidental – não tem claro seu “si-mesmo” e falta-lhe imaginação para inventar o argumento originário de sua própria existência. Este niilismo dramático evidencia uma crise na qual este conjunto de atos específicos humanos chamados “técnica”, perde seu caráter de meio de realização assumindo um fim em si mesmo, se sobrepondo ao próprio programa vital. Pode-se dizer que a descaracterização ou o distanciamento que se impõe entre o homem/sociedade e a técnica/tecnologia produzida, recai precisamente na perda de auto-compreensão. Suas análises seguem tendo vigência, sobretudo nas considerações acerca da “sobrenatureza” e das necessidades artificiais – categorias que integram a atual sociedade da informação. Bem como, seu exame suscita uma discussão entre a transformação tecnológica da própria cultura ocasionada pelo que denominou de “crise dos desejos”. Deste modo buscaremos demonstrar que as “meditações” em torno ao tema da técnica são pertinentes para a compreensão das problemáticas geradas pela “desumanização” da sociedade tecnológica contemporânea.

Na primeira parte faremos uma breve aproximação ao tema da técnica/tecnologia especificando suas implicações éticas, bem como sua relação com a sociedade. Na segunda parte apresentaremos a noção da técnica à luz do pensamento de Ortega y Gasset, seus argumentos e pressupostos, expostos na obra “Meditación de la técnica”. Na terceira parte será analisada a concepção de ciência, esta compreendida como forma avançada da técnica moderna, e seu reflexo na sociedade contemporânea. Abordaremos de modo sistemático as seguintes obras de Ortega y Gasset: “Rebelión de las masas”; “En torno a Galileu”.

1. Aproximação preliminar do conceito de técnica:

O termo grego *techné* corresponde ao “saber fazer” ou “ofício” que envolve um conjunto de habilidades, de atividades criadoras e manipula-

doras da matéria, visando atender de forma sistemática a um determinado fim. Não obstante corresponder aos conceitos de método e de arte (*ars*) - como já assinalava Aristóteles ao contrapor os saberes teórico e o prático ao da *poiésis*, e indicar que este último refere-se a produção artificial - a especificidade da técnica decorre desta ser uma “atividade prática enquanto utiliza uma ou mais leis naturais, de modo que a verificação destas valha como resultado da própria atividade” (VITA, 1963, p. XVI). Corresponde por conseguinte à uma dimensão humana em forma de atributo procedimental de realização sobre a própria natureza não de forma desinteressada como a *epistême* e tão pouco da mera experiência volitiva.

A expressão “*ars mechanica*” tomou lugar já na idade média substituindo o sentido grego do termo, o que instaurou um significado particular referente à “técnica”. Porém, os primórdios da reflexão da técnica estão na idade moderna com a *Encyclopédie française* (MORA, 2001, p. 2821), pois foi o momento em que se aliou a noção de técnica mecânica à ciência originando o que seria considerado posteriormente de tecnologia em sentido amplo. O advento e evolução técnica como meio de realização e princípio da ciência, trouxe à luz uma questão que se mostrou fundamental na sua constituição como produto das realizações humanas: a alienação. Neste sentido acentuam-se as relações de dependência e subordinação, tomando-lhe o lugar autêntico de sujeito criador, e impondo uma nova noção de desenvolvimento que prevalece para o homem moderno.

Associada a própria formação direta do processo civilizatório, o “mito” da técnica é formulado como a própria emancipação do homem em relação à natureza, possibilitando o advento antropológico do *homo sapiens*, e o desenvolvimento da racionalidade. No que se refere à sua compreensão e análise, pode-se associar o conceito de técnica a diferentes áreas tais como as próprias ciências sociais e econômicas.

Se a técnica para o homem contemporâneo está associada intrinsecamente à ciência, como re-

sultado de um processo que se desenvolveu desde o século XVII somando o racionalismo, o método científico, e as determinações econômicas da produção capitalista, cabe ressaltar as problemáticas provenientes dessa conjugação. Sobre essa gênese Edgar Morin ressalta a relação entre a técnica de manipulação e o desenvolvimento das ciências experimentais que se estabelecem em um único processo: “o método experimental é um método de manipulação, que necessita cada vez mais de técnicas, que permitem cada vez mais manipulações”. (2001, p. 56)

São particularmente duas as áreas da filosofia que se ocupam com as consequências trazidas ao homem e à natureza do que pode-se chamar de tecnociência ou simplesmente tecnologia: a ética e a epistemologia. Dentre os questionamentos podem-se assinalar aqueles que buscam a compreensão da dinâmica própria da ação científica para conciliá-la com a ética: a ação científica é eticamente neutra? Ao se basear em fatos, tem a ciência de comprometer-se com valores? O juízo moral pode ter uma justificação científica? Dentre estes se destacam os que assinalam para a relação entre evolução científica e progresso moral, uma vez que expressam cada vez mais na história contemporânea uma tensão dialética porém necessária, como indica Dominique Janicaud¹:

Cada novo progresso técnico, pensando bem, é inelutável, é também portador de resistências humanas, e o papel a cultura, se ela tem um sentido, é dar voz a esse protesto, sem se deter forçosamente no que ela tem de mais regressivo, mas permitindo aos homens expressar esses problemas que, com muita frequência, não dominam nem entendem. Não se pode e não se deve imaginar uma humanidade [...] que seja adaptada a todo instante a todo progresso técnico. (In: SCHEPS, 1996, p. 211)

É por meio da abordagem filosófica que a identificamos como o uso apropriado da projeção intelectual a fim de sublevar-se frente à espontaneidade, ou seja, enquanto um caractere humano que exterioriza intenções valorativas. O escopo dos atos técnico visa a realização autêntica do homem, que deve ser, neste sentido, ético. A concepção da técnica na tradição moderna como simples meio de realização resultou na insubsistente descaracterização e dissolução desta como detentora de moralidade, e a alijou da constituição humana. E este é o problema que se apresenta efetivo na filosofia contemporânea, a saber, a conciliação da técnica e da ciência como expressão humanista.

2. A ontologia da técnica segundo Ortega

Porque tivesse pressentido a problematização que viria a ser recorrente iniciada na segunda metade do século XX, e com propriedade crescente nos tempos atuais, Ortega y Gasset nos oferece uma reflexão original sobre o conceito da técnica, sobretudo quando a fundamenta a partir da realidade radical da vida humana. Anteviu em particular a necessidade de redefinir-se, posto seu distanciamento promovido pela inserção desmesurada da ciência, tornando-a artificial a ponto de não oferecer ao homem a possibilidade de reconhecer-se naqueles que se fazem os meios para que coexista com as circunstâncias e suas necessidades. A técnica, imbricada com a noção de desenvolvimento, postulada como tecnologia no Ocidente contemporâneo se sobrepõe como fim em si mesma, sobre-humana. Em torno das vicissitudes da técnica é que a obra orteguiana contribui com grande mérito e atualidade, enquanto crítica à sociedade tecnológica.

Intitulada “Meditação da Técnica”, baseada em um curso apresentado no ano de 1933

⁽¹⁾ Professor na Universidade de Nice e diretor do Centre de Recherche d’Histoire des Idées, é autor de importantes obras que destacam as críticas filosóficas das tecnociências, como: *La puissance du rationnel* (1985); *Les pouvoirs de la science* (1987); *Des techniques à la technoscience* (1991).

na Universidade de Verão de Santander², por ocasião de sua inauguração, é a obra onde encontramos o tema da técnica mais amplamente trabalhado à luz do pressuposto ontológico raciovitalista, e que passamos agora a apresentar.

O que é a técnica? Com a problemática definida, sugere Ortega y Gasset o método de sucessivas aproximações para sua compreensão, sendo que a primeira delas parte de um plano ontológico e pretende estabelecer sua relação estrutural com as noções de necessidade e natureza. Busca caracterizá-la como um modo peculiar do repertório humano assinalando-a como um conjunto de quefazeres específicos.

O tema da necessidade constitui para Ortega y Gasset a primeira via para compreensão *stricto sensu* da idéia de técnica. Em seu sentido vital, a necessidade se apresenta como impulso primordial que mobiliza a vontade na sua orientação objetual. Este truísmo migratório se dirige à circunstância e exige um procedimento específico na sua interpelação, que se origina em um plano reflexivo e se executa de forma transformadora sobre a natureza. A natureza é concebida em termos orteguianos como circunstância, ou seja, o não eu, que se impõe como a realidade para a qual converge minha necessidade. A técnica, ao transformar a natureza, ou seja, a circunstância, também transforma o homem, posto sua constituição de coexistência mútua: “eu sou eu e minha circunstância”. Quando se demonstra como “circunstância negativa, ou seja, enquanto fonte que afeta a plenitude da condição vital, exige do sujeito sua afirmação sobre tal realidade. O que determina a necessidade de intervenção à esta circunstância? Por que existe a não indiferença à necessidade que se apresenta? Ortega y Gasset exemplifica esta disposição da realidade, enquanto hostil, no evento

do “sentir frio” como ameaça de aniquilamento. O que determina o conjunto de ações que resultem no fato de se evitar o “sentir frio”, é, em última instância, a própria necessidade de viver. A explicação recorrente para esta necessidade de afirmação do ser está na noção de instinto de sobrevivência, que é contraposta dada sua insuficiência. A noção de instinto, segundo Ortega, além de ser imprecisa, não pode ser aplicada à homem de forma integral, já que este é governado por outras dimensões. Assim, ao criticar o argumento do determinismo instintivo – de apelo mecanicista e biologista – Ortega reitera a postura raciovitalista, e assinala a necessidade de conduzir a discussão para a especificidade humana, donde a noção de instinto perde seu posto na medida em que o homem dispõe de sua natureza, mesmo que factível, e não o contrário. Definido o campo de reflexão, cabe fixar à priori a idéia de que o homem se empenha em viver, ou seja, a opção em estar vivo estaria já implícita.

Uma necessidade conduz à outra no percurso de sua satisfação, o que define um conjunto de necessidades que exige, por sua vez, um repertório de atividades com as quais o homem deve dispor. As necessidades e satisfações humanas devem ser compreendidas na sua relação de condição natural para aquele viver. Sobre esta condição natural, explica Ortega: “o homem reconhece esta necessidade material ou objetiva e porque a reconhece a sente subjetivamente como necessidade. Mas note-se que esta sua necessidade é puramente condicional” (1977, p. 8-9). Nesta perspectiva o autor indica um substrato anterior às necessidades, e pelo qual deve ser um fim último, guiado por um ato de vontade, que é o próprio viver, como conclui: “este viver é, pois a necessidade originária de que todas as demais são meras consequências [...] A vida – necessidade das necessi-

⁽²⁾ Posteriormente a estes escritos somaram-se artigos no periódico *La Nación* de Buenos Aires, de abril a outubro de 1935. Segundo Molinuevo, obteve-se finalmente um livro em 1939 “ante labo[r] pirata de los editores de Chile, que recortaban esos artículos dándolos en forma de libro. Paulino Garagorri antepuso la Introducción al Curso para la edición de *El Arquero* (7ª Ed., 1977) que no aparece en las *Obras Completas*. Tenemos un original manuscrito de las lecciones, los artículos en *La Nación*, y la edición de Ortega de 1939 en genérico *Ensimismamiento y alteración, que añade un cierre final del escrito*” (2000, p. 06).

dades – é necessária apenas num sentido subjetivo simplesmente porque o homem decide autocraticamente viver” (1977, p. 9).

Certos repertórios de necessidades e de atividades do homem se assemelham a dos animais – aqueles que se orientem pelo uso de recursos já presentes e estão em função de satisfações diretas. Não obstante, o homem é o único capaz de inventar condições quando estas não se encontram como possibilidades, e para isso produz fazeres específicos com o escopo de transformação do dado circunstancial. O animal dispõe unicamente de um repertório primitivo de fazeres que o limita frente às imposições da natureza e que o encerra nas necessidades biológicas. A existência do animal, segundo o autor, “não é mais que o sistema dessas necessidades elementares que chamamos orgânicas ou biológicas e o sistema de atos que as satisfazem” (1977, p. 11). As considerações que nos põe em contato com a compreensão do universo dos recursos de satisfação do animal, são aqui de fundamental importância por ser o ponto de partida da reflexão que constitui a criatividade humana principalmente no que tange a dois pressupostos: a noção imperativa da vida e a determinação da natureza. O primeiro demarca o horizonte estritamente fisiológico do conceito da vida, e cabe lembrar que tal concepção permeia os fundamentos das teorias materialistas mecanicistas, e é precisamente destas posições que Ortega quer se distanciar quando propõe o constructo teórico da vida humana – posicionando-se, assim, notoriamente contra os reducionismos que caracterizam as primeiras décadas do séc. XX. Quanto ao segundo pressuposto, o autor indica que é precisamente na relação com a natureza (ou circunstância), no dado que pré existe e com a qual minha vida se encontra, que aquilo que é estritamente humano se revela, ou seja, a capacidade de recriá-la.

A vida humana, portanto não se esgota nas suas condições objetivas e conseqüentemente das necessidades que delas emergem. Dispõe o ho-

mem da capacidade de transcender à circunstância em que está submerso, pelo seu enimesmamento, em um plano em que novos repertórios de quefazeres são projetados sobre a natureza para remodelá-la em função das necessidades. Os mencionados repertórios que preenchem estas finalidades compõem-se dos chamados “atos técnicos”, e seu conjunto é que define a própria técnica, que pode ser compreendida, conforme Ortega:

como a reforma que o homem impõe à natureza em vista da satisfação de suas necessidades. Estas, vimos, eram imposições da natureza ao homem. O homem responde impondo por sua vez uma mudança à natureza. É, pois a técnica, a reação enérgica contra a natureza ou circunstância que leva a criar entre esta e o homem uma nova natureza posta sobre aquela, uma sobrenatureza. (1977, p. 14)

Salienta-se a identificação da técnica como reforma ou reinvenção, e neste sentido não pode ser esgotada como meio de satisfação direta das necessidades; ou seja, a técnica não se refere a adaptação do homem ao ambiente que provoca suas necessidades, mas a imposição ao meio de converter-se ao sujeito. É, antes de tudo, um modo de ser do homem condicionado pela circunstância.

A técnica humana associa-se a outra espécie de necessidades, fora àquelas que são exigidas para o viver biológico. É o caso das necessidades supérfluas, em que a natureza é adaptada em função da necessidade fundamental do homem que se suplanta ao mero estar aí, mas necessita “estar-bem”. Ortega utiliza o exemplo do estado da embriaguez e as diversas manifestações artísticas para mostrar como, através da técnica, o homem buscou atender à uma necessidade sobretudo prazerosa e não utilitária. É supérfluo estar bem, mas para o homem é a sua necessidade fundamental, é a “necessidade das necessidades” (1977, p. 20). Isso é demonstrado no empenho do homem em não

apenas sobreviver, mas viver possibilitado pela produção do supérfluo pela técnica. Portanto, somente neste sentido, pode-se estabelecer a relação da técnica como via de realização de necessidades, quando estas sejam objetivamente supérfluas e que estejam em função do bem estar.

Com esta análise, encontra Ortega uma abordagem original ao tema que até então não fora estabelecido, ou seja, o vínculo entre as noções de homem, técnica e necessidade, sendo esta compreendida segundo os termos supracitados. A partir dessas considerações é que podemos identificar o objeto à qual se orienta a técnica como algo dinâmico e histórico, o que a torna algo dinâmico e variável, conforme o perfil daquilo que pretende realizar.

As criações de necessidades que acomete o homem, a fim de produzir objetos artificiais, bem como técnicas para sua satisfação, são mobilizadas conforme o próprio desenvolvimento das civilizações, de acordo com suas “narrativas biográficas”. Na sociedade contemporânea estas necessidades adquirem seu horizonte específico, relacionando

-se às novas tecnologias da informação e comunicação, que constituiriam uma nova circunstância, conforme discute Javier Echeverría, em seu artigo “Sobrenaturaleza de la información: la Meditación de la técnica a finales del siglo XX”³. Neste o autor utiliza-se de conceitos raciovitalistas para interpretar a sociedade informatizada, trazendo à luz a atualidade da obra orteguiana. No mundo contemporâneo, segundo o autor:

nos circundam diversas modalidades de sobrenatureza que suscitam em nós necessidades cada vez mais artificiais [...] o problema atual consiste em dominar, ou ao menos controlar, as sobrenaturezas geradas pelas ações tecnológicas [...] a novidade principal do século XX consiste em que a tecnologia transforma a sociedade, não só a natureza, e nem

sempre para o bem. Posto que muitas modalidades de sobrenatureza formam parte de nossa circunstância, o homem contemporâneo se sente mais dominado pela tecnologia que pela natureza. (ECHEVERRÍA, 2000, p. 20)

Se a técnica, como vimos, exige esta reforma na natureza, cabe precisar ainda mais a finalidade de sua ação. Segundo Ortega y Gasset, em última instância, “a técnica é, assim o esforço para poupar esforço ou, em outras palavras é o que fazemos para evitar por completo, ou em parte, as canceiras que a circunstância primeiramente nos impõe” (1977, p. 31). A complexidade da afirmação de que a técnica é um esforço para “poupar esforço”, que a princípio nos parece paradoxal, está em demonstrar qual o fim que se espera com aquilo que fica disponível, ou seja, o que foi poupado. É dado problemático por se tratar de uma condição *sine qua non* do homem a constante ocupação do viver. Este seria o momento da transcendência da vida orgânica, como conclui Ortega y Gasset:

No vão que a superação de sua vida animal deixa, dedica-se o homem a uma série de tarefas não biológicas que lhe são impostas pela natureza, que ele inventa para si mesmo. É precisamente a essa vida inventada, inventada como se inventa um romance ou uma peça de teatro, é ao que o homem chama de vida humana, bem-estar” (1977, p. 33).

Uma discussão antecede a questão da técnica caso se queira um incursão radical na sua definição. Segundo o próprio Ortega y Gasset toda a problematização quanto à noção de técnica será superficial se não a compreendermos a partir da perspectiva humana, e neste sentido o ponto inicial deva ser precisamente o esclarecimento quanto a relação estrutural entre o humano e a natureza. Nesta relação encontraremos revelado o fenômeno

⁽³⁾ ECHEVERRÍA, Javier. Sobrenaturaleza y sociedad de la información. *Revista de Occidente*, Madrid, n. 228, mayo 2000, p. 19-32.

da técnica como fazer necessariamente humano. O homem se encontra no mundo, e esta é sua condição inevitável que nos leva a três possibilidades de interpretação em função das facilidades ou dificuldades que emergem dessa relação: na primeira o homem disporia apenas de facilidades da natureza, sendo assim não encontraria obstáculos para sua satisfação, o homem seria uma extensão do mundo; na segunda interpretação, de forma contrária a anterior, a natureza não ofereceria senão impedimentos à realização do homem, portanto uma relação adversa e conflituosa; na terceira possibilidade de interpretação haveria a presença das duas anteriores, e definiria o contato do homem com o mundo de forma complexa e dramática. Nesta "terceira via", encontra Ortega y Gasset, a própria definição para o humano: "este fenômeno fundamental, talvez o mais fundamental de todos – isto é, que nosso existir consiste em estar rodeado tanto de facilidades como de dificuldades – dá seu especial caráter ontológico à realidade que chamamos vida humana, ao ser do homem" (1977, p. 37).

Este sistema de facilidade/dificuldade que alicerça a relação com a natureza não define a própria existência, mas seus indicativos à priori. Se o homem é forçado a relacionar-se com a natureza ou circunstância, o faz a partir de suas possibilidades abstratas e não de realidades prévias. Estas serão produzidas e conquistadas no momento do encontro e confronto com o mundo, instante em que o homem executa o seu projeto vital e faz a si próprio. Esta condição primeira que estipula a vigência do existir humano o diferencia da natureza a qual está submerso, e ao mesmo tempo guarda sua possibilidade de transcendência. Deste modo tem o homem conferida sua dupla condição, por um lado é parte da natureza, por outro, é extra natureza. Nestes termos é que Ortega y Gasset define o homem como sendo um "centauro ontológico", e explica: "o que tem de natural se realiza por si mesmo/: não lhe é problema [...] Ao contrário, sua porção extranatural não é, evidentemente e sem mais, realizada, já que consiste,

como se sabe, numa mera pretensão de ser, num projeto de vida" (1977, p. 38). Pode-se identificar aquela extranaturalidade com o conceito atual de "virtual" como mostra Molinuevo:

o mundo da possibilidade, que vai além da realidade e das formas tradicionais de ocupar-se com ela, é o do virtual [...] é o mundo da metáfora. Como é sabido, a metáfora é para Ortega um modo de conhecimento que sobrepõe os limites do conhecimento científico e é também um modo de ser, esse mundo do virtual como mundo em que tudo é possível, e finalmente é um modo de existir, o da existência metafórica. (2000, p. 17)

Aportamos, assim, na ontologia antropológica orteguiana que define o atributo essencial do homem, ou seja, aquele que está a vir-a-ser, em contrapartida daquilo que é natural e que não está projetado para o futuro, pois já o é, e que se configura como um conjunto de imposições que ora facilitam, ora dificultam a realização do programa vital quando interpretadas à luz da pretensão humana.

Tem o homem a necessidade radical de atuar sobre a circunstância, o que significa dizer que supõe que irá produzir-se a si mesmo, ou então, "autofabricar-se", num esforço continuado de vir a ser aquilo inventado. Na dimensão humana deste fazer/fabricar-se é que é definida a relação profunda do homem com a técnica: "o homem, na própria raiz de sua essência, encontra-se, antes que em qualquer outra, na situação do técnico" (1977, p. 44), diz Ortega y Gasset, que outorga à noção desta o próprio fundamento do agir humano.

A técnica refere-se a autofabricação do próprio homem, cumpre esta exigência primária deste imperativo em suas especificações vitais de constante quefazer, e neste sentido sua atuação exige um plano prospectivo. Sob esta condição

que o agir autêntico encontrará o solo para sua construção, absorvendo e transformando a natureza, incluindo-a neste encontro como ente junto à vida humana. Através deste encontro necessário do homem com a natureza, aquele exalta sobre esta um desígnio extranatural pela técnica, como bem assinala Ortega y Gasset:

O fato absoluto, puro fenômeno do universo que é a técnica, somente pode dar-se nessa estranha, patética, dramática combinação metafísica de que dois entes heterogêneos — o homem e o mundo — sejam obrigados a unificar-se, de modo que um deles, o homem, consiga inserir seu ser extramundano no outro, que é precisamente o mundo. Esse problema, quase de engenharia, é a existência humana” (1977, p. 46-47).

A teoria orteguiana nos remete à uma concepção de homem fundada na idéia de obra, e para isso se utiliza de expressões como: “construção”; “engenharia”; “fabricação”. A vida humana, neste sentido, é projeto arquitetônico, e seu telos é a escultura de si — objeto de arte, da *techné*, imbricada com um conjunto de intenções imaginárias, poéticas⁴. No horizonte de realização da vida humana surge a técnica na instância da execução. Se ela se define como o recurso para a atualização do programa vital, é portanto, posterior a este, como nos lembra Ortega y Gasset: “Ela [a técnica] por si não define o programa; quero dizer que a técnica lhe é prefixada a finalidade que ela deve conseguir. O programa vital é pré-técnico” (1977, p. 47).

À luz da argumentação exposta, podemos conceber a exata noção de como Ortega conduz a temática a um plano humanístico. Observando a sociedade de seu tempo, em que o progresso é definido como sintoma da evolução da técnica e sobreposição à natureza, o autor redimensiona a realidade e posiciona a vida humana ponto fulcral

da realização do ser. Contrapõe-se, deste modo, à perspectiva de compreensão da técnica como fim em si mesma, e a situa como um “procedimento” utilizada pelo homem, que é seu inventor e seu objetivo. Cabe mencionar que esta invenção inclui com ingrediente que a determina a própria realidade histórica, daí ser reconfigurada em cada época.

Se a técnica, com visto, é entendida aqui como instrumento que o homem se utiliza para realizar suas necessidades — inventadas no plano imaginário ou associadas a um núcleo primário de satisfações diretas — é mister a reflexão em torno a relação estabelecida com o desejo. Em outras palavras, o problema passa a gravitar sobre a seguinte questão: Qual o desejo fundamental e autêntico a qual a técnica servirá como via de atualização? Para esta análise o autor propõe um método hermenêutico, e buscará o significado profundo do próprio ato de desejar associado, como se encontra, ao seu objeto.

Os desejos estão associados ao ser inalienável do homem, estão intimamente relacionados àquilo projetado pelo homem, logo são dinâmicos, variáveis, e se dão em função do si-mesmo. Este si-mesmo a realizar, é por excelência o objeto do desejo. Em última análise, o desejo é para efetivar o si-mesmo, para realiza-lo, e “quando alguém é incapaz de desejar-se a si mesmo, porque não tem claro um si-mesmo que realizar, é evidente que não tem senão pseudo-desejos, espectros de apetites sem sinceridade nem vigor” (1977, p. 48). Neste ponto Ortega y Gasset consagra sua argumentação e fundamenta sua crítica à sociedade tecnocrática, identificando na raiz do auto conhecimento, na identidade mesma do homem, a problemática que se torna manifesta pela desorientação de finalidade que lastreia o agir técnico, como demonstra na seguinte passagem:

Talvez a doença básica de nosso tempo seja uma crise dos desejos e por isso toda a fabulosa potencialidade de nossa téc-

⁽⁴⁾ Sobre este aspecto fundamental que caracteriza a vida humana como atividade “artística”, soube explorar perfeitamente uma de suas continuadoras da Escola de Madrid, María Zambrano.

nica parece como se não nos servisse de nada [...] o homem atual não sabe o que ser, falta-lhe imaginação para inventar o argumento de sua própria vida” (1977, p. 48-49).

A técnica se entrelaça no modo de ser do homem, está a seu serviço. Modo de ser variável na sua essência e criado por cada qual, cujas instalações o determinam vetorialmente no espaço e tempo. Um tipo concreto e paradigmático, apresentado como exemplo daquele que se projeta de forma extranatural para atender ao apelo de seu modo de ser é o gentleman. Ortega y Gasset o vê como produto histórico, a partir do desdobramento da aristocracia, e detentor da capacidade de exercer múltiplas formas práticas de conquista de vida. Tais formas práticas se referem às atividades lúdicas e desportivas, que se desvinculam da relação de satisfação imediata que a natureza pode oferecer.

Aquele é um exemplo concreto da capacidade técnica “nominal”, ou seja, orientada e deliberada por um plano criador e pessoal, no qual utiliza-se a inteligência para sua realização. Cabe notar que a noção de inteligência está vinculada à idéia de técnica, sobretudo quando associamos esta como recurso inventado para satisfação de necessidades - nesta perspectiva a inteligência humana se faria comum ante as dos animais, que notoriamente não participam desta mesma categoria. A inteligência não traz em si o fim de um procedimento técnico, mas é via de operação que está em função daquilo que a precede, ou seja, um projeto delineador vital inventivo, como nos mostra Ortega y Gasset:

a inteligência, por mais vigorosa que seja, não pode tirar de si mesma sua própria direção; não pode, portanto, chegar a verdadeiros descobrimentos técnicos. Ela, por si, não sabe quais, entre as infinitas possibilidades que se pode “inventar”, convêm preferir, e se perde em suas infinitas possibilidades. Somente numa entida-

de onde a inteligência funciona a serviço de uma imaginação, não técnica, mas criadora de projetos vitais, pode constituir-se a capacidade técnica (1977, p. 69).

Não há uma técnica exclusiva e paradigmática, que carregue um sentido ideal de eficácia, no sentido em que esta deverá estar subordinada àquilo que a precede. Não obstante, existem técnicas que têm possibilidades de corresponder ou não ao sentido último de realização posto por diferentes orientações. Ao tecer esta conclusão, Ortega tem o objetivo expresso de evidenciar sua crítica à adesão massificada ao modelo de técnica “euro-norte-americana”, vigente e hegemônico, contra o qual defende a relativização de seus procedimentos e objetivos em função do projeto humano específico.

Para uma compreensão mais integral do desenvolvimento da técnica e seu significado na genealogia humana, Ortega nos oferece um mapeamento “antropológico”, dividindo-a historicamente em estádios de evolução, a saber: a técnica do acaso; a técnica do artesão; a técnica do técnico, os quais passamos a descrever-los.

A técnica do acaso é pertencente aos grupos primitivos. Não é percebida como ação técnica propriamente dita, ou seja, possuidora de capacidade de transformação a partir de um objetivo prévio, mas por outro lado, é assumida como um evento natural. O conjunto de atos técnicos é aceito como pertencente ao repertório das ações naturais fixas neste estádio da técnica. Além disso, é exercida de maneira coletiva, não havendo assim a relação de peculiaridade da figura do especialista - salvo a divisão das atividades em gênero, nas quais mulheres ou homens têm sua especificidade. Porém o que mais caracteriza este estádio é a incapacidade do homem sentir-se inventor, *homo faber*. Significa dizer que ao homem primitivo lhe escapa a noção de prospecção, e sua técnica/acaso adquire uma relação estreita com a magia, pois surge à revelia de suas intenções para depois se estabelecer como hábito.

No segundo estágio de evolução encontra-se a técnica como artesanato. Situada na antiga Grécia, Roma pré-imperial, e no período medieval, tem como característica a tomada de consciência da especificidade das ações técnicas, porém identificando-as com o próprio homem que a efetua, ou seja, o artesão. Nesta sobreposição da técnica e de seu artífice, aquela se encontra como que fixada na natureza mesma deste. Ademais, ainda não dispõe da consciência da técnica na sua função de invenção projetiva, pelo fato de se prender na tradição e na reprodução daquilo que já está consolidado, como pauta para suas realizações técnicas. O bom artesão é o que melhor mantém intactos esses preceitos de reprodução, e o faz através de instrumentos que não atuam por si mesmo, como é o caso das máquinas que viriam caracterizar o próximo estágio. O artesão também se caracteriza pelo fato de concentrar de forma unívoca os papéis de inventor e executor, sendo que nesta divisão encerra-se a ação técnica apenas na primeira instância, enquanto a segunda seria designada pelo "operário". Esta dissociação, bem como o advento da máquina é um dos fatores que possibilitam a projeção para o estágio da técnica do técnico.

O estágio da técnica do técnico é marcado sobretudo pela consciência que este assume frente àquela, ou seja, que é um conjunto de recurso não fixo e que está em função de um projeto, e que se mostra ilimitada. Cabe mencionar que esta consciência está atrelada à própria imagem do homem liberal moderno, e da perspectiva histórica em que se encontra travestida da noção de progresso material e racional. O advento da máquina - séc. XIX com o tear de Robert -, como mencionado, redireciona a posição do homem como protagonista da técnica, ao mesmo tempo em que lhe possibilita a consciência de seus limites, demarcando assim a transição do estágio da técnica como *techné*, como nos assinala Ortega: "No artesanato o utensílio ou ferramenta é somente suplemento do homem. Este, portanto o homem com seus atos 'naturais', continua sendo o ator principal. Na má-

quina, ao contrário, passa o instrumento para o primeiro plano e não é ele quem ajuda ao homem, mas ao contrário: o homem é quem simplesmente ajuda e suplementa a máquina" (1977, p. 82).

A marca radical deste estágio, vigente na primeira parte do século XX na Europa, é a noção intrínseca de "ilimitação" da técnica. Neste sentido, a crença se deposita na idéia de que a técnica não é mais um recurso dado que se confunde com a própria natureza - como no caso entre os primitivos - e, tampouco, que ela se identifica com o próprio executor, apresentado na figura do artesão, mas via de criação ilimitada. O que se, de pronto pareceria algo emancipador, mostrou-se paradoxalmente como um problema, no qual o homem passou a ter dificuldade de definir-se, como salienta Ortega: "[...] o homem está hoje, em seu âmago, atordoado precisamente pela consciência de sua principal ilimitação. E talvez isso contribuiu para que já não se saiba quem é - porque ao achar-se, em princípio, capaz de ser tudo o que é imaginável, já não sabe que é o que efetivamente é" (1977, p. 82). Aqui começa o nihilismo, na medida em que o homem aliena-se na crença infundável no que a técnica pode lhe proporcionar, como conclui:

[...] a técnica, ao aparecer por um lado como capacidade, em princípio ilimitada, faz que ao homem, posto a viver de fé na técnica e somente nela, fique com sua vida vazia. Porque ser técnico e somente técnico é poder ser tudo e, conseqüentemente, não ser nada determinado. [...] Por isso estes anos em que vivemos, os mais intensamente técnicos que houve na história humana, são dos mais vazios. (1977, p. 85)

O estágio do homem contemporâneo, condiz a um modo de ser que, quando relacionado com a natureza suplantada pela técnica, o incapacita de discernir aquilo que é resultado de transformação. O invólucro da natureza se prende em seu tecido e o homem não a percebe, a sobrena-

tureza se torna natureza. O conceito de sobrenatureza implica em uma reflexão cujo objeto incide precisamente nas conseqüências do uso da técnica. A circunstância em forma de objetos criados pela técnica, que já não provoca admiração, mostra-se como “uma primeira paisagem artificial tão espessa que oculta a natureza primária atrás dele, [e o homem] tenderá a acreditar que, como esta, tudo aquilo está aí por si mesmo” (1977, p. 88). O resultado, assinala Ortega, é a possibilidade de perda da consciência desta realidade como algo modificado pela técnica - uma aproximação comprometedora com a própria perspectiva do homem primitivo sobre a natureza. É o paradoxo em que a técnica promove, a liberdade sobre a necessidade desencadeando a negação da consciência. No encontro desta sublevação do técnico em detrimento do humano, dá-se ainda o fenômeno da máquina como atributo em si mesma, como afirma: “a máquina abandona em última instância o homem, artesão. Não é já o utensílio que auxilia ao homem, mas ao contrário: o homem fica reduzido a auxiliar a máquina” (1977, p. 89).

No processo de “modernização” dos estádios, a técnica submete-se à condição da invenção. Para se inventar há de se dispor da técnica a priori, e isso conduz ao tecnicismo, ou seja “o método intelectual que opera na criação técnica” (1977, p. 90). Ao analisar a expressão *tecnicismo*, em particular em sua versão moderna diferente de suas formas anteriores, Ortega considera sua aparição radicada na mesma matriz em que surgiu a física, e no renascimento adquire perfil definitivo. Trata-se, antes de tudo, de um comportamento em que o homem esgota-se na dimensão do *ofício*. Cabe lembrar do apogeu das Escolas de Ofício no século XV, e de sua valorização como modo de credenciamento social, para aqueles - sobretudo filhos da alta burguesia - distantes da educação das “letras”. O chamado “homem de oficina” é, sobre vários aspectos aquele inventor que opera sobre a natureza como seu artífice, posto crer ser conhecedor de sua estrutura - mecânica - última.

Deste modo esta forma de tecnicismo nasce juntamente com a ciência moderna, seu parentesco é estreito e se dá no confronto com a matéria. Interação pragmática, e que se alicerça na produtividade e quantificação. Contra essa tendência, sugere Ortega o seguinte: “[...] a vida humana não é somente luta com a matéria, é também luta do homem com sua alma. Que quadro pode a Euramérica [sic] opor a esse como repertório de técnicas da alma? [...]” (1977, p. 100).

As discussões trazidas pelas “meditações” orteguianas relacionadas à técnica teriam vigência em uma sociedade tecnológica informatizada como assinala José Luis Molinuevo, em seu artigo intitulado “Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico”. Neste o autor sustenta que o principal ponto de convergência da teoria orteguiana com a problemática atual relacionada à tecnologia, reside na concepção da própria realidade, quando esta é definida em termos prospectivos, conforme assinala: “esta inserção que faz Ortega da técnica em um projeto vital pretécnico, o da vida como possibilidade, significa situarmos na que é a categoria central das novas tecnologias: a realidade como possibilidade” (MOLINUEVO, 2000, p. 08). Decorrem deste pressuposto algumas conseqüências que tornam a abordagem orteguiana atual na leitura da sociedade tecnológica: a idéia de que a circunstância artificializada assume um caráter de sobrenatureza, ou seja, um simulacro, e com este mundo recriado - virtual - é que o homem coexiste; a relação da técnica com o desejo, que manifesta a determinação emocional na produção racional; a relação da técnica com o plano estético, no sentido em que o *telos* do bem-estar ocupa a prioridade sobre a realidade. Também se pode identificar na análise sobre a “técnica do técnico” (como já mencionado, o estádio do homem moderno), elementos que expõem a crise humanista contemporânea frente as novas tecnologias, como bem mostra Molinuevo:

O ponto de partida é o estádio da “técnica do técnico”, em que o mundo, a

natureza ou a circunstância não têm um caráter físico, mas que são campos pragmáticos, um conjunto de possibilidades ou de dificuldades, em que as coisas não são *res*, mas *pragmata*, ou seja, coisas não feitas mas sendo, fazendo-se, por fazer. Esta dialética entre possibilidade e realidade é o suporte das novas tecnologias. (2000, p. 16)

3. A ciência e a crise histórica: os “bárbaros especialistas”

A preocupação com a temática da ciência é recorrente no pensamento de Ortega desde a sua primeira estadia na Alemanha, período em que estudara com Wundt, em Leipzig, e demonstrou interesse por fisiologia e matemática, bem como, posteriormente em Marburgo, no ambiente neokantista. As principais obras que abordam a ciência a partir do enfoque histórico-sistemático fazem parte da *segunda navegação*, e datam da década de quarenta, particularmente *Em torno a Galileu* (1940) e *A Idéia de princípio em Leibniz* (1946). Porém o problema aparece abordado já em 1929, à luz de elementos da razão histórica, na obra *Rebelião das massas*, em especial na reflexão sobre o advento do homem da ciência chamado de *bárbaro especialista* – protótipo daquele que posteriormente será explorado como o tecnocrata -, e os desdobramentos de sua intervenção no contexto social e político.

O conteúdo de *Rebelião das massas*, já havia sido traçado em obras como *Espanha invertebrada*, *O homem na defensiva*, e em *A desumanização da arte*. Textos em que podemos encontrar traços de sua crítica ao homem moderno emergente que se caracteriza por uma peculiar relação com o paradigma de inautenticidade e representa o “invasor bárbaro”. A obra tem o fito de explorar as conseqüências na Europa ocidental ocorridas com o predomínio do homem-massa. Conceito de muita controvérsia, o *homem-massa*,

é para Ortega aquele que se contrapõe à vida nobre – no sentido moral -, e se apresenta sob três faces: o *homem-satisfeito*; o *jovem mimado*, e o *bárbaro especialista*. Todos como manifestações resultantes da combinação da técnica moderna com a democracia liberal, assim como, expressão da crise histórica. Para nosso propósito nos deteremos na figura do *bárbaro especialista* para buscar identifica-lo com o técnico anti-humanista esboçado no item anterior.

O homem-massa é resultado da civilização do século XIX, e a forma como fora produzido é tema do capítulo XII da *Rebelião das massas*, intitulado: “A barbárie do ‘especialismo’”. Neste tópico encontram-se importantes considerações sobre o tema da técnica, enfatizando a científica, e sua relação com a ocorrência do homem-massa.

De acordo com Ortega y Gasset “a técnica contemporânea nasce da copulação entre o capitalismo e a ciência experimental” (1957, p. 163). Está se referindo à técnica científica, estabelecida em solo europeu, associada à idéia de progresso ilimitado e de constante evolução. Em função desta modalidade técnica juntamente com a democracia liberal do século XIX, pôde a população europeia crescer quantitativamente como nunca em sua história e deflagrar o fenômeno do homem-massa. Porém o conceito não se limita ao aspecto quantitativo, ou sobre determinada classe social, mas antes a uma disposição do homem perante a vida. Um determinado homem de ciência se destaca neste panorama como protagonista de um “poder legítimo”. Ortega y Gasset nos põe claro, por meio de indagações sucessivas e patentes, a origem do sujeito desse poder:

Quem exerce hoje o poder social? Quem impõe a estrutura de seu espírito na época? Sem dúvida, a burguesia. Quem dentro dessa burguesia, é considerado como o grupo superior, como a aristocracia do presente? Sem dúvida, o técnico: engenheiro, médico, financista, professor, etc., etc., Quem dentro

do grupo técnico, o representa com maior altitude e pureza? Sem dúvida, o homem de ciência. (1957, p. 164)

O homem de ciência configura-se como o modelo mais exato do homem-massa, e isso ocorre automaticamente em função da própria estrutura e dinâmica da ciência ocidental, que "faz dele um primitivo, um bárbaro moderno" (ORTEGA Y GASSET, 1957, p. 165).

Em um breve esboço histórico sobre a ciência experimental, o autor nos lembra que sua origem se deu precisamente com Galileu, sua constituição com Newton, e seu desenvolvimento em meados do século XVIII, e insiste na distinção entre a *constituição* e o seu *desenvolvimento*. Aque-la é caracterizada por integrar e unificar saberes e técnicas, enquanto este, o *desenvolvimento*, tem de peculiar a necessidade de especialização daqueles que produzem e operam a ciência. Note-se que Ortega y Gasset distingue a ciência de seus agentes e salienta que o progresso dessa não inclui a sua fragmentação em campos intelectuais mais exíguos: "Para progredir, a ciência necessitava que os homens de ciência se especializassem. Os homens de ciência, não ela mesma. A ciência não é especialista. *Ipsa facto* deixaria de ser verdadeira. [...] Mas o trabalho nela sim tem - irremediavelmente - que ser especializado" (ORTEGA Y GASSET, 1957, p. 165-166). Essa distinção se faz importante para a compreensão da origem e *modus operandi* dos atos técnicos da ciência, e de como seu processo de desenvolvimento torna cada vez mais afastado o universo de conhecimento especializado da própria cultura em sentido amplo.

A Europa do século XIX é o palco do desenvolvimento da noção de especialização. Ortega y Gasset, dividindo este período em três gerações, sintetiza da seguinte maneira seu decurso: seu início se dá quando o homem civilizado é identificado à figura do enciclopédico; na segunda geração aquele sujeito detentor de saberes começa a sepa-

rar seu conhecimento específico do todo; a terceira geração, na última década, terá enfim o homem especialista. Esse "tipo de científico", e que pertence à classe de poder, é aquele que esgotará seu conhecimento a uma pequena parcela da realidade, defendendo que o contrário, ou seja, o saber integral, está descompassado com a sua "verdadeira" função, criando assim uma hierarquia valorativa que consagra a imagem do especialista. Este é o panorama e a consolidação histórica a que chegamos por definitivo no início do século XX. Esse processo foi e é possível segundo o autor pelo seguinte:

A ciência experimental progrediu em boa parte à mercê do trabalho de homens fabulosamente medíocres, e ainda menos que medíocres. Isto é, que a ciência moderna, raiz e símbolo da civilização atual, dá acolhida dentro de si ao homem intelectualmente médio e lhe permite operar com bom êxito. A razão disso está no que é, igualmente, vantagem maior e perigo máximo da ciência nova e de toda a civilização que esta dirige e representa: a mecanização. [...] a firmeza e exatidão dos métodos permitem esta transitória e prática desarticulação do saber. Trabalha-se com um desses métodos como uma máquina, e nem sequer é forçoso para obter abundantes resultados possuir idéias rigorosas sobre o sentido e fundamento deles. (ORTEGA Y GASSET, 1957, p. 167)

O especialista, portanto, categoria ímpar na história, é integrante de uma classe de homens que concentra o dualismo do saber qualificado, específico, porém, desenraizado e desconectado do todo, o que resulta em radical ignorância e primitivismo. O que é mais danoso, e que irá de fato torná-lo homem-massa, não é a especialização em si, mas antes, a satisfação e valorização desta limitação; bem como, o comportamento "legiti-

mado” pelo status de sua condição, para emitir juízos sobre questões que verdadeiramente ignoram, sem a consciência de sua efetiva incompetência, posta sua indisposição à submissão. Neste contexto, os especialistas, como adverte Ortega y Gasset: “simbolizam e em grande parte constituem, o império atual das massas, e sua barbárie é a causa mais imediata da desmoralização européia” (1957, p. 169).

A relação entre ética e técnica, predominante em *Meditação da técnica e Rebelião das massas*, se converge na noção de *crise do desejo*, conforme o exame de Pedro Luis Moro Esteban⁵. Esse tema encontra lugar central nestas duas obras ao expressar a impossibilidade paradoxal do homem contemporâneo de desejar autenticamente. O desejo nihilista, irresoluto e atônito do homem que se situa nas primeiras décadas do século XX em uma Europa despersonalizada, com figuras que representam cada mais o naufrágio perante o seu quefazer vital. Segundo Moro Esteban nas duas obras orteguianas supracitadas, pode-se perceber a tese de que:

o homem médio procedeu a naturalizar aquilo que por contrário é produto da técnica; ou seja, de sua sobrenatureza e de sua perícia como construtor de tecnologia. Portanto, esse mesmo homem indócil à imaginação que o humaniza e à razão histórica que conserva criticamente o legado da memória, se vê inserido a uma pseudo-estética: a de consumidor passivo [...]. (2001, p. 218)

Ainda conforme Moro Esteban em *Meditação da técnica*, Ortega teria consagrado o tipo humano que desenhara em 1929, e que teria características da *vida nobre*, por ora indicada como a atitude do *gentleman*, isto é, o reverso do homem-massa. Segundo o autor essa tipologia da nobreza do espírito jovial, marcada pela disciplina e reconhecimento dos deveres, quando refleti-

da à luz da ontologia da técnica, indicaria sobretudo o ideal de eticidade, como nos mostra: “O *gentleman* é o exemplar no que se engendra a virtuosidade do técnico como jogo limpo, isto é, como apoderamento do supérfluo conduzido pelo imperativo de não mentir. Este *ethos* da sinceridade reduz as leis a um *minimum* dado o nível de autoexigência imposto” (2001, p. 220). Mesmo que Ortega não tenha esgotado na idéia do homem nobre o exemplo de moralidade, a não ser como contraponto ao homem-massa, o que se destaca é o seu pessimismo quanto ao fetichismo da técnica e o anulamento da vida. Mediante essa crise, que em última instância é da própria definição de homem, o autor aponta para um humanismo estético, concluindo que:

Se fosse possível um novo humanismo chamado a preencher esses vazios haveria de acontecer por imprimir a ilusão no desejo, de modo que o possibilismo [sic] característico de nossa atual circunstância possa ser dirimido através de uma racionalidade cordial. Isto é, através de uma razão na que o desejo se nutra da imaginação e fantasia, a partir de uma sensibilidade que permita levar as coisas a sua plenitude [...] a atitude estética precisa de uma atitude técnica capaz de lavar até sua realização aquele desejo de plenitude originário. (2001, p. 221).

Considerações finais

Ortega y Gasset nos traz à luz um tratamento atual sobre a temática da técnica para o mundo contemporâneo quando assinala para a desumanização da cultura tecnológica. Por meio de uma reflexão genealógica, buscando compreender a técnica como um elemento que compõe a própria dimensão humana na via de realização do

⁽⁵⁾ La crisis de las masas a la luz de meditación de la técnica. *Revista de Estudios Ortegaianos*, Madrid, n. 02, 2001, p. 215-222.

programa vital, o autor recupera o seu sentido ético. Nos toca em particular o aspecto da concepção de homem como ser “inventivo” e dramático, e nesta condição, a própria idéia de *realização* reorienta o significado de realidade. Suas análises que levam à tona a crise dos desejos resultam em uma sóbria e pessimista caracterização do homem moderno, e adverte para a ausência de humanismo, um humanismo vital e histórico.

Referências Bibliográficas

- ECHEVERRÍA, Javier. Sobrenaturaliza y sociedad de la información: la Meditación de la técnica a finales del siglo XX. *Revista de Occidente*. Madrid, n. 228, p. 19-32, mayo de 2000.
- MITCHAM, Carl. La transformación tecnológica de la cultura y la crisis de los deseos. *Revista de Occidente*. Madrid, n. 228, p. 33-52, mayo de 2000.
- MOLINUEVO, José Luis. Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico. *Revista de Occidente*. Madrid, n. 228, p. 5-18, mayo de 2000.
- MORA, J. Ferrater. *Dicionário de Filosofia* (4 vols.). São Paulo: Loyola, 2000.
- MORO ESTEBAN, Pedro Luis. La crisis del deseo. La rebelión de las masas a la luz de Meditación de la técnica. *Revista de Estudios Ortegaianos*. Madrid, n. 02, p. 215-222, mayo de 2001.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Meditación de la técnica: y otros ensayos*. 7. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1977.
- _____. *Meditação da técnica: vicissitudes das ciencias, cacofonia na física*. Trad. e prólogo de Luis Washington Vita. RJ: Ibero Americano, 1963.
- _____. *Meditações do Quixote*. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967.
- _____. *Obras completas* (XII vols.). Madrid: Revista de Occidente y Alianza, 1983.
- _____. *O homem e a gente: intercomunicação humana*. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1973.
- _____. *Que é filosofia?* Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1961.
- QUINTANILLA, Miguel A. La tecnología como paradigma de acción racional. *Revista de Occidente*. Madrid, n. 228, p. 53-74, mayo de 2000.
- SCHEPS, Ruth (org.). *O império das técnicas*. Campinas, SP: Papyrus, 1996.
- MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 5. ed. RJ: Bertrand Brasil, 2001.

Comunhão entre o homem e a natureza: uma reflexão a partir de Albert Camus

*Communion between the man and the nature:
a reflection from Albert Camus*

Alessandro PIMENTA¹
Universidade Gama Filho

Je ne suis pas un philosophe. Je ne crois pas assez à la raison pour croire à un système. Ce qui m'intéresse, c'est savoir comment il faut se conduire. Et plus précisément comment on peut se conduire quand on ne croit ni en Dieu ni en la raison

Albert Camus

Resumo

Este artigo procura apresentar o problema da união e da harmonia entre o homem e o mundo, segundo a perspectiva da primeira fase do pensamento de Camus, exposta em *Noces*. Na verdade, só é possível compreendermos o conceito camusiano de absurdo se considerarmos a possibilidade de uma união entre o sujeito e o mundo, constituindo, assim, a felicidade humana.

Palavras-chave: Homem, harmonia, existência, felicidade e subjetividade

Abstract

*This paper aim to present the problem of the union and of the harmony between the man and the world, according to perspective of the first phase of the thought of Camus, displayed in *Noces*. In the truth, it is only possible to understand the camusian concept of nonsense if to consider the possibility of an union between the citizen and the world, constituting, thus, the happiness of human being.*

Keywords: Man, harmony, existence, happiness and subjectivity.

1. Introdução

Conhecemos Albert Camus como o pensador do absurdo e da revolta, e entretanto, estes dois conceitos têm sua gênese na possível união do homem com o mundo. Esta temática não é exclusiva deste

pensador. Ao contrário, se há um tema constante na filosofia e na literatura moderna, é o problema da angústia do homem em face de seu destino (COHN, 1975, p.8). Há, em outros autores, uma preocupação semelhante. Sobre isto, Albérès nos aponta Malraux e Bermanos. Ele nos informa que encontra-

⁽¹⁾ Professor de Filosofia na Universidade Gama Filho/RJ. Bacharel e Mestre em Filosofia pela UFGO. Atualmente, cursa o Doutorado em Filosofia pela Universidade Gama Filho, onde desenvolve uma pesquisa sobre a moral cartesiana. Integrante do Grupo de Pesquisa *Albert Camus e o devir do corpo*, coordenado pelo Prof. Dr. Lourenço Leite/UFBA. Este grupo possui o apoio institucional da UFBA.

mos em Camus uma fraternidade cósmica do homem com o mundo, na obra de Malraux, um diálogo com a eternidade e em Bermanos, uma ligação quase carnal com Deus e Satã (ALBÉRÈS, 1953, p. 14). A eternidade, Deus e Satã significam o desejo de unidade que o homem tem.

Esses temas acima mencionados estão presentes na literatura e na filosofia contemporâneas. Surge a questão: se Albert Camus é, ou não, filósofo, se sua obra é apenas literária, ou não. A resposta vai se inclinar para o que compreendemos ser a filosofia. Não há consenso nesta questão. Então, para evitar discussões intermináveis, é interessante percebermos o parecer de Camus a esse respeito. Não há, segundo ele, um gênero literário específico da filosofia e, ainda, o romance é um meio viável de exposição de idéias. Em sua crítica sobre *La nausée*, escrita em outubro de 1938, no *Alger républicain*, fica evidente que o romance é inseparável da reflexão sobre a condição humana, uma vez que “um romance não é apenas uma filosofia posta em imagens. E, dentro de um bom romance, toda a filosofia é passada nas imagens” (CAMUS, 1965a, p. 1447).

Nas primeiras obras de Camus, tanto em *L'envers et l'endroit* como em *Noces*, encontramos a procura da felicidade que se estabelece na harmonia do homem com o mundo. Notemos o reconhecimento do divino na natureza. Jean Onimus afirma, com razão, que, para Camus, o divino existe. Mas já é possível ver uma característica peculiar: o divino existe no mundo. Não há transcendência, imortalidade ou salvação (ONIMUS, 1965, p. 45). Na mesma perspectiva, P.-H. Simon revela que existe, em *Noces*, um panteísmo sensual (SIMON, s/d., p. 139-140).

A primeira obra publicada por Camus já contém, em germe, toda sua obra. O próprio autor o reconhece.

Cada artista guarda assim, no fundo de si, uma fonte única que alimenta durante sua vida o que ele é e o que diz. Quando a fonte seca, vê-se, pouco a pouco a obra

encarquilhar-se e rachar. São as terras ingratas da arte que a corrente invisível não irriga mais. Com o cabelo, ralo e seco, o artista, barba escassa, está maduro para o silêncio ou para os salões, o que vêm dar no mesmo. Para mim, eu sei que minha fonte está em *O Averso e o Direito*, dentro deste mundo de pobreza e de luz, onde eu vivi durante tanto tempo, e cuja lembrança me preserva, novamente, dois perigos contrários que ameaçam todo artista, o ressentimento e a satisfação (CAMUS, 1965b, p. 5-6).

Podemos dizer o mesmo em relação a *Noces*, visto que trata do mesmo assunto sob a mesma perspectiva, ou seja, a união do homem com o mundo. O título *Noces* já nos coloca no âmbito da união da qual Camus nos fala. É uma união amorosa. É a comunhão com a natureza que explica toda obra de Camus. Esta união íntima, segundo Cohn, possui o mesmo significado de conhecer no sentido bíblico do termo, que exprime a união amorosa (COHN, 1975, p. 13). Albert Camus nos diz que “este país... está entregue inteiramente aos olhos e o conhecemos desde o instante em que desfrutamos dele” (CAMUS, 1965d, p. 67). A tentativa de união é de capital importância na procura da felicidade, quando não conseguimos efetivar a união, desenvolve-se a infelicidade no homem.

Se eu fosse árvore entre as árvores, gato entre os animais, esta vida teria um sentido ou, antes, este problema não teria sentido, pois eu faria parte deste mundo. Eu *seria* este mundo ao qual eu me oponho agora com toda minha consciência e exigência de familiaridade (CAMUS, 1965c, p. 136. Grifo do autor).

Aos problemas do homem contemporâneo, Camus responde que a superação se encontra na familiaridade com o mundo. Esta familiaridade ou comunhão possui um papel essencial, ou seja, revelar ao homem sua verdadeira essência, que é perceber um outro aspecto, o averso e o direito. A grandeza da

condição humana reside em manter, na própria confrontação, a exoneração do desespero (CAMUS, 1965b, p.39).

Ressaltamos que, pela noção de união que Camus nos apresenta, neste período da redação de *L'envers et l'endroit* e de *Noces*, negligencia-se o lado negativo da realidade. Aqui percebemos uma tensão na relação do homem com o cosmos, mas ainda não podemos falar em absurdo, segundo as categorias desenvolvidas pelo pensador em *Le mythe de Sisyphe*. Nesse período, esquece-se toda a negatividade da natureza e permanece somente o amor pela vida, "uma paixão silenciosa para o que talvez me tinha escapado" (CAMUS, 1965b, p. 44).

Mostramos que a fonte do pensamento de Camus se estabelece na busca da comunhão com a natureza. Veremos, neste momento, como o autor entende esta experiência que se desenvolve em duas etapas. Inicialmente, encontramos um êxtase panteísta e, em seguida, como consequência da primeira etapa, a restituição do sentido do sagrado.

2. Êxtase panteísta

Espíndola nos diz que não podemos ver em *Noces* a expressão de um certo panteísmo. (ESPÍNDOLA, 1999, p. 25). No entanto, é justamente nesta obra que o panteísmo, em Camus, é evidente. Agora, mostraremos como se dá este panteísmo e como Camus o compreende. É necessário distinguirmos três modalidades de amor para uma melhor compreensão deste êxtase panteísta. Há, em primeiro lugar, o amor dos elementos entre si, a saber, do mar e do sol. Em segundo lugar, existe a comunhão amorosa do homem com a natureza. Enfim, os amantes simbolizam o coroamento deste amor, ou seja, a união dos corpos. Estes três aspectos de um mesmo amor, de uma mesma comunhão, salientam-se, à proporção que "abraçar um corpo de mulher, é também reter contra si esta alegria estranha que desce do céu em direção a terra" (CAMUS, 1965d, p. 58). É entre o céu e a terra, entre o mar e o sol que se expri-

me, primeiramente, o amor. Há uma cumplicidade entre os diversos elementos da natureza que se apresentam como personagens viventes. O elo de ligação entre esses diversos elementos é a luz. Para explicarmos a concordância entre os elementos da natureza, Camus utiliza uma linguagem poética que, certamente, não passaria pelo crivo de uma crítica racionalista. Assim, percebemos que a luz une o céu e a terra na presença do vento e do sol (COHN, 1975, p. 17).

O homem, na presença do espetáculo da natureza, pode tão somente harmonizar "sua respiração aos suspiros tumultuosos do mundo" (CAMUS, 1965d, p. 56). O ser humano procura, com base em suas percepções da natureza, saber se há um sentido no universo, ou não. Seguindo a perspectiva da união com a natureza, podemos dizer que o homem busca a verdade cósmica. Esta unidade necessária nos aponta para uma harmonia profunda que "se exprime aqui em termos de sol e de mar" (CAMUS, 1965d, p. 75). Lembremo-nos que esta união é tanto carnal (CHABOT, 2002, p. 31) quanto religiosa (COHN, 1975, p. 18). Salientamos mais um aspecto do que o outro, seria deturpamos a proposta de Camus. Os dois aspectos não são contraditórios, como à primeira vista poderíamos pensar. Antes, eles se completam, já que encontramos a religiosidade nos elementos físicos da natureza. Enfim, Camus diviniza os elementos da natureza.

3. O sentido do sagrado

O sagrado e a religiosidade sempre foram objetos da preocupação de Camus. Em uma resposta a Jean-Claude Brisville, ele o afirmou explicitamente: "Eu tenho o sentido do sagrado e eu não creio na vida futura. É tudo" (BRISVILLE, 1962, p. 271). Já podemos nos perguntar se é possível definirmos o sagrado para Camus. A resposta é positiva. Claude Vigée nos apresenta o sagrado, como sendo, para Camus, a "relação redentora imediata entre a consciência e a substância do mundo, posta dentro de sua totalidade divina" (VIGÉE, 1960, p. 254). Vigée nos mostra que há dois modos de

entendermos o sagrado na perspectiva camusiana. Encontramos um sagrado positivo, equilibrado, e um sagrado negativo, mais inquietante, que consiste numa exposição desenfreada das vontades. O sagrado é, então, o sentido do universo, ou seja, nas das núpcias com o mundo que ele reside. São os elementos naturais que no-lo revelam. É possível, pelo menos, distinguirmos dois estágios na noção camusiana de sagrado. Primeiro, uma união física com o mundo e, em seguida, há um êxtase panteísta. Aqui já encontramos uma idéia de limite que mais tarde será de capital importância para a constituição do conceito de revolta. O homem deve aprender a encontrar o limite ou a medida na sua busca da efetivação do sagrado. Vigée nos chama a atenção para o fato de que a história de Meursault², em *L'étranger*, constitui um limite, com base no qual é conveniente procurar uma possibilidade que não seja a do excesso. O desfecho da narrativa é uma advertência aos homens que, ao perderem a noção de limite e de medida, apegam-se ao aspecto negativo do sagrado (VIGÉE, 1960, p. 263).

Rieux e Tarrou³ têm uma experiência do sagrado, todavia esta experiência é insuficiente. Eles procuram fazer a humanidade participar deste evento; à proporção que salvavam as pessoas da peste “o mal os esquecia e seria necessário, novamente, recomeçar” (CAMUS, 1962, p. 1427). Neste ponto, percebemos a ampliação da busca da união harmônica com o mundo, não mais é uma busca de satisfação solitária, é, antes, uma satisfação solidária.

A matéria é sagrada, mas esta experiência sacral implica um certo perigo. À primeira vista, pode pa-

recer que existam, em Camus, resquícios da religiosidade cristã, ou seja, a crença numa realidade supraterrana, mas é justamente o contrário que o pensador tenta mostrar. A realidade do sagrado começa e termina na experiência carnal e material e, ao fazer a inversão da frase bíblica, ele diz: “a vida é curta e é um pecado perder tempo... todo o meu reino é deste mundo” (CAMUS, 1965b, p. 48-49). A linguagem que Albert Camus utiliza está permeada de termos já consagrados pelo cristianismo, mas não se pode jamais cristianizar seu pensamento.

Toda esta apologia à natureza nos coloca o problema da verdade, à medida que nos perguntamos se a sensibilidade pode nos revelar as verdades do mundo, a fim de que a união do homem com o cosmos tenha não somente o caráter sentimental, mas também um mínimo de solidez epistemológica.

4. Verdade e experiência

Camus, preocupado em descrever uma experiência, procura recuperar o mundo exterior, no entanto não é certo que ele o faz à maneira de Descartes, quer dizer, com base em uma subjetividade voltada para si. A Albert Camus, ao contrário, o mundo aparece sólido, resistente e pleno. Por isso, o contato empírico fornece ao eu toda sua realidade. E, entre os sentidos, o tato possui primazia. Hermet salienta que “o tocar fornece maior impressão do real e se sobrepõe aos outros sentidos” (HERMET, 1976, 13).

Não é sem razão que Albert Camus, ao fazer uma descrição de Tipasa⁴, realiza-a valendo-se de

(2) Meursault é o protagonista e o narrador do romance *O estrangeiro* (1942). É um modesto empregado num escritório em Argel. Dizemos que ele é a personificação do absurdo, na medida que não se identifica com as regras da sociedade; é indiferente a elas: não se lembra a idade da mãe, não chora no enterro dela, chega a dormir durante as cerimônias fúnebres. Aceita se casar com Marie sem amá-la, mas também sem interesse. Em uma briga na praia, assassina um árabe e, evoca a desculpa do sol. Essas características se resumem em uma, a saber, a indiferença aos valores da sociedade. É levado ao tribunal por matar o árabe, mas as discussões em seu julgamento são direcionadas a sua indiferença no enterro da mãe. É em virtude disso que Meursault é condenado à morte.

(3) Rieux, personagem e narrador do romance *A peste*. É um médico de origem humilde. Luta contra a peste, tentando salvar os homens, sem se preocupar consigo mesmo. Tem consciência da absurdidade da existência, por isso sua atitude, fiel à revolta, é lutar contra o mal. É o símbolo do homem revoltado. Tarrou é também personagem de *A peste*. É filho de um advogado importante. Acreditava na justiça legal, até o dia em que foi assistir a um julgamento em que seu pai participava e ficou convencido de que a intenção não era buscar a justiça, mas simplesmente a condenação do réu. Deixou a casa paterna, com a intenção de lutar por justiça. É um colaborador de Rieux, ajudando-o na criação de novas unidades sanitárias, a fim de combater a peste.

(4) Tipasa é situada a 70 quilômetros a oeste de Argel, encantou a juventude de Camus que para aí se dirigiu freqüentemente entre 1935 e 1936. É em Tipasa que Meursault, o herói de *La mort heureuse*, vem gozar a alegria de uma morte consciente.

impressões sensoriais: o calor e os odores fortes e penetrantes. Este universo sentido, por todo o seu corpo e em todas suas partes, não é colocado em dúvida. Não é possível identificarmos traços da tradição cartesiana, nem mesmo uma referência indireta a Descartes.

Em Tipasa, eu vejo equivale a eu creio, e eu não me obstino a negar o que minha mão pode tocar e meus lábios acariciar... Basta-me viver de todo meu corpo e testemunhar de todo meu coração (CAMUS, 1965d, p. 59).

Percebemos que não são separados o ver e o tocar, não é necessária a complexidade da demarcação cartesiana para concluir a realidade do mundo. A percepção que o homem tem da natureza é de suma importância, visto que a certeza vem pelo toque, ou melhor, pela percepção sensorial. Não se coloca a natureza como fonte de enganos. Ainda, não há nenhuma certeza fora do sensível e do carnal. Nesse sentido, encontramos um vínculo necessário entre a consciência e os corpos com os quais temos contato, mais precisamente, é correto evidenciar uma consciência carnal ou uma “carne consciente” (CAMUS, 1965d, p. 82). Esta expressão está em consonância com a crítica que Albert Camus faz ao materialismo que perde seus princípios. A característica desse materialismo seria a abstração demasiada e a negação de sua origem, a saber, a sensibilidade que, nela mesma, é capaz de responder às solicitações da aspiração por unidade. Na verdade, podemos dizer juntamente com Clarence⁵ que fomos feitos para a corporeidade. As certezas mais importantes são as mais imediatas.

Notemos que, junto à sensibilidade, nos moldes camusianos, encontramos a temporalidade como fator contribuinte na percepção. A percepção é sempre presente. O homem se encontra aprisionado na dupla verdade do corpo e do instante (CAMUS, 1965d, p.59). É possível apontarmos dois traços

que identificam a busca da verdade. Em seus primeiros textos, Albert Camus diz que a verdade só pode ser o resultado das percepções sensíveis e estas se inserem na temporalidade pela evidência do presente (CAMUS, 1965d, p.85). O passado e o futuro são fontes de riscos, caso levem a um materialismo que parte da busca de certezas sensíveis, mas que, em seu resultado, chegam a abstrações que em nada corroboram as primeiras motivações.

Se em textos posteriores, como *Le mythe de Sisyphe* ou *L'exil et le royaume*, acentuam-se os fatores que evidenciam a separação do homem em relação ao mundo, neste momento, é clara a apologia que se faz a respeito da união (HERMET, 1976, p. 16), tanto no âmbito da experiência existencial, como na busca da apreensão das evidências do mundo, fornecidas pela sensibilidade. Encontramos na união três elementos: homem, mundo e consciência. A falta de algum desses elementos inviabiliza a união. Diante disso, Camus tem consciência da morte como realidade inevitável e presente. Hermet nos mostra que a morte, em Albert Camus, significa a redução da realidade humana ao estado de cadáver, ou seja, de ser transformado em coisa e de se encontrar impossibilitado de sentir o mundo. Se há uma lição a tirarmos desta realidade, não é o desvio das impressões do mundo, ao contrário, é preciso considerar a vida presente como única pátria e única certeza. Diante disso, como entendermos o termo esperança? Qual a atitude do homem em face da finitude da existência?

5. Atitude em frente da morte: otimismo fundamental

O otimismo camusiano e sua motivação têm sua gênese na crença da bondade do mundo e esta produz a exaltação diante da intimidade do ser humano com o mundo (CHABOT, 2002, p. 44-45). Notemos que esta imagem de harmonia com o cosmos não se refere ao ambiente europeu, mas, ao

⁽⁵⁾ É o protagonista de *A Queda*. É um brilhante advogado que, desiludido com sua vida, assume a atitude de juiz-penitente, porque ele julga a si mesmo e vive num constante exílio e numa atitude pessimista sobre a sociedade.

norte da África que, segundo Camus, é uma forma de paraíso terrestre (CHABOT, 2002, p. 42). Acrescentemos que a harmonia entre os elementos da natureza é uma causa de otimismo, em contrapartida, à sua rápida mutabilidade e à sua eliminação causada pelo mundo moderno. É precisamente este ponto que opõe Camus aos escritores de sua geração. De um lado, encontramos o otimismo de Camus e, de outro, o pessimismo de sua geração.

O limite e a medida são as condições do otimismo camusiano e a justificação do otimismo se mostra no cuidado com a natureza. Se a filosofia contemporânea manifesta uma tendência à angústia, isto se dá por se opor ao espírito grego:

Os valores para os gregos eram preexistentes a toda ação, pois eles marcavam precisamente os limites. A filosofia moderna coloca os valores no fim da ação. Eles não são, e nós os conheceremos inteiramente no acabamento da história. Com eles, o limite desaparece (CAMUS, 1965e, p. 855).

Camus critica o existencialismo, especialmente a vertente sartreana. Por muitas vezes, incluíram-no entre os existencialistas, mas nunca o foi, na verdade. Podemos dizer que Camus é antiexistencialista, porque afirma justamente o contrário do ponto central do existencialismo que é a negação de qualquer valor *a priori* (SARTRE, 1973, p. 15), uma vez que essa postura acaba por divinizar a história. Em uma entrevista, em 15 de novembro de 1945, fica explícita sua recusa ao existencialismo:

Não, eu não sou existencialista. Sartre e eu nos espantamos sempre em ver nossos dois nomes associados. Pensamos mesmo em publicar um dia um pequeno anúncio, no qual os abaixo-assinados afirmam não terem nada em comum (CAMUS, 1965f, p. 1424).

Se não há uma idéia de limites e valores preexistentes, então, não é possível justificarmos uma atitude de revolta diante de um ato. Responder à

questão de como fundar valores universais que não sejam alheios à história é uma dificuldade não resolvida por Sartre (SARTRE, 1973, p. 22).

Impõe-nos perguntar, neste momento, como se entende a esperança, diante de um desejo permanente de unidade e a certeza da morte. Esta realidade da morte, lembra-nos Jaques Chabot, evoca ao pensamento camusiano um gosto ainda maior de viver, uma vez que não há outra possibilidade de existência, não há transcendência, nem vida eterna (CHABOT, 2002, 52). A esperança não pode afastar o homem de sua condição, ainda que haja um certo desejo de unidade eterna. Esperar uma outra vida “é um pecado contra a vida” (CAMUS, 1965d, p. 76). É conveniente entendermos a que Albert Camus quer se referir com o termo esperança. Este equivale à resignação; esperar é resignar-se diante da beleza do mundo. A esperança arranca do homem a vida presente. Sua atenção e seu interesse se voltam para uma vida futura. Se ela consiste, com efeito, em voltar-se para o que não é e a consolar os homens por intermédio de sonhos para um além da morte, como, então, se interessar pelas realidades cotidianas? Não há uma via média. Ou o homem assume sua condição finita e carnal, ou toma partido da esperança e justifica sua resignação.

Segundo Albert Camus, o homem da esperança, em lugar de viver sua realidade concreta, seu contato com o mundo, volta sua existência a um mundo fictício que o afasta de sua condição (CAMUS, 1965c, p. 169). A possibilidade de um além faz o homem da esperança justificar seu abandono do gosto de viver, pois ele julga esta realidade presente menos importante do que a almejada. Esperar uma outra vida constitui uma ilusão. Camus nega qualquer forma de transcendência e de divindade e diz-nos que “o homem é seu próprio fim. E somente ele é seu fim. Se ele quer ser alguma coisa, é nesta vida” (CAMUS, 1965c, p. 166).

Em sua crítica à esperança, Camus ataca não somente o princípio geral das religiões, mas, de maneira bem especial, o cristianismo. A relação entre o cristianismo e a cultura grega foi, desde sua juventude

de, objeto de suas inquietações existenciais e acadêmicas. Salientemos que seu estudo para aquisição do diploma de estudos superiores é intitulado *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*. Os problemas relacionados à religião perpassam toda sua obra.

Diante da condição do homem, possibilidade de união com o mundo, realidade da bondade do mundo, inexistência de uma vida futura e de deuses que possam interferir ou justificar as atitudes dos homens, é preciso resgatarmos esta unidade original que se perdeu. Toda esta busca de unidade limita-se à realidade sensível. O homem deve se orgulhar de ter a consciência de que seu “reino é deste mundo” (CAMUS, 1965b, p. 49) Portanto, devemos buscar aqui toda felicidade e satisfação.

6. A Felicidade

Se é certo que a palavra felicidade ressoa em toda a obra de Camus, devemos nos perguntar se este termo, nas várias vezes em que aparece, possui o mesmo sentido. Nguyen-Van-Huy nos chama a atenção para o fato de que encontramos diferentes formas de entender o termo felicidade no âmbito da obra camusiana. Em *Le Malentendu* como em *La peste*, os personagens perseguem felicidades. É importante notarmos que a felicidade de Jean não é a de Maria, sua mulher. A felicidade de Tarrou não é a de Rieux ou de Rambert. A felicidade de Kaliayev difere da de Dora⁶. Ainda, o autor utiliza-se de expressões diversas a fim de designar a felicidade. Encontramos, por exemplo, os termos “felicidade”, “livres felicidades”, ou mesmo “felicidades fáceis” (NGUYEN-VAN-HUY, 1968, p. 7).

Constatamos que se estas felicidades mencionadas são, por um lado, diferentes e, por outro lado, possuem uma certa unidade. Por isso Nguyen-Van-Huy afirma que estes termos são “inseparáveis um do

outro” (NGUYEN-VAN-HUY, 1968, p. 7). Cabe-nos, então, definir em que período do pensamento de Camus vamos nos deter neste momento, visto que o termo felicidade oscila entre a diferença e a coesão. Neste artigo, limitar-nos-emos a uma compreensão do termo em *Noces*, que tem sido objeto de nosso estudo até aqui. Em outra ocasião, veremos a evolução do conceito.

Quando nos referimos à natureza, na primeira fase do pensamento de Camus, a qual *Noces* pertence, não podemos perder de vista a noção de integração do homem com o cosmos. Longe desta integração ser alguma forma de libertinagem, ela é simplesmente natural, posto que a libertinagem é uma artificialidade ou uma sofisticação do desejo original (CHABOT, 2002, p. 44). Percebemos, então, por um lado, a influência da filosofia grega, segundo a qual “os mesmos princípios que explicam a constituição da natureza, explicam, também, a natureza humana” (CAMERINO, 1999, p. 114), mais precisamente a filosofia pré-socrática, como é o caso, por exemplo, de Empédocles para quem a noção de harmonia do homem com a natureza se efetiva pelo conceito de amizade (CHABOT, 2002, p. 46) e, por outro lado, percebemos a influência de Nietzsche que também procurou dialogar com o pensamento grego.

O mundo se apresenta como uma promessa de felicidade. Ainda que a Europa tenha sofrido um processo de degeneração, é possível identificarmos o que Camus pretende designar com a palavra mundo, na medida em que proporciona a felicidade: o mundo é Tipasa. Importa-nos registrar que todo o sentido de nossa existência se encontra no mundo, sensível e material.

Pobres são os que têm necessidades de mitos... Eu amo esta vida com abandono e quero falar dela com liberdade: ela me dá o orgulho de minha condição de ho-

⁶ Personagens da peça *Os justos*. Kaliayev, Dora e Stepan são os personagens principais. Kaliayev busca uma via média entre a revolução e a justiça. Na verdade, ele tem consciência de como a revolução pode ser sangrenta. Por isso, ele procura dar à revolução um caráter fraternal. Dora tem a mesma postura de Kaliayev, enquanto Stepan é o homem que, pela revolução, faz tudo: terrorismo e assassinato.

mem... Em Tipasa, eu vejo equívale a eu creio e eu não me obstino a negar o que minha mão pode tocar e meus lábios acariciar (CAMUS, 1965d, p. 57-69).

Ainda que Camus não utilize a expressão ser-no-mundo, ela se adequa bem a seu pensamento, mas seu ser-no-mundo deve ser entendido como nascer-no-mundo. O homem e o mundo possuem a mesma substância, por isso é possível e querida a união. Também, não encontramos a expressão ser-para-a-morte, no entanto, é correto dizer que há um viver-contra-a-morte (CHABOT, 2002, p. 34-35). O mundo é, então, a dimensão do ser humano; sua autenticidade está na relação homem-mundo.

O acordo significa a união no amor. A felicidade camusiana é um estado no qual o sujeito-amante está unido ao objeto-amado. Esta terminologia da união, para exprimir a felicidade, é constante no autor. O desejo de felicidade se confunde com o desejo de unidade. As noções de felicidade e de infelicidade se confundem com a coesão e com a separação, com o acordo e com o desacordo. Vemos, assim, que as diferenças entre felicidades vêm da diferença dos objetos amados e, teoricamente, podemos dizer que haverá tantas felicidades quantos forem os objetos dignos de amor.

No corpo da obra camusiana, é possível sistematizarmos a felicidade em três categorias. Primeiro, a felicidade sensível que consiste na união com o mundo. Em segundo lugar, a felicidade humanista que se estabelece na união do eu com o outro. Por fim, a felicidade metafísica, que é a harmonia do homem com os valores (NGUYEN-VAN-HUY, 1968, p. 10). É importante salientar que as três dimensões de felicidade possuem um eixo comum que é a possível união do homem com o cosmos. Buscamos esta união em seu aspecto físico, humanista e metafísico.

Diante destas considerações, é possível elucidarmos o conceito de felicidade que se apresenta em *Noces* como o acordo entre um ser e o mundo que o cerca. Encontramos a felicidade física, sobretudo nesta obra.

A felicidade, entendida no âmbito da união, encontra sua efetivação nos prazeres dos sentidos. É desta união que nasce a felicidade. Se homem e mundo podem construir um contato íntimo, então, há compatibilidade entre os elementos componentes do mundo e da realidade humana (CAMUS, 1965d, p. 75).

Em Tipasa, Camus, numa linguagem poética, apresenta o sol como o ponto de demarcação da experiência humana. Sua linguagem é a dos sentidos e da carne. Isso exprime uma religiosidade suave que consagra o culto dos prazeres sensíveis e dos corpos. Na verdade, a sensibilidade é o elo de ligação do homem com a realidade que o cerca. A ligação é física, ou não é ligação. O fascínio da sensibilidade indica também seu caráter místico, como Mathias nos mostra:

Núpcias é o testemunho da felicidade descoberta e conquistada através da saciedade física, na comunhão e na euforia... O Mediterrâneo é, ao mesmo tempo, uma lição de desprendimento e uma paixão de que *Núpcias* representa o mais alto expoente. Essa espécie de relação cósmica ou de volúpia panteísta, enche aliás, outras páginas de livros de Camus da mesma inconfundível radiação (MATHIAS, 1975, p. 28).

Tudo evidencia a carne, por isso encontramos descrições detalhadas, tanto das características físicas de Tipasa, quanto das percepções do sujeito (CAMUS, 1965d, p. 55-57). É o triunfo da carne que se expressa no ardor do sol, nos prazeres dos banhos de mar, ou mesmo, na doçura dos beijos (CAMUS, 1965d, p. 59-60).

Camus nos propõe uma dimensão em que não existe Deus, não existe imortalidade da alma, nem esperança, segundo os moldes que já expusemos. O amor só pode acontecer nas dimensões da sensibilidade, acima da terra e abaixo do sol. A felicidade não se encontra nos moldes da complexidade, ao contrário, estabelece-se nos prazeres simples, espon-

tâneos e inocentes. Tudo está no nível do homem e do mundo, no nível da bondade dos corpos e do esplendor da natureza (HERMET, 1976, p.26). Temos a impressão de estar na presença de um verdadeiro deleite sensível e sensual sob o céu da África, numa riqueza de uma natureza pródiga.

Mar, campo, silêncio, perfumes desta terra, eu me enchia de uma vida adorável e eu mordia o fruto já dourado do mundo... não, não era eu quem contava, nem o mundo, mas somente o acordo e o silêncio que faziam nascer em mim o amor...nascido do Sol e do mar (CAMUS, 1965d, p. 60).

A felicidade possível é a felicidade sensível numa identificação corporal com a natureza. Realizamos sua busca nos moldes da sensibilidade e, não, no âmago da abstração da inteligência. A função da inteligência, segundo Espíndola, é clarificar os dados da sensibilidade (ESPÍNDOLA, 1998, p. 26). Ela perde sua razão de ser, caso não nos proporcione maior consciência das nossas impressões sensoriais e nos coloque em construções abstratas, as quais inviabilizam a felicidade.

Se quisermos entender a busca da felicidade sensível, a negação de idéias religiosas, mais precisamente de cunho cristão, como transcendência, imortalidade da alma, pecado, redenção etc., temos que nos colocar no mesmo patamar em que se encontra Camus. Seu ponto de referência são regiões mediterrâneas como Barreto mostrou muito bem.

A busca da felicidade foi marcada por suas origens mediterrâneas. Camus foi antes de tudo, e esta característica perdeu em toda sua obra, um homem do sol, reagindo contra as nebulosas construções intelectuais que tentavam explicar o mundo... Começou a escrever para atestar uma atitude diante da vida, característica dos países mediterrâneos (BARRETO, s/d., p. 27-28).

Tipasa é uma lição de amor. Roger Quilliot acrescenta algumas características da região mediterrânea, tal como aparece em *Noces*. Ele nos explica que seu povo é "sem horizonte, inteiramente dedicado à carne, terrivelmente dotado, também, para a felicidade e para a volúpia. Dizemos, freqüentemente, que o africano não conhece o tempo." (QUILLIOT, 1956, p.50-51). Logo, a harmonia dos corpos é a medida da juventude inserida no esplendor da natureza.

Confirmamos o sensualismo mediterrâneo de Camus em Tipasa, na qual encontramos um frenesi de viver. O importante, neste momento, é o prazer sensível que nos possibilita a felicidade. Enfim, "não há vergonha de ser feliz" (CAMUS, 1965d, p. 58-59), porque o ideal de felicidade se encontra no "feliz cansaço de um dia se casar com o mundo" (CAMUS, 1965d, p. 58). O cansaço é positivo, uma vez que evidencia a relação amorosa do homem com a natureza, que é condição de possibilidade da única forma de felicidade, que é a felicidade conquistada no âmbito da sensibilidade.

Enfim, a temática da felicidade apresenta uma problemática que lhe é inerente: o entrave da união e separação. Esse problema é fundamental. Ao perguntarmos-nos se a felicidade é possível, estamos questionando se é possível a união com a natureza. Se a obra se camusiana centra sobre a busca da felicidade, deve considerar, inevitavelmente, o problema da união-separação.

Referências Bibliográficas

- ALBÉRÈS, René-Marill. *Les hommes traqués*. Paris: La Nouvelle, 1953.
- BARRETO, Vicente. *Camus*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, s/d.
- BRISVILLE, Jean-Caude. *Albert Camus*. Trad. de Rui Guedes da Silva. Lisboa: Editorial Presença, 1962.
- CAMERINO, Luciano. *Albert Camus: pensador trágico. Ética e filosofia política*. Vol. 4, nº 1, jan/jun. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 1999.

- _____. *O conceito de absurdo no pensamento de Albert Camus* (Dissertação de Mestrado). Juiz de Fora: UFJF, 1987.
- CAMUS, Albert. *Actuelles I*. Paris: Gallimard, 1965a.
- _____. *L'envers et l'endroit*. Paris: Gallimard, 1965b.
- _____. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 1965c.
- _____. *Noces*. Paris: Gallimard, 1965d.
- _____. *L'été*. Paris: Gallimard, 1965e.
- _____. *Textes complémentaires*. Paris: Gallimard, 1965f.
- _____. *La peste*. Paris: Gallimard, 1962.
- CHABOT, Jacques. *Albert Camus*. Avignon: Édisud, 2002.
- COHN, Lionel. *La nature et l'homme dans l'oeuvre d'Albert Camus et dans la pensée de Teilhard de Chardin*. Lousanne: L'Age d'Homme, 1975.
- _____. *La signification d'autrui chez Camus et Kafka. La revue des lettres modernes. Série Albert Camus*. Paris: Minard, 1979.
- ESPÍNDOLA, Maria. *Albert Camus: para uma ética da solidariedade*. Londrina: Uel, 1998.
- GUIMARÃES, Carlos. *As dimensões do homem: mundo, absurdo e revolta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.
- HERMET, Joseph. *Albert Camus et le christianisme*. Paris: Beauchesne, 1976.
- MATHIAS, Marcelo. *A felicidade em Albert Camus*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- NGUYEN-VAN-HUY, Pierre. *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus*. Neuchâtel: Baconière, 1968.
- ONIMUS, Jean. *Camus*. Paris: Desclée, 1965.
- QUILLIOT, Roger. *La mer e les prisons: essai sur Albert Camus*. Paris: Gallimard, 1956.
- _____. *Albert Camus et le théâtre*. In: CAMUS, Albert. *Théâtre, récits, nouvelles*. Paris: Gallimard, 1962.
- _____. *Présentation de L'homme révolté*. In: CAMUS, Albert. *Essais*. Paris: Gallimard, 1965.
- _____. *Présentation de L'exil et le royaume*. In: CAMUS, Albert. *Théâtre, récits, nouvelles*. Paris: Gallimard, 1962.
- SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo* (Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- SIMON, Pierre-Henri. *O homem em processo: Malraux, Sartre, Camus e Saint-Exupéry*. Trad. de Mário Sepúlveda. Lisboa: Portugalia, s/d.

Realidade objetiva na terceira meditação de Descartes

Réalité objective dans le troisième méditation chez Descartes

Mauro Cardoso SIMÕES¹
Dilnei G. LORENZI²

Resumo

O objetivo deste texto é problematizar a extensão do universo dentro do qual se possa aceitar a tese cartesiana da Realidade Objetiva das idéias. Procuraremos estabelecer até que ponto ela serve como ponto de partida para determinar os graus da realidade das idéias em geral.

Palavras-chave: ciência, objetividade, idéias, realidade objetiva.

Résumé

L'objectif de ce texte est analyser la prolongation de l'univers dont s'il peut accepter la thèse cartésienne de la réalité objective des idées. Nous rechercherons pour établir jusqu'au point qu'il sert de départ en général pour déterminer les degrés de la réalité des idées.

Mots-clé: science, objectivité, idées, réalité objective.

Descartes inicia a Terceira Meditação, fiel ao seu projeto de edificar uma ciência que seja certa e verdadeira, centrando-se a partir de então, no conteúdo das idéias³. Se tomadas como pensamentos ou modos de pensar, as idéias em nada

diferem, o que não acontece o mesmo, se forem observadas do ponto perspectivo de seu conteúdo. Todas as idéias remetem ao eu que as pensa⁴, porém apresenta à consciência conteúdos diferentes.

⁽¹⁾ Mestre em Filosofia pela PUC-Campinas e Doutorando em Filosofia – UNICAMP. Professor do Curso da Filosofia da Faculdade Pe. João Bagozzi, da Faculdade de Filosofia São Boaventura e Unibrasil.

⁽²⁾ Mestre em Filosofia pela PUC-SP e doutorando em Filosofia – PUC-SP. Coordenador do Curso de Filosofia da Faculdade Pe. João Bagozzi, professor da Faculdade de Filosofia São Boaventura

⁽³⁾ Ver R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, Tertia, In : *Oeuvres de Descartes*, organização de Charles Adam e Paul Tannery (AT), 11 volumes, Paris: Vrin, 1973. Designarei nas notas a abreviação A.T., seguida do volume em algarismos romanos e das páginas e linhas em algarismos arábicos.

⁽⁴⁾ Cf. 3ª Meditação, A.T., VII, 34.18-35.2: "Eu sou uma coisa que pensa, ou seja, que duvida, afirma, nega, conhece pouco, ignora muito, que ama e odeia., que quer, que não quer, também imagina e sente. Pois tal como adverti anteriormente, ainda que as coisas que sinto e que imagino não existam quicá em absoluto fora de mim (ou em si mesmas), estou seguro de que estes modos de pensar que chamo sentimentos e imaginações, são somente modos de pensar, residem e se encontram certamente em mim". Não havendo indicações em contrário, as traduções constantes do texto são de minha autoria.

Posto que o objetivo é descobrir se as idéias possuem algum valor objetivo, ou seja, se aos objetos das idéias corresponde alguma realidade independente de nosso pensamento, o ponto de partida de nossa investigação não deverá ser outro que uma reflexão em torno dos conteúdos que oferecem a nossa consciência.

Descartes chama a este conteúdo, de Realidade Objetiva, definindo-a do seguinte modo:

Por Realidade Objetiva de uma idéia entendendo a entidade ou o ser da coisa representada na idéia, e no mesmo sentido pode chamar-se de uma perfeição objetiva, um artifício objetivo, etc. Pois tudo o que percebemos que está nos objetos das idéias está também objetivamente nas idéias mesmas⁵.

Apesar da noção de conceito objetivo não ser novo nem original em Descartes, pois o mesmo fora utilizado, por exemplo, por Occam e Suárez, o papel que terá no contexto que agora se apresenta, não é o mesmo.

Descartes crê que pode edificar um novo ponto de apoio requerido para ultrapassar os limites da imanência impostos pelas razões do duvidar da Primeira Meditação. Esta nova função se faz mais palpável se presta atenção ao fato de que a tese da realidade objetiva das idéias se introduz uma continuação da crítica do juízo⁶. Posto que não há de emitir-se nem admitir-se nenhum juízo em torno da realidade previamente a sua justificação, e que esta justificação só poderá intentar-se legitimamente do único âmbito da realidade, o eu pensante, que resistira à dúvida, então qualquer conclusão a respeito da realidade deverá basear-se nos resultados que se obtenham da investigação acerca dos objetos que se oferecem à consciência tomados estritamente em sua qualidade de objetos da consciência.

O fundamento do conhecimento da verdade e da realidade será, a partir de agora, a certeza e a realidade ideal e objetiva. Se durante mais de dois mil anos se considerou que era a realidade da coisa, geralmente entendida como causa, a que explicava a existência de sua idéia em nós, de agora em diante será precisamente esta crença que se questionará e a que haverá de se justificar de alguma forma. Nasce assim, uma nova disciplina filosófica: a teoria do conhecimento entendida como crítica.

Acreditamos, porém, que não é suficiente traçar a estratégia requerida para determinar o valor objetivo das idéias, nem é suficiente denominar de uma ou outra maneira o conteúdo das idéias, ou inclusive assinalar-lhe um gênero de realidade. É preciso, se pretende ir mais além das certezas e da subjetividade, indagar se as diferenças que se constata nos diversos conteúdos das idéias são efetivamente indícios adequados e suficientes para decidir acerca da realidade ou verdade de seus respectivos correlatos.

Descartes não parece duvidar de que estes indícios se encontram presentes em nossas representações, que se pode descobrir-lhes, e que são suficientes para decidir acerca do valor objetivo das idéias:

Pois, não há dúvida de que as que mostram substâncias são algo mais e contêm, por assim dizer, mais realidade objetiva, isto é, participam por representação de mais graus de ser ou de perfeição do que as que só representam modos ou acidentes. Por sua vez, aquela pela qual entendo um certo Deus supremo, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente, criador de todas as coisas que estão fora dêle, seguramente tem em si mais realidade objetiva do que as idéias pelas quais se mostram as substâncias finitas⁷.

Em síntese, um exame de nossas representações permite descobrir que exibem diferentes realida-

⁽⁵⁾ Cf. Meditações, Prefácio, AT., 8.16-25.

⁽⁶⁾ Cf. 3ª Meditação, A.T., VII, 38-1-40.4.

⁽⁷⁾ Cf. 3ª Meditação, A.T., VII, 40.12-20; (utilizamos aqui a precisa tradução do prof. Fausto Castilho, que se pode encontrar no Parágrafo /16).

des e, mais decisivo ainda, que estas diferenças nas realidades objetivas das idéias, guardam invólucros, graus de ser ou realidade.

Para precisar melhor o problema recorreremos aos motivos pelos quais necessita Descartes estabelecer os graus de realidade das idéias. Como acontece com qualquer outra realidade, a objetiva também requer uma causa⁸, e posto que o efeito - neste caso a idéia - não pode conter nem formal nem eminentemente mais do que está contido em sua causa, então se encontrará entre nossas idéias uma ou várias cujas perfeições fossem maiores que as que possuem outras, poderia descartar-se, pelo menos, uma série causal indefinida entre as idéias mesmas. Ademais, fica aberta a possibilidade de encontrar outra ou outras cujo grau de realidade seja tal que sua causa só pode encontrar-se fora da imanência⁹.

Certamente que não há inconveniente em admitir que diferentes idéias se apresentem a nós com diferentes conteúdos - do contrário não seriam diferentes, mas a mesma idéia -. A Realidade Objetiva de uma idéia consiste, então, no conteúdo da representação e, por isso mesmo, é aquilo que permite que uma idéia seja distinta da outra¹⁰. Pode-se também admitir que estas diferenças involucram diferentes realidades objetivas, posto que com ele só assinalamos um nome a constatação inicial. Porém, já não resulta tão óbvio que umas idéias tenham *mais* ou *menos* realidade objetiva que outras pelo mero fato de que tenham *diferente* realidade objetiva.

A diferença em questão não implica e não autoriza, ao menos até que não se definam as condições que lho permitam, indicar ao objeto de uma idéia um grau de realidade, e muito menos um grau ou quantidade específica de realidade. Evidentemente que até que estas condições não se estabeleçam,

tampouco poderá fazer-se uso do princípio de causalidade na forma como pretende Descartes.

Cabe destacar aqui, o que Descartes compreende e que privilegia na Terceira Meditação, o ato de representar. Descartes acredita que este, entre outros atos do pensamento, é fundamental para compreendermos a Realidade Objetiva, dado que o ato do pensamento de representar reenvia a algo possível fora do intelecto, sendo distinto dele. A Realidade Objetiva da idéia está então ligada ao ato de representar que tem a função de voltar-se para algo fora dela mesma.

Toda representação é representação de algo de tal forma que toda representação tem uma relação essencial com um objeto particular possível, com algo possível determinado como distinto da substância pensante. E no caso da idéia de Deus, por ser um caso limite, a Realidade Objetiva tem o máximo de atributos distintos já que determina algo com atributos infinitos, sendo por isso mesmo, distinta da substância pensante, e ao se distinguir totalmente da substância pensante, a Realidade Objetiva da idéia de Deus é algo que existe *necessariamente* fora da substância pensante. Assim, a Realidade Objetiva de qualquer idéia é condicionada a princípio pela substância pensante, com exceção da idéia limite de Deus, que é um objeto externo *necessário*.

Descartes chama então de Realidade Objetiva aquilo que é o aspecto essencial do ato de representar, ou seja, a determinação de algo como distinto e, por isso, fora da mente. No entanto essa realidade não é "em si", mas é sim, uma realidade enquanto visada. Assim, a Realidade Objetiva de uma idéia consiste na determinação de um objeto externo possível (no caso da idéia de Deus, não é um objeto externo possível, mas necessário) através da sua distinção com relação à substância pensante.

⁽⁸⁾ Ibid., A.T., VII, 40.21-26.

⁽⁹⁾ Ibid., A.T., VII, 41.20-29.

⁽¹⁰⁾ Cf. 3ª Meditação, A.T., VII, 40.10-19, onde se lê: "...caso essas idéias sejam tomadas somente na medida em que são certas formas de pensar, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou desigualdade...mas, considerando-as como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si. Pois, com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si, por assim dizer, mais realidade objetiva". Isto equivale a afirmar que o seu conteúdo é determinado mais forte e de modo mais distinto com relação à substância pensante por causa da determinação mais clara e mais distinta dos atributos daquilo que é determinado.

Krisis e Kairós em Evanhélos Moutsopoulos

Krisis et Kairós chez Evanhélos Moutsopoulos

Constança Marcondes CESAR
Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

Resumé

L'analyse de la crise de la société contemporaine est liée, dans l'oeuvre d'Evanhélos Moutsopoulos, penseur grec contemporain, à une interprétation de l'histoire. Il s'agit, pour ce philosophe, d'interpréter l'histoire comme une succession de crises et d'opportunités de surmonter ces crises, en vue d'un changement qualitatif du sens de l'existence humaine. Toute crise implique une rupture, une discontinuité dans la continuité temporelle d'une société. Et elle signale la possibilité, pour cette société, soit de s'effondrer dans la ruine, soit de surmonter la menace de rupture, en reconnaissant le moment favorable, l'opportunité de changement vers un plus-être, vers une nouvelle réalisation, dans un niveau qualitatif supérieur à celui où elle se trouvait auparavant. En établissant des analogies entre l'évolution de l'histoire et la musique sérielle, la fugue musicale, Moutsopoulos, lui-même musicien et philosophe, parle d'un rapport étroit entre crise et kairós, dans notre époque.

Mots-clé: Evanhelós Moutsopoulos, Kairós, Krisis.

Abstract

The analysis of the crisis of the contemporary society is bound, in the work of Evanhélos Moutsopoulos, Greek thinker contemporary, with an interpretation of the history. It is a question, for this philosopher, of interpreting the history like a succession of crises and advisabilities of overcoming these crises, for a qualitative change of the direction of the human existence. Any crisis implies a rupture, a discontinuity in the temporal continuity of a society. And it announces the possibility, for this society, either to break down in the ruin, or to overcome the threat of rupture, by recognizing the favorable moment, the change appropriateness towards more-being, towards a new realization, in a qualitative level higher than that where it was before. By establishing analogies between l'évolution of the history and the serial music, the musical running away, Moutsopoulos, itself musician and philosopher, speaks about a close relationship between crisis and kairós, in our time.

Keywords: Evanhelós Moutsopoulos, Kairós, Krisis.

A análise da crise da sociedade atual está vinculada, na obra de Evanhélos Moutsopoulos, um dos mais significativos autores gregos contemporâneos¹, a uma interpretação da história. Dois textos essenciais balizam essa reflexão: o primeiro, *As crises históricas*², de 1977; o segundo, *A racional-*

os¹, a uma interpretação da história. Dois textos essenciais balizam essa reflexão: o primeiro, *As crises históricas*², de 1977; o segundo, *A racional-*

⁽¹⁾ Cf. C. MARCONDES CESAR, Evanhélos Moutsopoulos e o pensamento grego contemporâneo, RBF, n° 214, 2004, pp. 195-250; id, A Grécia como inspiração, RBF, n° 216, 2004, pp. 557-564.

⁽²⁾ Les crises historiques, Atenas, Universidade de Atenas, Discursos Oficiais, 22, 1977-1978, pp. 57-72.

dade da história. Crises e oportunidades históricas³, de 2004. São permeados por vários outros escritos, que desenvolvem a temática em torno das possibilidades de uma interpretação e categorização da história inspirada na aplicação de modelos musicais às ciências humanas.

A crise, numa dada sociedade, consiste na **repetição**, não de eventos, mas de situações que implicam uma ruptura da continuidade temporal, uma mudança da sorte, seja num sentido **negativo**, de sua destruição ou desaparecimento, seja num sentido **positivo**, de sua alteração qualitativa em direção a um ser-mais.

No sentido **positivo**, a crise é identificada com a "oportunidade", "o instante propício", o "tempo favorável" (Kairós)⁴, o momento culminante que possibilita a passagem para um nível qualitativamente mais alto, um ser-mais, no plano espiritual de uma sociedade que foi capaz de abeberar-se da riqueza de seu passado e de sua tradição, respondendo aos desafios presentes e projetando seu futuro⁵.

Como na música, na fuga musical, há, na vida da sociedade, **temas** - seus valores; **variações** sobre temas - a adequação, a cada época, desses valores às novas situações; **alternâncias**, **repetições**, de temas - mergulhos no passado para aí buscar as fontes originais, os valores fundadores, reformulando-os perante as novas exigências; **desaparecimento** e **resurgimento** de temas - fracasso ou sucesso de uma dada sociedade, na retomada criadora de sua tradição⁶.

Crise e oportunidade convergem quando a consciência humana é capaz de inserir sua intencionalidade no acontecer, intervindo e provocando a **metabolé**, ou reconhecendo, no vir-a-ser, o

instante propício para a decisão que produz a mudança qualitativa necessária à continuidade da vida.

É nesse sentido positivo, de quase identidade entre **Krisis** e **Kairós**, onde a crise e a oportunidade de sua superação coincidem, que é preciso entender a contribuição original de Moutsopoulos para a compreensão da sociedade contemporânea, à luz da sua teoria da história.

Diz o filósofo: "Se nossa época é uma época 'de crise' como 'de crises', é porque se situa num ponto crucial da elaboração da história humana. Ora, **crise** significa discriminação, distinção, separação seletiva (...) Nesse contexto, **crise** significa igualmente **Kairós** (...). Nossa época é, efetivamente, uma época **Kairica**, que se presta à intervenção da intencionalidade da consciência humana, mediante a **práxis**"⁷.

Exemplo da **crise** atual é o que nosso filósofo chama de **terricídio**, na **civilização da guerra**; exemplo de **Kairós**, é a meditação sobre a possibilidade de passarmos da guerra à paz, de os valores: bem, beleza e verdade se manifestarem em sociedades democráticas, na era da conquista do espaço.

Vejamos a questão do **terricídio**. Numa perspectiva que tem pontos de analogia, a nosso ver, com o pensamento de Hans Jonas, Moutsopoulos aponta a irresponsabilidade e a irreflexão dos que exploram desordenadamente a terra, pressagiando sua total destruição. A ameaça à fauna e à flora já foram assinaladas, diz Moutsopoulos, nas obras de Bosch (**A nau dos insensatos**), de Munch (**O Grito**), de Picasso (**Guernica**), de Nicolacopoulos, anunciando a catástrofe, a extinção iminente de vegetais e animais. Já na Bíblia, o episódio de Babel; em Sófocles, a descrição da **hybris** de Ajax, também indicavam, nos planos da tradição religiosa e da arte,

⁽³⁾ Rationalité de l'histoire, crises et opportunités historiques, in *Avenir de la raison, devenir des rationalités*, Paris, Vrin, 2004, pp. 512-514.

⁽⁴⁾ C. MARCONDES CESAR, *Le Kairós artistique*, Atenas, Diotima n° 16, Sociedade Helênica de Estudos Filosóficos, 1988, pp. 96-99.

⁽⁵⁾ E. MOUTSOPOULOS, *L'histoire comme tradition, acception et dépassement*, in id., *Kairós. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, pp. 291-293.

⁽⁶⁾ id., *De quelques applications de modèles musicaux dans les sciences humaines*, in id., *L'univers des valeurs, univers de l'homme*, Atenas, Academia de Atenas, 2005, pp. 229-240; id., *Kairós et alternance: d'Empédocle à Platon*, in id., *Philosophie de la Culture Grecque*, Atenas, Academia de Atenas, 1988, pp. 49-56; id., *Possibilité et limites d'une histoire sérielle*, in id., *Kairós. La mise et l'enjeu*, pp. 284-286.

⁽⁷⁾ id., *Espace Kairique, espace pragmatique de demain*, in id., *Kairós. La mise et l'enjeu*, p. 101.

os riscos de destruição de um mundo no qual o homem atue sem a prudência necessária⁸.

Evocando Platão e Epicuro, que já falavam da *pettéia*, arte dos jogadores de xadrez, técnica que permite prever e calcular os efeitos das decisões tornadas pelos jogadores, visando atingir bons resultados, nosso filósofo afirma, analogamente, a exigência contemporânea de encontrarmos o *Kairós* entendido como “arte de viver”, que impeça a destruição de nosso mundo.

Contraditoriamente, no momento em que trata de aventurar-se no espaço cósmico, o homem pratica o terricídio. O progresso tecnológico, característico de nossa era, expressa uma realização nunca antes alcançada, mas não foi acompanhado de um equivalente progresso moral. O desnível entre um e outro gera uma crise de enormes proporções. A tecnologia é um bem, torna o homem senhor de seu universo, reconhece nosso pensador; mas é preciso, diz ele, para mostrar-se benéfica, que seja acompanhada pela afirmação de valores espirituais, os quais têm como eixo a noção de *respeito* pelos diferentes seres do mundo, pelo homem, pelas culturas.

A destruição que nos ameaça não é irreversível; parece mesmo que começa a ocorrer uma reação contra a “espiral infernal” em que nos achamos lançados⁹.

Considerando a nossa civilização como a da guerra, e esta como a pior manifestação de qualquer crise, Moutsopoulos atribui a desarmonia vigente à inadequação entre a intenção do homem e a realidade, entre o que se propõe a ser e o que efetivamente faz. Mas afirma também a capacidade humana de progresso cultural, espiritual, deixando entrever a possibilidade de superarmos a violência, e caminharmos em direção a uma vida pacífica, onde a justiça e a

liberdade sejam garantidas por um governo mundial livremente eleito¹⁰. Mostra que o ser humano está votado à expansão no *espaço*, enquanto domina e integra o meio circundante; no *tempo*, mediante o estabelecimento de referências *kairicas*; no plano dos *valores*, objetivando-os, através da incessante reestruturação de sua vida¹¹.

Um dos aspectos dessa expansão no espaço é a exploração do cosmos, que tem como correlato a investigação do mundo do espírito. Inventando novas técnicas, descobrindo novos mundos, o homem pode desvendar novos modos de ser, formular novas culturas, estruturar novas sociedades. Diz o filósofo: “Separado da Terra, sua mãe nutriz (...) [o homem] adotará uma outra [mãe nutriz] que se tornará seu novo lar (...), [que] deverá *assegurar* a continuidade da espécie (...), *ser adaptável* às necessidades das sociedades que aí se desenvolverão, *permitir* a eclosão de uma cultura (...), *desencadear* (...) novas colônias humanas no espaço cósmico”¹².

No que diz respeito aos *valores*, Moutsopoulos afirma o verdadeiro, o bem e o belo como critérios universais¹³, aos quais as novas civilizações e novas culturas vão se referir, adaptando-os às novas situações.

Uma das características de nossa época é, para o filósofo, a substituição da importância da noção de tempo pela noção de espaço. Para Moutsopoulos, Bergson prefigurou essa mudança, opondo à noção comum de tempo o conceito de *duração*; analogamente, no pensamento científico contemporâneo, “o tempo é considerado uma noção puramente auxiliar e (...) um simples instrumento de trabalho”¹⁴.

Moutsopoulos, afirmando a noção de *kairicidade*, aplicada ao tempo e ao espaço, reforça essa

⁽⁸⁾ id., *Avant le terricide définitif, quel espoir?* in id., *L'univers des valeurs (...)*, pp. 402-408.

⁽⁹⁾ id., *ibid.*

⁽¹⁰⁾ id., *La civilisation: de la guerre à la paix*, in id., *op. cit.*, pp. 409-412.

⁽¹¹⁾ id., *Phénoménologie de l'expansion humaine*, in *op. cit.*, pp. 417-421.

⁽¹²⁾ id., *Expansion de l'homme, implosion de l'esprit*, in *op. cit.*, p. 423.

⁽¹³⁾ id., *Les valeurs dans l'espace cosmique*, in *op. cit.*, p. 425 e segs.

⁽¹⁴⁾ id., *L'espace cosmique: hier, aujourd'hui, demain*, in *op. cit.*, p. 431.

tendência, ao substituir as categorias temporais tradicionais - passado, presente e futuro - pelas do não-ainda e do nunca-mais, às quais acrescenta as espaço-kairicas: não-ainda-aqui e nunca-mais - em parte alguma, que põem em relevo o espaço - tempo qualitativamente considerado.

Ao lado desses aspectos epistemológicos e axiológicos da questão, um novo fator se inscreve de modo a acentuar a importância do espaço: é a possibilidade, já entrevista hoje, da “disseminação de ao menos uma parte da humanidade no espaço cósmico, ele próprio em dilatação e expansão contínuas (...)”¹⁵.

Diz ele ainda: “substituído pelo Kairós, o tempo é, pela primeira vez, marginalizado em favor do espaço. O espaço, na ocorrência espaço cósmico (...) torna-se, graças ao homem (...) o protagonista da aventura humana”¹⁶.

Isto desencadeia, no plano da filosofia, uma atitude antrópica, que se expressa pela ênfase dada ao significado humano da investigação científica, buscado tanto pelos pensadores quanto pelos cientistas. Trata-se de integrar plenamente a humanidade no universo, produzindo - no futuro - uma colaboração crescente entre cientistas e comunidades planetárias, entre cidadãos do mundo e cidadãos vivendo em comunidades extra-terrestres.

A expansão da conquista do espaço funcionará como catalizador de uma evolução moral e política, provocando total renovação no modo de com-

preender a existência. Nosso autor afirma: “Esta problemática se organiza (...) em torno da idéia traduzida pela expressão ‘apelo do espaço’ ”¹⁷.

É nessa direção, refletindo a partir das possibilidades abertas para o futuro do homem¹⁸, que Moutsopoulos assinala a possibilidade de superação do terricídio, da guerra, através da paz e da expansão humana, fundada esta tanto nas novas perspectivas introduzidas pela ciência quanto nos valores tradicionais do bem, beleza e verdade. Daí dizer: “Trata-se de um processo de anteriorização e de kairificação do futuro (...)”, associado à atividade da consciência que, graças a um “presente provisional”, se insere “num futuro que ela **assimila** previamente e que **integra** definitivamente”¹⁹.

A interessantíssima análise de Moutsopoulos apóia-se solidamente na epistemologia atual e nas recentes contribuições de astrofísica, não sendo casuais tanto sua erudição nesses campos quanto a presidência que exerce da International Association Cosmos and Philosophy, fundada na Grécia e que reúne colaboradores da Academia de Atenas, da Academia de Toulouse, da Academia de Ciências da Rússia, da Academia de Ciências da Bulgária e integra, entre seus participantes, filósofos e cientistas.

Em síntese, podemos dizer que crise e Kairós, ameaça a oportunidade estão presentes na sociedade contemporânea, propondo ao homem atual o desafio de alcançar uma alteração qualitativa da existência, reorientando-a, em busca de um ser-mais.

⁽¹⁵⁾ id., *ibid.*, p. 433.

⁽¹⁶⁾ id., *ibid.*, p. 435.

⁽¹⁷⁾ id., *ibid.*, p. 437.

⁽¹⁸⁾ id., *L' avenir anticipé*, in *L' avenir*, Actes du XXI è Congrès de l' ASPLF, Atenas, 1986, pp. 9-12.

⁽¹⁹⁾ id., *ibid.*, pp. 10-11. Ver também notas 13 e 14.

Imagem, corpo e dança no pensamento de Gaston Bachelard

Image, corps et danse dans la pensée de Gaston Bachelard

André Meyer Alves de LIMA¹
Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil
meyeralves@msn.com

Resumo

Este artigo propõe uma reflexão sobre a imagem correlacionada à valorização do corpo no pensamento de Gaston Bachelard. Buscamos investigar relações entre imaginário e mobilidade. Para subsidiar nossos objetivos, desenvolvemos uma investigação como questões relacionadas à dança, e em particular sobre o butô, podem ser analisadas a partir de categorias presentes na Fenomenologia da Imaginação Criadora, conjuntamente com noções presentes nas teorias de Helenita Sá Earp. Desenvolvemos um mosaico entre estas abordagens, que se interpenetram organicamente, com a finalidade de fundamentar a presença de uma possível estética da dança na obra bachelardiana.

Palavras-chave: Bachelard, corpo, imagem.

Résumé

Cet article se propose de réfléchir sur l'image rattachée à la valorisation du corps dans la pensée de Gaston Bachelard. Notre intention est de rechercher des rapports entre l'imaginaire et la mobilité. A titre de concours à nos objectifs, nous avons développé une recherche relevant des thèmes liés à la danse et, en particulier, à propos du butô, qui peuvent être analysés à partir des catégories présentes dans la Phénoménologie de l'Imagination Créative, conjointement avec les concepts présents dans les théories de Helenita Sá Earp. Nous avons développé tout un mosaïque entre ces approches, celles-ci s'interpénétrant organiquement, dans le but d'établir la présence d'une possible esthétique de la danse dans l'œuvre bachelardienne.

Mots-clé: Bachelard, corps, image.

⁽¹⁾ André Meyer é professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) / Brasil – Departamento de Arte Corporal, onde ministra cursos nas áreas de composição coreográfica, técnica e crítica de dança no Curso de Bacharelado em Dança. Graduado em Educação Física EEFD/UFRJ, onde iniciou seus estudos em dança com Ana Célia de Sá Earp. Mestre em Ciência da Arte pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Coordenador do Laboratório de Imagem – Criação em Dança (LICRID), vem desenvolvendo pesquisas na área da vídeo dança. Como intérprete da Cia de Dança Helenita Sá Earp apresentou-se no II Festival Latino-Americano de Dança Contemporânea/México – 1992; XXV Congresso Mundial de Dança/Teatro /Munique/Alemanha – 1993; XII Festival de Dança Contemporânea/Salvador/Bahia – 1993 e na XIII Mostra de Novos Coreógrafos/RJ-1996, além de inúmeras temporadas em teatros no Rio de Janeiro e outros estados no Brasil. Como coreógrafo, foi premiado no X Festival de Dança Rio de Janeiro / Tápias / RJ-1997. É autor de diversos artigos na área de artes cênicas. Em 2004 lançou o livro *A Poética da Deformação na Dança Contemporânea*.

Considerações Iniciais

"Nossos passos nos são tão fáceis e familiares que nunca têm a honra de serem considerados em si mesmos, e enquanto atos estranhos".

Paul Valéry

No pensamento bachelardiano, a penetração no cogito criador permite instaurar uma *poesis* sob o signo de devaneios substancializados no espaço da imagem fantasmática indutora da meditação imaginante. A imersão no universo de um *logos* criador engendra imagens / pensamentos, que nos situam na origem germinal fantasmática das coisas, antes mesmo de sua percepção. Neste sentido, as imagens imaginadas são sublimações dos arquétipos mais do que uma reprodução da realidade sensorial. (Bachelard, 1991).

Neste sentido, o gesto em sentido *lato*, já estaria sob o efeito de potenciais oníricos íntimos, mas do que a presença objetiva de fatos ou acontecimentos. Por outro lado, em sincronicidade, instaura-se um jogo onde a consciência imaginante brinca pré formando a própria percepção dos objetos e dos acontecimentos.

Dentro dessa perspectiva, as possibilidades de rupturas brotam a partir da imersão devaneante em imagens imaginadas que portam valores de inovação do movido e do movente, enfatizando o contato e o movimento em todo labor do corpo em seus diferentes esforços, "a realidade aparente e ocular do movimento não conta, é uma ilusão a ser reformada. O visível é uma dinâmica mais do que uma aparência estabilizada." (MURAD, 1999, p. 14).

Assim, desta forma, as **imagens**² na perspectiva bachelardiana são energias que têm um poder germinador das formas em movimentos, que por sua vez, são ativadas em contato com as substâncias e qualidades do mundo fenomenal e dos objetos que

nos cercam. A imaginação criadora na sua maleabilidade e alterabilidade dos valores espaço-temporais, tende a propiciar a oportunidade de romper a contigüidade de hábitos corporais que formataram e formatam a construção de nossa corporeidade. As imagens neste sentido são variacionais e nos convidam ao movimento.

Imagens que são apreendidas numa **repercussão** profunda do *ser*, onde os fatos memoriais de nossa existência ou de nossa psicologia pessoal momentaneamente desaparecem e somos invadidos pela presença de forças arquetípicas imemoriais. Saímos da temporalidade comum, horizontal e passamos a ascender numa temporalidade vertical.

"A imagem poética (...) não é um eco de um passado. É antes o inverso: com a explosão de uma imagem (...) em sua novidade, em sua atividade, a imagem poética tem um ser próprio, um dinamismo próprio. Procede de uma ontologia direta. É com essa ontologia que desejamos trabalhar." (BACHELARD, 1996a, p. 2)

Mas do que se filiar a imaginação formal, que valoriza a visualidade, temos que considerar por Bachelard, esta imaginação da matéria, naquilo que ela provoca, ativa e é ativadora.

"É preciso abandonar este universo de formas pelo mundo infinito das materiais (...) discernir todos os sufixos da beleza, tentar encontrar por trás das imagens que se mostram, as imagens que se ocultam, ir à própria raiz da força imaginante." (BACHELARD, 1998, p. 2)

Bachelard propõe recolocar a corporalidade no caminho de um materialismo ativo, no centro das experiências cósmicas e tônicas. Enfatizando o devaneio como um modo especial de estado da consciência, Bachelard promove na sua vertente poética, um enraizamento monista do imaginário numa dinamologia

⁽²⁾ A palavra imagem refere-se a imagem imaginada, uma imagem virtual em nossa interioridade. Distingue-se, portanto, do sentido visível, figural ou visual usualmente associado à palavra imagem (...) sentido este adotado nesta comunicação.

energética que vincula o ser humano com a natureza. O corpo, então, poderia ser compreendido, no sentido aqui encaminhado como que se desdobrando de uma tez sutil de núcleos energéticos arquetípicos imemoriais que habitam e tecerem a própria estrutura psicossomática do indivíduo. Estes centros arquetípicos, entendidos como núcleos dinâmicos, formam um arcabouço de pulsões inconscientes que permeiam todo o ser, como também potencializam a vontade e guiam a inteligência.

As ambiências imaginantes se encontram ligadas, assim, às impressões singulares presentes num **core onírico** inconsciente. Destas impressões singulares colhidas ao longo de todo vivenciar e da experiência do viver, podem se estabelecer multiplicidades de enfoques seletivos. Muitas destas **impressões singulares** colhidas pela sensação e pelos estímulos de movimentos experimentados desde da infância, podem refletir-se mais tarde, já nos movimentos da vida adulta, revelando-se através de qualidades específicas na movimentação da pessoa, em relação aos seus aspectos de velocidade, ritmo, coordenação, etc.

Significa que é pela vida desta ativação, que também são estimulados temperamentos imaginantes que assolam o espírito do criador durante a feitura de uma obra. Em relação a dança, poder-se-ia falar que a predominância de certos centros de pulsão, esboçariam nos corpos dos dançarinos traços gestuais com qualidades de ritmicas e dinâmicas distintas.

Quando um movimento é intensamente vivido, ele tem um poder de transmutação. Este arrebatamento psíquico-orgânico cria uma vida do movimento. Parece então que o **gesto**³ passa a ter uma espécie de vida própria que impulsiona o ser que move de acordo com suas próprias imanências. Então o movimento poeticamente potencializado pode ser considerado, neste contexto, como possuidor de um

dinamismo próprio, formando na dança um **corpo variacional**. Experimenta-se o corpo mais fluídico e permeado de multidimensionalidades na dialética interna / externa que o movimento entretém.

“O ser que dura tem, portanto, no instante presente em que se decide a realização de um desígnio, o benefício de uma verdadeira presença (...) como móbil consciente de sua unidade, vivendo o interior a mobilidade total e una” (BACHELARD, 1990a, p. 226).

Corpo como massa imaginaria

Estabelecendo um paralelo da celebração que Bachelard dá a mão do trabalhador, podemos dizer que, pela ação dançante o corpo inteiro torna-se esta mão maravilhosa.⁴ A mão que convida o trabalhador no labor do corpo a corpo a sonhar o trabalho, na dança - o sonho do corpo - esta mão se distribui por todo o corpo. É como se em cada pedacinho de nosso corpo, se tornasse esta mão maravilhosa, passando a possuir a extraordinária capacidade manipulativa que naturalmente temos nestes órgãos habilidosos. Ao mesmo tempo em que o corpo inteiro torna-se pela dança um “templo de mil mãos”, este também, simultaneamente revela-se como argila-original-originante. E, aqui, o paradoxo da alógica do imaginário mais uma vez reina. Mãos e argila numa mesma e só realidade da fantasia! Considerando **corpo inteiro como mão maravilhosa** que toca no fundo das coisas e se relaciona com os outros corpos, realmente os tocando, restabelecemos uma **carícia essencial**, dos primeiros encontros e toques.

Deste embate do corpo que possui a propriedade de se amassar por si mesmo, surgem formas de movimentos corporais. A mão feliz que Bachelard

⁽³⁾ O sentido da palavra gesto, aqui, é sinônimo de movimento poeticamente potencializado. Portanto não faremos distinções técnicas-operacionais que distingam gesto como movimentos manipulativos das mãos ou pequenos movimentos da face e do olhar.

⁽⁴⁾ No artigo Bachelard e Monet: O Olho e a Mão, o saudoso Prof. José Américo Motta Pessanha diz “(...) Bachelard restringe sua abordagem à mão feliz, à mão criadora que realiza a fenomenotécnica da arte (...) não vai diretamente ao plano social e político (...) não é a mão operária que o marxismo mostra como mão infeliz, marcada pela negatividade da heterominia e da alienação, despojada de seus próprios frutos. Bachelard tem consciência disto.” Ver bibliografia.

celebra e que trabalha, é aqui no contexto deste trabalho, o corpo inteiro. Assim entendido, podemos dizer que o corpo na dança é como uma argila originária de mutações gestuais que se manifestam através de materialidades próprias e que estruturam as possibilidades das ações corporais.

Da mesma forma que o devir e o movimento metamorfoseante fornecem um suporte para o desencadeamento do imaginário pelo movimento, também todas as situações ambivalentes o fazem. François Dagonet nos fala:

"A ambivalência caracteriza o verdadeiro valor: é por isso que as substâncias oníricas primeiras, na sua complexidade, reúnem os contrários e mantém antagonismos surdos. Se o fogo solidifica, destrói. Ele consola e cura, mas também queima e consome. Incêndios, violências; do outro lado, o calor doce e reconfortante" (DAGONET, 1965, p.39).

A partir da vida de um cogito **amassador** (Bachelard, 1991), o dançarino passa a viver numa modelagem dançante, este corpo passa a ser um **barro** primordial imaginário, que aos poucos se converte em uma escultura viva. Mas não é sem luta, sem embate das forças, das resistências e das levezas que vivem os movimentos. Esta dinamogenia do mole e do duro vai morar lá onde um corpo busca o alcance de um gesto poeticamente potencializado.

Entre pólos que a resistência da matéria produz no movimento, podemos potencializar nossas próprias energias dinâmicas no gesto. Esta alternância entre estes estados opostos, da dureza e da moleza,

regem as imagens que guiam nossas ações a imprimir uma vontade contra a resistência que as coisas oferecem aos nossos movimentos. Nesta animação, os movimentos passam a tomar parte da fabulação, trocando e partilhando suas potencialidades dinâmicas com a energia de cada situação deflagrada nos corpos que dançam. Este aspecto pode ser relacionado à ênfase dada por Bachelard no mundo como resistência e provocação, promovendo um **sujeito sempre por vir** ao reino da existência do devir ativo, num existencialismo das forças em constante mutação.

Como o movimento é um fluir em constante mudança, o corpo também sofre esta alteração, tanto no nível da sua constituição física, como nos fluxos e refluxos dos pensamentos e emoções, particularizando-se e dissolvendo-se num ciclo constante de construção e desconstrução de suas possibilidades expressivas. O corpo humano é uma condensação de energia. Neste sentido, o corpo físico sendo energia, está constantemente imerso num vórtice dinâmico de forças. Como a energia que tudo permeia no universo está em constante transformação, esse corpo pode tornar-se, potencialmente vasto e infinito, quando a energia corporal passa a ser despertada e intensificada. "O corpo está em constante movimento, e o movimento faz parte da natureza do corpo. Não existe estaticidade na corporeidade". (EARP, 2000)

Assim, correlacionando o pensamento de Bachelard às noções do corpo na dança de Earp⁵, podemos afirmar que o ser que dança, vive também no ato dançante a alternância constante da dialética entre o pequeno e o grande gesto. Pode expressar muito e "falar" com seu corpo, por vezes com um

⁵ Professora Emérita de dança da UFRJ. Introdutora da dança no ensino das universidades brasileiras em 1939. Coordenou cursos de Pós Graduação Lato Sensu de 1943 até 1981, através dos quais formou inúmeros profissionais que disseminaram a dança moderna por vários estados do país. Diretora Artística e coreógrafa da Cia de Dança Helenita Sá Earp, representou artisticamente a UFRJ nos espaços onde a dança brasileira é lugar de destaque. Foi marcada pela qualidade e vanguardismo de seus espetáculos coreográficos. Na sua trajetória, acumula cerca de 720 apresentações entre eventos nacionais e internacionais, com várias premiações em significativos festivais no Brasil, onde destacaram-se: as turnês realizadas em Portugal e Holanda em 1951 e nos Estados Unidos em 1959; demonstração de Dança Contemporânea no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro em 1973; participação no I Festival de Escolas de Dança do Brasil na Universidade do Paraná em Curitiba em 1962; no Congresso Mundial de Educação Física e Desportos em Madrid em 1966. Além de inúmeras apresentações em várias capitais do país pelo Plano de Ação do MEC em 1973. Já sob coordenação da professora Ana Célia Sá Earp, pode-se citar as participações nos festivais Latino-Americano de Dança Contemporânea, no I Simpósio Internacional do CUBALLET, ambos realizados no México em 1991 e 1992, na ECO92, no Festival Nacional de Dança Contemporânea em Salvador em 1993, premiações no IX e XI de Dança de Joinville em 1991 e em 1993; como também realiza constantes temporadas até o presente, em teatros do Rio de Janeiro e outros estados do Brasil. Ver bibliografia

ínfimo detalhe de mãos ou do olhar, em intensa introversão de localizar a potência de maior extroversão que jaz no pequeno detalhe de cada minúscula gesticulação.

“o grande sai do pequeno, não pela lógica de uma dialética dos contrários, mas graças à libertação de todas as obrigações das dimensões. Libertação que é a própria característica da atividade de imaginar. Assim que uma porta estreita de pequenos detalhes abre um corpo novo, de um espaço que, como todos os espaços, contem os atributos do grande gesto. A miniatura é uma das moradas da grandeza” (BACHELARD, 1996a, p.164).

Também ao se encolher, reduzindo o alcance de seus gestos, toda uma psicologia do encolhimento estará em jogo. Há uma grande felicidade em viver o lugar de nossos movimentos como cantinhos onde costumávamos brincar quando crianças. Desta forma, podemos entrar naquela toca de gestos guturais que tem na sua fisicalidade o ser que gosta de recolher—se em seu canto.

Nas concepções de Earp, o corpo que é uma organicidade, se apresentando sob aspectos diferentes, o corpo individual, o corpo grupal, o corpo ambiental (conexão com o ambiente), inanimado, sólido, líquido e a natureza também. Destas relações plurais entre o corpo individual e o (s) outro (s) corpos, podem surgir inúmeros jogos de conexões coletivas com o ambiente. Daí decorre também inúmeras situações de submersão, sustentação, suspensão, de imersão, de flutuação.⁶

Então, o movimento desse corpo é um movimento diferente do que se institui num espaço sob uma visão limitada. Ele vai variar, conforme essas relações ambientais variam. Movimentos, por exemplo, na base de pé num chão firme, vão ser diferentes dos realizados em outras bases, como na base sentada ou deitada; porque as relações com o chão sólido estabelecem repercussões diferentes de uma dança feita

com o pisar, o sentar, o deitar na lama, ou onde quer que seja. Todo ato criador, toda relação nova atinge uma gama imensa de estímulos do corpo estimulando-o por inteiro. Desta maneira o movimento humano estabelece diferentes relações com o espaço, com o tempo, com a dinâmica. Uma espacialidade adimensional ligada ao imaginário que se cristaliza numa espacialidade que se concretiza na fisicalidade do ser movente. “Para tanto será necessário penetrar nessa região que Raul Ubac chama com muita propriedade de *contra-espaço* (...) Parece que ele encontra assim uma correspondência entre espaço de três dimensões e esse espaço íntimo que José Bousquet tão bem chamou de ‘espaço de nula dimensão’” (BACHELARD, 1990, p.9).

Desta forma, penetrar na imagem originante é **um conectar em profundidade**. Portanto se relacionar com o corpo nesta dimensão sempre será um desafio a que escapemos das noissas próprias estereotípias, pois no instante mesmo que se a imagem surge na chama da chama da criação, esta tende a apagar nossos estereótipos e a fecundar novos horizontes de expressão corporal. Pelo mover devaneante, estabelecem-se conexões entre diferentes modos de sentir e materializar o corpo em movimento.

Aqui mais uma vez Bachelard vem subsidiar a questão, lançando luz sobre esta viagem feliz da ontogênese da criação movente-coreográfica, que se faz nesta passagem dos sonhos às forças e destas as formas. “Logo que devolvemos ao trabalho seus aspectos dinâmicos, associando imediatamente a consciência do ser ativo em todas as ações, poderemos compreender que a fenomenologia do buraco não poderá ocorrer apenas baseada na fenomenologia visual”. (BACHELARD, 1991, p. 37)

Dança buto e deformação

As imagens fornecidas pelo corpo são fugidias, escapam e se dissolvem como se fossem nuvens, “esse poder formal do amorfo, que se sente no deva-

⁶ Um exemplo singular está na coreografia *Waterproof*, onde parte da dança é desenvolvida dentro e fora de uma piscina, portanto no meio aquático.

neio das nuvens essa total continuidade da deformação, devem ser compreendidos numa verdadeira participação dinâmica. 'Não existe distancia, para o pássaro, da nuvem para o homem', diz Paul Éluard". (BACHELARD, 1990, p. 193)

Por outro lado, podemos dizer, seguindo a linha mestra do pensamento bachelardiano, sobretudo a partir do conceito de imaginação material, que na dança existe uma mistura da água com a terra permitindo aos seus praticantes uma modulação maleável nos seus movimentos.

Parece existir constantemente este jogo do oleiro como se estivesse moldando seus corpos com barro. "Eu sou como o barro nas mãos do oleiro". Frase proferida por Mahatma Gandhi, quando ele se referia ao estágio de comunhão mística entre a alma individual (*Jivatman*), e o espírito universal chamado (*Paramatman*) no Hinduísmo. Pudéssemos nós dançar sentindo o poder destas palavras! Tomemos o exemplo da dança butô⁷.

No começo do século, apareceu em Tóquio no Japão, a noção de dança - criação, resultante do processo de introdução de novas formas cênicas, particularmente da *der neu tanz* e da *Eurritimia* de Dalcroze. Alguns dançarinos adeptos do expressionismo alemão como Harald Kreutzberg e Mary Wigman, ajudaram a difundir essa noção de liberdade onde o corpo do dançarino se transforma em um não instrumento de uma técnica pré-codificada fechada.

A partir daí a dança butô vem alterando os esquemas do ensino tradicional, e quebrando com formas preconcebidas. Dançarinos e atores japoneses inspiravam-se no dadaísmo e no surrealismo e "Eles liam Lautréamont, o marquês de Sade ou Jean Genet

e para sobreviver dançavam nus pintados de ouro ou branco nos cabarés". (BAIOCHI, 1995, p. 10)

Tatsumi Hijikata⁸ expressou esta vinculação e casamento da água seminal com a terra uterina quando disse: "Na primavera, o vento mostra seu lado muito particular. Ele transforma a terra em lama e lodo (...) quando criança escorreguei e caí com corpo todo na lama (...) Posso afirmar a vocês que minha dança nasceu da lama." (BAIOCHI, 1995, p. 52)

Bachelard nos explica bem essas ambivalências expressas pelos dançarinos de butô. Uma tendência em representar delicadamente o paradoxo da tragicidade da condição humana. Seus corpos se expressam algumas vezes com uma elasticidade de uma moleza pegajosa como fruto dessa extraordinária atividade de fina ligação como finos fios de seda contínua entre os gestos. Mais que fixar imagens a movimentos, a simbolismos reducionistas, eles estão amparados pela ambivalência que tudo combina e transforma quando a realidade dos primeiros movimentos oferecida pela imaginação é deformada criadoramente no embate das forças da imaginação dinâmica.

É preciso então encontrar os movimentos e os tempos que possa traduzir esses estados internos. Assim desta forma, muitas lições são oferecidas aos dançarinos, quando estes sabem tirar proveito destas resistências, passando a engendrar nuances dos "devaneios das nuvens", nuvens que aqui já não são as vistas pelos olhos, mais sim, como *élans* imagéticos como uma série de espécies de delicados fios de seda se espargindo no céu azul. Esse exagero da lentidão extremada da fina ligação e das suas matizes dinâmicas. Esse exagero da lentidão é amigo do desejo de ligar continuamente sem rupturas a passagem da força pelas partes de modo contínuo. Contudo, sem a prática capacidade proporcionada por todos os instru-

⁽⁷⁾ For many people it is a strange kind of theatre. Not everybody considers it a dance form. The birth of this extraordinary dance lies in post-war Japan. To be precise: the performance of Kinjiki in 1959. It was a short piece, without music, and it raised a scandal. In the piece a young boy (Yoshito Ohno) enacted sex with a chicken by strangling it between his thighs. In the darkness that followed a man - Tatsumi Hijikata - approached the boy. Since then butoh is called shocking, provocative, physical, spiritual, erotic, grotesque, violent, cosmic, nihilistic, cathartic, mysterious "Ver bibliografia.

⁽⁸⁾ Tatsumi Hijikata (1928-1986), é considerado o grande pioneiro da dança butô. Intitulada por ele de AnKoku Butoh (Dança das Trevas) no início dos anos 60. Portanto, o termo AnKoku Butoh, restringe-se de certa forma ao trabalho original e desbravador de Hijikata.

mentais fenomenotécnicos dos referenciais da corporeidade, esta leveza íntima não poderá brotar.

Estamos falando de corpos que, como um deuses, são capazes de criar a fascinação da ilusão do não peso e da não gravidade. Talvez estejamos falando também das lições de uma “psicologia hidratante” citada por Bachelard no seu livro *A Água e os Sonhos* (1998), falando de imagens fugidias onde como um espelho, pelas águas e lagos, a natureza pratica um verdadeiro narcisismo positivo, de imagens ligadas a um dissolvimento natural. Ouçamos mais uma vez as palavras do mestre espiritual, Bachelard quando diz:

“Passemos agora a suscintas observações sobre o trabalho efetivo da matéria, (...) obter um enfoque sintético do trabalho humano. ‘É a matéria que condiciona todas as técnicas.’ A etnologia primitiva se esclarece na seguinte classificação: 1) Sólidos estáveis; (...) 2) Sólidos semiplásticos; (...) 3) Sólidos plásticos; (...) 4) Sólidos maleáveis.” (BACHELARD, 191, p.34)

No jardim do corpo florescem gestos como flores ligadas às matérias priminas, de modo que o dançarino condensa de tal modo da imaginação material, e que, no seu dimanismo, acaba por superar a própria tetralogia dos elementos. Tais ações imaginantes arrastam consigo imagens que levam poderes de transmutação a todas as camadas do ser.

Referências Bibliográficas

- BACHELARD, Gaston. *O ar e os sonhos*. São Paulo, Martins Fontes, 1990a.
- _____. *A água e os sonhos*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.
- _____. *A terra e os devaneios da vontade*. São Paulo, Martins Fontes, 1991.
- _____. *A terra e os devaneios do Repouso*. São Paulo, Martins Fontes, 1990b.
- _____. *A poética do espaço*. São Paulo, Martins Fontes, 1996a.
- _____. *O direito de sonhar*. Rio de Janeiro, Bertrand, 1994a.
- _____. *A poética do devaneio*. São Paulo, Martins Fontes, 1996b.
- _____. *A psicanálise do fogo*. São Paulo, Martins Fontes, 1994b.
- _____. *Fragmentos de uma poética do fogo*. Rio de Janeiro, Brasiliense, 1990c.
- _____. *A dialética da duração*. São Paulo, 1994c.
- BAIOCCHI, Maura. *Butoh – danças veredas d’alma*. São Paulo, Palas Athena, 1995.
- DAGONET, François. *Bachelard*. Lisboa, Edições 70, 1996.
- EARP, Ana Célia de Sá. *Aulas práticas de dança e seminários registrados em vídeo na Cia de dança Helenita Sá Earp*. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Departamento de Arte Corporal /EEFD, 1986-1992.
- _____. *Elogio da sombra*. Vídeo realizado pelo Laboratório de TV da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.
- _____. *Aulas práticas de dança e seminários registrados em vídeo no Curso de Especialização em Técnica da dança e coreografia*. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Departamento de Arte Corporal /EEFD, 1993-1995.
- _____. *Grupos de estudos e orientação das disciplinas do Curso de Bacharelado em Dança*. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Departamento de Arte Corporal /EEFD, 1994-1999.
- EARP, Helenita Sá. *Estudo do movimento I, II e III*. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisas aprovadas pelo CEPEG, 1974.
- _____. *Entrevistas concedidas para o autor*. Rio de Janeiro, 2000.
- JUKU, Sankai. *Shijima*. An RM Arts / SVT 1, Stockholm, 1994.

_____. *Sankai Juku*. Disponível na INTERNET via http://www.extremetaste.com/sankai_juku.html. Acessado no dia 15/5/2001.

LIMA, Andre Meyer Alves. *A Poética da Deformação na Dança Contemporânea*. Rio de Janeiro, Monteiro Diniz, 2004.

MURAD, Carlos Alberto. *A imaginação criadora e o gesto projetual*. Rio de Janeiro, Revista Estudos em Design V. 7, n 3, 1999.

NOVAES, Adauto et al. *O olhar*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

KKENGA, Harmen. *Butoh – dance of darkness*. Disponível na INTERNET via http://www.xs4al~fddinja/butoh_1.html. Acessado no dia 3/8/2001.

VALERY, Paul. *A alma e a dança*. Rio de Janeiro, Imago, 1996.

Leitura da Desconstrução Derridiana e as Cenas de uma Democracia por vir: o Possível e o Impossível no Contexto Ético-Político Contemporâneo*

Lecture de la Déconstruction Derridienne et les scènes d'une démocratie à venir: le possible et impossible dans le contexte moral et politique contemporain

Profa. Dra. Dirce Eleonora Nigro SOLIS
Profa. Adjunto do Departamento de Filosofia – UERJ

Resumo

O trabalho em questão tem por intuito explicitar o quadro teórico em que a desconstrução derridiana discute a proposta de uma *democracia por vir*. A idéia de *cenar* da *democracia por vir* é tomada de empréstimo ao arquiteto desconstrutivista Bernard Tschumi que em seu programa das *Folies* para o *Parc de la Villette* em Paris, utiliza o conceito de *cinograma* para demarcar estes objetos arquitetônicos como uma certa sucessão de cenas, no entanto, autônomas e independentes. É sob este *prima* inspirado em Tschumi que estão sendo consideradas nesta proposta, as cenas ético-políticas de uma *democracia por vir*. Trata-se de investigar a *experiência do possível/impossível* no campo da desconstrução com relação aos temas ético-políticos suscitados pela leitura dos textos de Jacques Derrida, bem como, principalmente, as cenas aporéticas do decidível/indecidível, da hospitalidade/hostilidade, do perdão/imperdoável sempre presentes no pensamento a respeito de uma *democracia por vir*.

Palavras-chave: democracia, Derrida, desconstrução, ética, política.

Resumé

La recherche en question a pour but d'explicitier le cadre théorique dans lequel la déconstruction derridienne analyse la proposition d'une démocratie à venir. L'idée des scènes de la démocratie à venir est empruntée à l'architecte déconstructiviste Bernard Tschumi que dans son programme des Folies pour le Parc de la Villette à Paris, utilise le concept de cinégramme pour démarquer ces objets architectoniques comme une certaine succession de scènes pourtant autonomes et indépendantes les unes des autres. Sous ce point de vue inspiré à Tschumi, les scènes ético-politiques d'une démocratie à venir sont considérées dans cette proposition. Il est question d'analyser l'expérience du possible/impossible au terrain de la déconstruction, soit en relation aux sujets ético-politiques suscités par la lecture des textes de Jacques Derrida, soit surtout en relation aux scènes aporétiques du décidable/indecidable, de l'hospitalité/hostilité, du pardon/impardonnable, toujours présentes à la pensée d'une démocratie à venir.

Mots-clé: démocratie, Derrida, déconstruction, éthique, la politique.

(*) Este trabalho foi apresentado no I Encontro do Grupo de Trabalho da ANPOF, *Filosofia Contemporânea de Expressão Francesa* em 29 de agosto de 2005.

O trabalho em questão faz parte de um projeto mais amplo de pesquisa desenvolvido por mim na UERJ e visa a discussão das implicações da desconstrução com o contexto derridiano de uma *democracia por vir*.

Para justificar a idéia das *cenas*, tomamos por inspiração o pensamento do arquiteto da desconstrução (arquitetura desconstructivista) Bernard Tschumi que ao programar para o

Parc de la Villette em Paris as *Folies*, figuras desconstrutoras e desconstruídas- representando, como a elas se refere Derrida, uma *arquitetura do acontecimento*, substituiu a idéia de composição arquitetural pela idéia de *cinograma* (sucessão de fotogramas). Esta inspiração cinematográfica possibilita, no lugar da idéia tradicional de *plano*, a utilização da idéia de montagem. Assim as *Folies* são pontos autônomos, fragmentos independentes, representando a descontinuidade do movimento com possibilidade de múltiplas fragmentações e combinações. Por analogia aos cinegramas de Tschumi, que configuram pelo movimento as cenas, a sucessão de cenas, a desconstrução considera o universo a ser pesquisado como uma certa sucessão de cenas, segmentos em movimento, porém autônomos e independentes. Tais são as cenas da desconstrução.

Tomando por base este referencial iremos, então analisar algumas cenas ético- políticas da desconstrução relacionadas à idéia de *democracia por vir*.

Regiões temáticas como aquelas do dom, da justiça e da lei, da responsabilidade, a questão do estrangeiro, as aporias hospitalidade/hostilidade, decidibilidade/indecidibilidade, as relações políticas centro-periferia, o segredo e a promessa, a soberana crueldade, o perdão, o pensamento da alteridade radical, são postuladas como reflexões de cunho ético-político e merecem especial ênfase nos escritos derridianos a partir das décadas de 80 e 90.

Todas estas vertentes podem ser lidas como denúncias da suposta falência das estratégias do logocentrismo ou falogocentrismo, ou seja, a desconstrução vem sendo tomada há mais de trinta

anos como alternativa filosófica, ética e política às condições totalizantes imprimidas ao campo da cultura em geral pela tradição do pensamento ocidental.

O caminho da desconstrução, segundo o próprio Derrida em *Papier-Machine*,

“transformou, deslocou, complicou a definição, as estratégias, os estilos que eles mesmos, variam de um país para outro, de um indivíduo para outro de um texto para outro. Diversificação essencial à desconstrução, que não é nem uma filosofia, nem um método, nem uma doutrina, mas como digo muitas vezes, o impossível e o impossível como o que acontece” (2001, 9).

É tomando por balizamento a cena deste *impossível* que a questão ético-política a partir do pensamento de Jacques Derrida, se apresenta no contexto contemporâneo.

A “experiência do impossível” seria no pensamento de Derrida um “mover-se segundo o pensamento da aporia” (1996, 14): a invenção do outro como o incontornável (*Psyché*), o dom como o impossível (*Donner le Temps*), a hospitalidade como o impossível (*De L’Hospitalité*) só para referenciar algumas das formas. Ao invés de condição para o imobilismo, a experiência do impossível será, no entanto, como afirma Derrida em uma entrevista, movimento em direção “ao desejo, à ação, à decisão” (*DIE ZEIT*, 5/03/1998).

Caminha juntamente a essa experiência a indecidibilidade (*indecidabilité*) que acontece em todo o momento de decisão. A indecidibilidade acompanha a todo o tempo cada uma das escolhas de caráter ético-político e, neste sentido, o espaço do político é o espaço da indecidibilidade na concepção derridiana. A experiência do impossível, então, enquanto se coloca na dimensão do indecidível é aporética. Segundo Derrida podemos ser sempre confrontados com o *impossível- indecidível*.

A desconstrução, como pensamento da indecidibilidade, irá situar-se entre as estratégias do contexto ético-político naquilo que ela pode trazer, guardando as conotações e expressões derridianas, de meio caminho (*milieu*) para a decisão, de *rastr*o (*trace*) de chance e risco, por exemplo.

A ambivalência hospitalidade/hostilidade discutida por Derrida neste mesmo contexto ético-político do possível/impossível, também se coloca sob o prisma da desconstrução.

Derrida coloca em discussão o contexto do que poderíamos realmente nomear hospitalidade em sentido pleno, de forma incondicional e acaba por evidenciá-la como experiência de um certo impossível.

Em *Papel Máquina*, Derrida revela:

"A hospitalidade consiste em fazer tudo para se dirigir ao outro, em lhe conceder, até mesmo perguntar seu nome, evitando que essa questão se torne uma "condição", um inquérito policial, um fichamento ou um simples controle de fronteiras. Diferença a um só tempo sutil e fundamental, pergunta que se faz no limiar do "em casa" [chez soi] e no limiar entre duas inflexões. Uma arte e uma poética, mas também toda uma política, dependem disso, toda uma ética se decide aí". (2004).

Surge, então, uma ambivalência insolúvel. O incondicional absoluto se mostra impossível.

Quando tal ambivalência não é olhada apenas como *textualidade*, envolve ainda hoje, questões como cidadania, direito ao acolhimento, ao abrigo, ao asilo, entre outras.

A hospitalidade não poderá ser vista, no contexto em questão, como hospitalidade em geral, incondicional e incondicionada, a não ser que seja traduzida como *imperativo moral*. A hospitalidade, tal como referida pela desconstrução, não supõe identidade, referências imobilizadoras, notoriedade ou prestígio, mas se apresenta como direito moral, quase

um direito humano, um dever de humanidade devido a outro ser humano, em razão de sua própria humanidade. Imperativo moral devido indiscriminadamente, por razões de estatuto ontológico, a todos os homens por sua natureza.

Historicamente, no entanto, e Derrida o sabe bem, a hospitalidade nunca foi incondicionada, mas dirigida aos iguais, aos familiares, aos amigos ou aos clientes. Dessa forma, o estrangeiro, o estranho, aquele que não é igual, está em princípio submetido à situação aporética do *heimlich/unheimlich* (*heimlich* significando ao mesmo tempo familiar e oculto e *unheimlich* significando o sinistro, o estranho).

A partir dessas colocações iniciais sobre a hospitalidade Derrida irá analisar o significado do "deixar vir o outro" (*De L'Hospitalité*) nas políticas da desconstrução que se estabelecem levando em conta o contexto da diferença. A desconstrução é, então, associada à possibilidade de "abertura para o outro", voltada à questão da alteridade e ao respeito à singularidade e diferença.

A hospitalidade, que de fato não existe de forma incondicionada, está, ao contrário, sempre *por vir* (*à venir*) para o homem, conforme Derrida.

Daí sua condição de im-possibilidade:

"(...) como tudo o mais na desconstrução, a possibilidade da hospitalidade é sustentada por sua impossibilidade, o que Derrida chama o impossível (a impossibilidade da hospitalidade)". (CAPUTO, 1997, 111).

Todas estas questões ético-políticas suscitadas, acabam se desdobrando na dimensão de uma *democracia por vir*.

A noção de *democracia por vir* em Derrida é em si mesma problemática. O que ele intenciona é mostrar a desconstrução dos discursos universalizantes que, na verdade, escondem interesses particulares, setorizados e na maioria das vezes mesquinhos.

Estes discursos, ditos muitas vezes solidários ou ainda fraternos, conduzem geralmente à negação

da categoria de “humanidade” àqueles que não pertencem à mesma etnia, religião ou nação. O discurso universalizante que propõe tratar todos os homens como iguais ou irmãos acaba por excluir os diferentes e produzir historicamente as guerras mais sangrentas.

A proposta derridiana de uma *democracia por vir* situaria o viés democrático numa categoria para além de todos os interesses mesquinhos, para além de toda fraternização.

Assim sendo, uma *democracia por vir*, segundo Derrida,

“(…) não somente ficará perfectível indefinidamente, ou seja sempre insuficiente e futura, mas pertencendo ao tempo da promessa, ela ficará sempre, em cada um de seus tempos futuros, por vir: mesmo quando há democracia, ela nunca existe, nunca está presente, fica o tema de um conceito não apresentável”.

(1990(a), 339-340)

Seria viável, perguntaríamos, uma democracia a partir destes pressupostos derridianos acima apontados? E o ideal de democracia, tal como apresentado pelo pensamento ocidental, não estaria ele sendo desconstruído no mundo dito “globalizado”?

Tais são as preocupações que norteiam o desenvolvimento desta pesquisa, ainda em estado embrionário e que investiga a viabilidade das várias cenários de uma *democracia por vir*.

Ética e Política para uma *Democracia Por Vir*

Considerando o exposto acima, poderíamos pensar na viabilidade de um sistema político e um sistema de valores que conviva com a indecidibilidade anteriormente apontada nos moldes de Jacques Derrida?

Há como pensar um conjunto de valores éticos e políticos que apontem em direção a uma *de-*

mocracia por vir? E qual seria o real significado de uma *democracia por vir*? Para tentar dar conta destas questões, estamos levando em consideração os temas ético-políticos já anteriormente relacionados como preocupações presentes ao pensamento da desconstrução, entre eles as aporias hospitalidade/hostilidade, decidível/indecidível, o perdão, a soberana crueldade, a questão da alteridade.

O pensamento derridiano quer levar em conta que de um ponto de vista ético-político, a convivência suportável entre hostis possa ser uma constante, em se tratando de gênero humano. Assim sendo, a convivência entre povos e nações conflitantes seria possível tanto deste ponto de vista ético-político quanto do ponto de vista de uma estética que assumisse a legitimidade da diferença e o respeito ao pensamento do outro.

Lembremos, para ficar no contexto próximo a Derrida e freqüentemente tomado por ele como exemplo, da passagem bíblica segundo a qual é sempre possível *dar a outra face* na busca de uma reconciliação fraternal baseada no perdão recíproco. Entretanto, as próprias Escrituras estabelecem um relacionamento primevo de hostilidade entre os homens que caminha no mesmo sentido genérico da suposta origem fraterna dos homens diante de Deus.

O gênero humano, dito imagem e semelhança do criador, apontaria, neste caso, no sentido da fraternidade entre seus membros e também na direção da superação de conflitos e diferenças através de uma suposta reconciliação fraternal *dos filhos de Deus*, reconciliação esta possível mediante o *perdão* (outro tema de preocupação recente, para Derrida, um dos últimos talvez) e a abertura de cada homem à alteridade. Isto tornar-se-ia viável se fosse observado o respeito às diferenças e ao pensamento do outro. Entretanto, esta mesma abertura à fraternidade, à alteridade, implica em conflitos de interesses e de identidades, cuja origem está exatamente nas relações supostamente fraternais entre os filhos de Deus.

Ou então, poderíamos lembrar os textos do *Gênesis*, os mesmos que opõem Caim e Abel, onde

se ressaltam as diferenças ético- políticas entre os filhos de Sem - netos, portanto de Lot, sobreviventes da destruição de Sodoma e Gomorra - e as divergências e inimizades acirradas entre as tribos opostas.

Nestas tribos descendentes de Esaú e Jacó a fraternidade, por exemplo, não é o que as instaura. No entanto, percebe-se que esta convivência e o suposto perdão só foram tornados “possíveis” entre esse povo, muito posteriormente, a partir de estritos interesses políticos e militares correspondentes às primeiras formas de governo hebreu.

Davi, por exemplo, não se notabilizou necessariamente por ser um artista - poeta, autor de cânticos e salmos, mas sim precisamente por ter unificado os hebreus do norte e os povos do sul da Palestina, através de uma problemática aliança. Deixar seu lugar de origem, as tribos do norte governadas por Saul e imigrar para o sul, indo trabalhar para os inimigos clássicos do rei, os povos palestinos. Os povos do sul entraram em guerra com as tribos de Saul, mataram o seu rei, abrindo espaço para Davi, confiável aos sulistas, mas que estabelece a capital de seu novo reino no meio do caminho — no entre (*le milieu*)-, numa fortaleza, até então insignificante, depois chamada Jerusalém.

Estabeleceu-se, portanto, que a unificação dos hebreus resultou não da suposta *origem comum* dos povos de Canaan (norte) e as tribos de Esaú (sul). Apesar de povos de mesma origem étnica, de mesma tradição cultural (portanto, povos irmãos)- o que induziria a considerar uma possível hospitalidade entre eles -, o que prevaleceu foram as relações de hostilidade à parte da fraternidade incondicionada, para que a unificação fosse possível.

Sendo assim, Davi, embora tenha passado à História como sábio, artista e pacificador, pois a unificação dos hebreus teria sido a maior prova disto, exerceu o poder, na verdade, como todo o rei do Oriente Médio, com atos de terror, de forma cruel e até de certo modo corrupta, como por exemplo, quando tramou a morte de seu general a quem queria tomar a esposa (Betsabá). A possibilidade de go-

verno estava dada diretamente pela capacidade de ser implacável com os seus opositores, enquanto aparecia como pacificador- o pacificador dos cemitérios- perante todo o povo.

Podemos constatar, então, que a unificação dos hebreus estabeleceu-se sobre a aporia hospitalidade/hostilidade sem o que a viabilidade do sistema ético- político seria impossível.

No período acima descrito, datado de quase cinco mil anos atrás - a glória do reino de Davi e de seu filho Salomão-, podemos ponderar que a possibilidade de convívio entre judeus e palestinos foi mantida, entre outras razões, em função da superação dos conflitos ocorridos àquela época. Os motivos, então, para a convivência — a hospitalidade-, seriam naquele contexto, mais fortes que aqueles da hostilidade e sobreviveram à dominação egípcia, babilônica e romana. No entanto, os motivos para a prevalência da hostilidade apareceram quando, ao final da Segunda Guerra Mundial, o problema judeu na Europa e os interesses do petróleo no Oriente Médio transformaram a questão judaico/ palestina em questão de

Estado para as grandes potências (Inglaterra, França, EUA e URSS). A geopolítica mundial criou a prevalência da hostilidade (a ação militar) no binômio hostilidade/hospitalidade.

O mesmo ocorre com a dicotomia perdão/ revanche, perdão/crueldade. Poder-se-ia pensar que a superação das hostilidades e do ressentimento entre os filhos de Esaú e Jacó (palestinos e judeus) seria conseguido através do perdão, da reconciliação fraternal. Mas como esperar o perdão quando um Estado por razões geopolíticas, é construído sobre o território do outro, impedindo seus meios de produção e vida, seu direito à habitação, cidadania etc.?

Essas circunstâncias impossibilitam o perdão e a reconciliação. E o acirramento desses conflitos acaba por criar o *imperdoável*. Não há perdão possível quando tanques avançam e destroem casas, quando aviões e helicópteros bombardeiam civis desarmados ou mesmo quando homens- bombas mandam pelos ares ônibus repletos de crianças de outra etnia.

Prevalece, então, o imperdoável. Não há perdão que permita o esquecimento de atrocidades tais.

Tais acontecimentos poderiam significar que no contexto de hostilidade, a possibilidade de preceitos ético-políticos para uma convivência democrática estaria perdida para sempre.

O pensamento de Derrida refere-se, entretanto, à possibilidade de um Estado reconciliado e democrático *à venir*, que, apesar das cicatrizes, impossíveis de serem apagadas ou esquecidas, pudesse ser o resultado de uma ética e de uma ação política que apontassem para uma coexistência pacífica. O pressuposto para esta *democracia por vir* situar-se-ia no mesmo nível que o dizer: “não gosto de você, nem lhe perdôo, mas vamos tentar conviver em paz para benefícios mútuos”.

Proposições deste tipo implicariam num movimento em direção a uma Ética e uma Estética de vida, bem como na formulação de uma ação política que, sem abandonar a aporia hospitalidade/hostilidade, tornassem possíveis uma convivência entre cidadãos e traçassem caminho para o respeito à alteridade, tendo como resultado a predisposição ao abrir-se ao discurso do outro.

Mesmo considerando a dificuldade de que tal desarmamento de espíritos seja quase impossível quando do outro lado existe um lança-míssil engatilhado e pronto a disparar, nos desdobramentos futuros deste trabalho teremos por escopo analisar a medida desta impossibilidade. Além disso, pretendemos à luz da desconstrução, esclarecer os postulados da geopolítica que embasa as relações políticas e culturais onde aparecem conflitos já no início do século XXI.

Jacques Derrida considera a participação da Europa, ou como ele mesmo diz da “nossa Europa”, no confronto com os EUA, como essencial para o desmantelamento da trama que articula a teia da geopolítica militarista imperialista. Seria necessário, portanto, avaliarmos as condições ético-políticas e culturais, bem como a ação dos organismos multilate-

rais, suas proposições políticas e diplomáticas e seus *quase – conceitos* (nomenclatura derridiana) ético-políticos e estéticos de tolerância às diferenças e ao diferente para a formação de uma nova ordem mundial desconstruída, baseada em princípios humanistas, democráticos e de justiça social para uma nova *democracia por vir*.

Além disso, seria interessante investigar a pertinência de uma *nova filosofia* para esta nova ordem mundial *por vir*. No entanto, chamamos a atenção para o fato de que o pensamento derridiano, ao formular a possibilidade de uma nova geopolítica, não descarta muitos dos aspectos que corporificam a ordem do Império, conforme definido por Hardt e Negri (2001), apenas mudando a posição mais freqüente dos peões no tabuleiro de xadrez: a França e a Europa no lugar dos EUA e Inglaterra.

Ressaltamos que o pensamento de Jacques Derrida parece ser prisioneiro da relação leste-oeste, entre os senhores do mundo desenvolvido: o G8. No entanto, não encontramos, parece, nenhuma preocupação mais incisiva com aquela grande parte do planeta que não pertence ao rol dos países desenvolvidos.

Sem a consideração destes elementos na análise, uma nova ordem mundial geopolítica desconstruída limitar-se-ia, como já afirmamos anteriormente, ao campo das simples recomendações de caráter moral e, como sabemos, recomendações morais são as primeiras a serem desrespeitadas quando outros valores mais contundentes entram em cena.

Finalmente, deixamos às considerações futuras a seguinte indagação: quais imperativos ético-políticos deveriam estar presentes para a discussão de uma nova realidade democrática - *por vir*? É considerando, principalmente, como já ressaltamos, o contexto da indecidibilidade (*indecidabilité*), investigando cenas aporéticas tais como hospitalidade/hostilidade, perdão/ imperdoável, estranho/ familiar, respeito/desrespeito à alteridade, que poderemos avaliar o possível/impossível, este indecidível, de uma *democracia por vir*.

Bibliografia

DERRIDA, Jacques (1972 (a)). *La Dissémination*. Paris: Seuil.

_____ (1972(b)). *Positions*. Paris: Minuit.

_____ (1983). *D'un Ton Apocalyptique adopté naguère en Philosophie*. Paris: Galilée.

_____ (1986(a)). *Parages*. Paris: Galilée.

_____ (1986(b)). *Schibboleth*. Paris: Galilée.

_____ (1987). *Psyché. Invention de l'Autre*. Paris: Galilée.

_____ (1988). *Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Galilée.

_____ (1990). *Du Droit à la Philosophie*. Paris: Galilée.

_____ (1991(a)). *Donner le Temps: La Fausse Monnaie*. Paris: Galilée.

_____ (1991(b)). *Circunfession*. In: Bennington, Derrida. *Jacques Derrida*. Paris: Seuil.

_____ (1992(a)). *Donner la Mort*. In: *L'Éthique du Don*. Colloque de Royaumont : déc. 90. Paris: Métalier-Transitions.

_____ (1992(b)). *Points de Suspensions. Entretiens*. Paris: Galilée.

_____ (1993(a)). *Aporias*. Trad. Thomas Dutoit. Stanford: Stanford Univ. Press.

_____ (1993(b)). *Spectres de Marx. L'État de la Dette, Le Travail du Deuil et la Nouvelle Internationale*. Paris: Galilée.

_____ (1994). *Politiques de L'Amitié*. Paris: Galilée.

_____ (1996(a)). *Le Monolinguisme de L'Autre*. Paris: Galilée.

_____ (1996(b)). *L'Autre Cap. La Démocratie Ajournée*. Paris: Minuit

_____ (1996(c)). *Aporias. Mourir-S'Attendre aux "limites de la vérité"*. Paris: Galilée.

_____ (1997(a)) *De L'Hospitalité*. Paris: Calman-Lévy.

_____ (1997(b)). *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée.

_____ (2001 (a)). *La Forme et la Façon*. In: Alain David, *Racisme et Antisémitisme*. Paris: Ellipses.

_____ (2001(b)). *Papier machine*. Paris: Galilée. (trad *Papel Máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

_____ (2004). *Le "concept" du 11 septembre, dialogues à New York* (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori, Jacques Derrida, Jürgen Habermas. Paris: Galilée.

_____ (2004). *La Philosophie au Risque de la Promesse*. Paris: Bayard.

CAPUTO, John D. (1997) (org.). *Deconstruction in a Nutshell. A conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham Univ. Press..

HARDT, Michael, Negri, Antonio. (2001) *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro- São Paulo: Record.

DIE ZEIT. (5/03/98). *Jacques Derrida. Entretiens avec Thomas Assheuer*.

Retórica antiga e nova retórica: Chaim Perelman e os sofistas

Vieille rhétorique et nouvelle rhétorique: Chaim Perelman et les sophistes

Regina Yara Martinelli da SILVEIRA
Doutora em Filosofia pela UERJ

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo destacar a importância do estudo das técnicas argumentativas na formulação dos diversos tipos de discursos. Para isso, vamos considerar os elementos de persuasão retomados por Perelman da retórica antiga e reformulados de acordo com as situações contemporâneas, ressaltando que muitas destas técnicas persuasivas derivam dos pensadores sofistas, em especial, Protágoras e Górgias. Ao retoricizar os saberes, a discursividade dialógica possibilita a instauração de uma *filosofia retórica*, que admite o pluralismo e a controvérsia como parte intrínseca da racionalidade.

Palavras-chave: Perelman, retórica, sofística.

Résumé

Ce travail a l'objectif de mettre en relief l'importance de l'étude des techniques argumentatives dans la formulation de divers types de discours. Alors, nous allons considérer les éléments de persuasion repris par Perelman de la rhétorique ancienne et reformulés selon les situations contemporaines, en soulignant que beaucoup de ces techniques proviennent des penseurs sophistes, particulièrement Protagoras et Gorgias. Au moment de transformer les savoirs en rhétorique, la pensée discursive dialogique rend possible l'instauration d'une philosophie rhétorique, qui admet le pluralisme et la controverse comme partie intrinsèque de la rationalité.

Mots-clé: Perelman, rhétorique, sophistique.

A reabilitação da retórica antiga proposta pela Teoria da Argumentação de Chaim Perelman (1912-1984) não significa um interesse imediatista pelos discursos persuasivos da retórica. Na verdade, as investigações perelmanianas acerca do estudo das técnicas retórico-argumentativas constituem um desdobramento natural de sua tese de doutorado (*Études sur Gottlob Frege* – 1938), dedicada à Lógica Sim-

bólica. É com base nas pesquisas sobre os fundamentos da Logística moderna que Perelman busca uma justificativa racional para a elaboração de uma lógica dos juízos de valor, que vai encaminhá-lo para o estudo das técnicas argumentativas da retórica antiga. Assim, se num primeiro momento o exame da discursividade retórica – formulada com raciocínios verossímeis e não-formais, a partir de proposições pro-

váveis e contingentes — pode causar estranheza ao pensamento lógico, observamos que as técnicas dos discursos retóricos passam a ser uma complementação indispensável para a compreensão da lógica, segundo a Nova Retórica.

É especialmente sob influência aristotélica que o *Traité de l'Argumentation* perelmaniano sustenta o resgate filosófico da retórica clássica, muito embora, devemos salientar, não tenha sido esta a intenção de Aristóteles, em sua obra dedicada ao estudo dos raciocínios retóricos. Acrescente-se ainda que, diante do posterior antagonismo entre a Lógica Clássica da Antiguidade e a Logística moderna, Perelman também faz questão de assumir a defesa da lógica de Aristóteles, enfatizando a relação mais precisa desta última com a realidade que serve de fundamento para o seu Tratado.

Não devemos esquecer, entretanto, que o confronto entre a lógica aristotélica e o formalismo moderno acarretou para a primeira severas críticas, intensificadas em especial pelo desenvolvimento das matemáticas no século XIX, quando lógicos e matemáticos pretenderam, inspirados no *método dos geometras* e em construções algébricas de precisão indiscutível, assegurar a formulação dos raciocínios evidentes, evitando qualquer menção à linguagem natural. Ou seja, a prioridade outorgada à estruturação formal do discurso impediu o uso de nossa linguagem cotidiana, *ambígua e incerta*, nas construções lógico-matemáticas. Esta inspiração matemática resultaria, de acordo com a teoria perelmaniana, da profunda influência do racionalismo clássico cartesiano, da criação de um método seguro de conhecimento capaz de vislumbrar a verdade absoluta e imutável, e do conseqüente afastamento das idiosincrasias humanas.

É a geometria que fornece a Descartes o modelo destas idéias claras e distintas, destas proposições eternamente verdadeiras, cuja evidência se impõe a todo ser racional. (...) A deliberação e a discussão são somente a manifestação da incerteza, que resulta de um conhecimento imperfeito; mas essa imperfeição é evitável,

na condição de se seguir as regras do método cartesiano, eliminando a influência da imaginação e das paixões, dos preconceitos e das prevenções, da má educação e do mal uso da linguagem, e evitando as fraquezas de nossa memória.
(PERELMAN, 1963, p. 95-96)

No que diz respeito ao exame das investigações da Logística, observamos que Perelman destaca, em sua crítica, que o empenho formalista na busca de um alicerce seguro para a formulação exata do raciocínio requer um evidente rigor conceitual, livre dos equívocos e das ambigüidades da linguagem natural, a fim de produzir conclusões inquestionáveis, unívocas e intemporais. Este repúdio à linguagem comum é, então, justificado pela exigência de se obedecer aos cânones normativos estruturais, os quais não podem sofrer alterações. Conforme explica Perelman:

Estas prescrições estritas, às quais nenhuma língua natural se amolda, são inspiradas pelo ideal formalista, que gostaria que de qualquer seqüência de signos se pudesse dizer, sem contestação possível, se constitui ou não uma expressão significativa (ou seja, bem formada) e, de qualquer seqüência de expressões, se constitui uma prova.
(1963, p. 185)

Como ciência rigorosa de estruturação do pensamento correto (independente de conteúdos específicos), a lógica busca alcançar a validade universal, utilizando-se de regras unívocas, as quais permitem atingir a certeza evidente e, assim, chegar a uma conclusão indiscutível. O ápice desta conclusão inquestionável é a ultrapassagem de toda e qualquer dúvida com relação à estrutura formal do sistema, desprezando as particularidades associadas a conhecimentos sem comprovação exata, que não têm compromisso com uma metodologia que possibilite alcançar uma verdade plena e imutável. Portanto, a lógica modela sua aplicabilidade com base em princípios racionais rígidos que possam reproduzir e circunscrever expressões absolutas, preliminarmente definidas, para consolidar a validade do sistema formal:

o formalismo lógico pretende ultrapassar as possibilidades interpretativas das argumentações dialógicas, empenhando-se, por isso, em elaborar raciocínios válidos, ao abrigo de contextos sócio-históricos, propriamente humanos.

Segundo Perelman, os sistemas formais se apropriaram da racionalidade e da prerrogativa da construção de raciocínios consistentes e perfeitos, atrelando seus elementos constitutivos a um modelo de razão absoluta e intemporal. No entanto, acreditamos que, para além do âmbito do formalismo, existem variados campos do conhecimento onde, com igual rigor, se desenvolve a busca do saber, num espaço-tempo determinado, e que não podem ser rotulados de irracionais apenas por não priorizarem comprovações inquestionáveis e por necessitarem, como base, de nossa linguagem natural, mesmo que as conclusões apresentadas sejam sempre provisórias e não refratárias a dúvidas e questionamentos. Mas, alijar como irracional ou ilógico um raciocínio que não possa ser “cientificamente” comprovado é desconsiderar a própria formulação discursiva, pois toda argumentação pressupõe uma lógica determinada com elementos concatenados entre si, dos quais resulta, sempre, uma conclusão coerente. Não podemos deixar de salientar que a racionalidade humana se desenvolve em um meio sócio-político específico e depende da interação discursiva entre os indivíduos – o que impede a restrição aos padrões matematizantes e limitados do formalismo. Assim, mais do que ampliar a possibilidade de comunicação livre, inexistente em uma construção lógico-formal, a discursividade dialógica e retórica interfere racional e emotivamente no espírito humano, em um público predisposto a discutir, participar e interagir com seus semelhantes sobre temas apresentados e contextualmente apreciados, a fim de chegar a conclusões consensuais, sobre as quais se sustenta qualquer processo racional.

No exame das técnicas dos raciocínios discursivos, a teoria perelmaniana investiga a importância dos discursos no revigoramento de uma razão plural e dinâmica, dando ênfase aos procedimentos argumentativos como base de todo conhecimento.

Daí a proposta de se considerar a possibilidade de uma lógica argumentativa, que ultrapasse os limites constringentes da razão formal, para fundar novos pressupostos no âmbito do saber. Esta lógica, assentada sobre proposições não-formais, se sustenta na matéria do raciocínio argumentativo, nos valores do discurso comunicados pela nossa linguagem.

Nesse ponto, vemos a necessidade de explicitar a distinção feita por Perelman entre os termos *demonstração* e *argumentação*; isso porque sua teoria estabelece que a demonstração exige a univocidade de seus elementos e se situa no campo de dedução das proposições necessárias, evidentes e absolutas, ao passo que a argumentação, ao contrário, não é constringente nem limitada, pois as discussões argumentativas estão sempre em processo, abertas à interpretação, e sua construção jamais será previamente elaborada.

Se a demonstração libertou-se do tempo isolando do contexto um sistema, tentou também libertar-se da influência do tempo sobre os instrumentos utilizados. Todo o seu esforço, no sentido de univocidade, é uma maneira de cristalizar o tempo. O que equivale a dizer que a demonstração se liberta da linguagem. (...) A argumentação, pelo contrário, é essencialmente um ato de comunicação. Implica comunhão de mentes, tomada de consciência comum do mundo, tendo em vista uma ação real; supõe uma linguagem viva, com tudo o que esta comporta de tradição, de ambigüidade, de permanente evolução. (PERELMAN, 1969, p.49-50)

Assim, enquanto a demonstração é rígida e se impõe como única via possível, a argumentação é maleável, flexível, dinâmica, sujeita ao tempo e às situações históricas, que se transformam constantemente. Por isso, o discurso argumentativo só se efetiva através das relações interpessoais, e deixa sempre uma abertura para a controvérsia, para a liberdade de pensar. Enquanto o discurso lógico-demonstrativo instaura uma razão unívoca e imutável como fonte de todo saber, a

racionalidade argumentativa e dialógica necessita da comunhão de mentes, da participação intelectual do interlocutor, de seu assentimento às teses apresentadas.

Entre os conflitantes raciocínios que instituem a razão ou desrazão, Perelman propõe uma terceira via: a via da razoabilidade, dos argumentos capazes de produzir ou modificar situações, dependendo do grau de persuasão e convencimento que se estabelece entre o orador e seu interlocutor. É a partir da apresentação da via do razoável, do preferível — pois lidamos com argumentos apenas prováveis — que a Teoria da Argumentação legitima sua proposta de repensar e enriquecer o conceito de racionalidade, introduzindo-a na *práxis* discursiva. Por isso, é necessário reconduzir a razão ao plano dialógico, relacionando os discursos retóricos com o questionamento filosófico. Compreendemos então que, diferentemente do que asseguravam os antigos filósofos contemplativos, a retórica não é estranha ao conhecimento e à filosofia. Existe, portanto, total pertinência do uso da retórica no discurso filosófico, pois, se o filósofo não é o arauto de uma verdade única, de um discurso monológico que não admite contestação, só lhe resta recorrer a argumentos que possam influenciar e convencer o outro — o auditório — a respeito de suas teses. É preciso que os filósofos exponham discursivamente suas teses perante um auditório abstrato e idealizado, que não é perceptível e nem está assegurado de antemão, a fim de alcançar a adesão desejada. Daí a recorrência ao discurso argumentativo e retórico, e não à constringência da demonstração formal.

É a recuperação da retórica antiga que vai fundamentar a proposta perelmaniana de apresentar sua teoria como uma outra via possível para o exame da racionalidade contemporânea, porque também a razão grega — e estamos mencionando o *século de ouro* de Atenas, da democracia participativa — era essencialmente uma razão retórica, dinâmica e renovável, que dependia do consenso dos cidadãos da *polis*. São estas questões que levam Perelman a um mergulho na gênese das práticas argumentativas da Grécia

Clássica e, mais precisamente, à retórica e ao tratamento dispensado à palavra: força viva do discurso persuasivo.

Mesmo que a Teoria da Argumentação esteja fundamentada no pensamento de Aristóteles, Perelman não deixa de reportar-se freqüentemente aos precursores do estudo das técnicas retóricas de persuasão e convencimento — os pensadores sofistas, os primeiros a investigar as condições persuasivas dos discursos. As técnicas retóricas dos sofistas, que revolucionaram o ensino grego, persistem até nossos dias em todos os campos da atividade humana, não obstante o desprezo de seus detratores; por isso, são considerados os criadores de uma nova consciência cultural que se adapta ao contexto sócio-político e atinge intensamente o espírito da juventude ateniense.

O nascimento da *paideia* grega é o exemplo e o novo modelo deste axioma capital de toda a educação humana. A sua finalidade era a superação dos privilégios da antiga educação para a qual a *areté* só era acessível aos que tinham o sangue divino. (...) O Estado do século V é assim o ponto de partida histórico necessário do grande movimento educativo que imprime o caráter a este século e ao seguinte, e no qual tem origem a idéia ocidental da cultura. (JAEGER, 1995, p.336-337)

Ao substituir o antigo ideal de educação da aristocracia, os sofistas criaram condições para um novo modelo de saber, especialmente voltado para a vida social e política da Cidade. Conforme explica Perelman, este seria o ponto central de confronto entre os mestres da sofística e seus adversários, já que “representava a oposição entre as duas formas de um ideal de vida, a vida ativa e a vida contemplativa.” (1969, p.219) Ou seja, por serem mestres na arte da linguagem discursiva, os sofistas pretendiam que — para alcançar a *areté* política — seus ensinamentos fossem especificamente retóricos, vinculando a racionalidade dos discursos à ação e à vida prática, o que, como vimos, se chocava com aqueles opositores que valorizavam a vida contemplativa na busca de

uma verdade perene. É nesse sentido que haveria um embate entre a ação e a contemplação.

Um fato marcante, que também deve ser ressaltado, é que os filósofos sofistas vinham das colônias gregas (da mesma maneira que os pré-socráticos), onde se desenvolvia outro tipo de conhecimento influenciado pelos eleatas, bem como o estudo da história, e, por conseguinte, observavam minuciosamente, as mudanças e o movimento evolutivo das sociedades. Além disso, um traço comum entre os sofistas era a oposição entre *nomos* (a lei, a norma, a convenção) e *physis* (a natureza), o que, politicamente, representava uma luta entre a cidadania democrática e a aristocracia, a qual mesmo após a instauração da democracia, não tinha nenhuma simpatia pelas outras classes sociais. Entende-se então que os filósofos sofistas, ao se posicionarem a favor das convenções sociais, seja no campo da moral, da verdade, ou das religiões, vão situa-se ao lado da democracia e da mutabilidade de valores, que não seriam absolutos nem imutáveis nem tampouco fariam parte de uma natureza pré-determinada ou de uma ordenação divina (Cf. GUTHRIE, 1995, p.57). Por serem mestres nas técnicas de construção dos discursos persuasivos da retórica, os sofistas pretendiam que – para alcançar a *areté* política – seus ensinamentos vinculassem a racionalidade discursiva à ação e à vida prática, o que, mais uma vez, se chocava com aqueles opositores que valorizavam a vida contemplativa na busca de uma verdade perene, ratificando o confronto entre a *filosofia da ação* e a *filosofia da contemplação*.

Apesar do reconhecido prestígio dos sofistas em sua época, como precursores de um saber integrado à vida pública, o que vigorou por muitos séculos foi a crítica acirrada dos que combatiam ferozmente os ensinamentos da sofística. Mas nem por isso este ensino foi invalidado, e, mesmo que testemunhos chegados até nós partam de seus próprios opositores, mestres como Protágoras e Górgias são considerados verdadeiramente como os primeiros mentores das técnicas dos discursos argumentativos, sistematizadas por Aristóteles e assimiladas por Perelman. Pensadores da

primeira geração dos sofistas, Protágoras e Górgias desempenharam um relevante papel na formação do novo homem na *pólis* democrática, onde o bom orador seria capaz de exercer com eficácia sua atuação nas discussões da ágora (Cf. JAEGER, 1995, p.340).

Considerado o pai da oratória, Protágoras de Abdera (c. 489/485-411 a.C.), foi um dos mais célebres sofistas de seu tempo, um dos primeiros profissionais da educação voltada para o ensino das técnicas do discurso. De seus ensinamentos ficou-nos o famoso fragmento: “*O homem é a medida de todas as coisas, daquelas que existem, enquanto existem, e daquelas que não existem enquanto não existem.*” (Cf. PERELMAN, 1980, p.16). Esta sentença, freqüentemente interpretada como um direcionamento à questão do indivíduo, da subjetividade, fez com que alguns o considerassem como sendo um *individualista*. Mas, se levamos em conta a preocupação de Protágoras em integrar o ser humano ao Estado, o *homem como medida da existência das coisas* pode ser relacionado, ao contrário, ao homem social, inserido na vida pública, o que significa a interação deste homem com os valores de sua sociedade e, por conseguinte, preconiza uma *concepção sociológica do conhecimento* (Cf. DUPRÉEL, 1980, p.27).

Protágoras foi um jurista e, segundo Perelman, teria sido ele, e não Sócrates, o precursor da moral filosófica, o primeiro a examinar as questões morais fora do campo da religião (Cf. PERELMAN, 1980, p.14). Educador por excelência, Protágoras elege o discurso como o instrumento de ensino, capaz de influenciar e, mesmo, modificar as condições de conhecimento do aluno, já que o fundamento do discurso repousa sobre uma lógica contextual, vinculada a uma verdade histórica e, portanto, mutável (Cf. DUPRÉEL, 1980, p.27). De suas lições faziam parte os *dissoi logoi*, isto é, os discursos duplos e opostos, pois, de acordo com o pensador de Abdera, para cada tema existe a possibilidade de se utilizarem as antinomias, argumentos reciprocamente conflitantes. Além disso, há também a possibilidade

da construção de *discursos breves*, concisos, ou *longos*, mais detalhados, conforme as circunstâncias, e a habilidade de tornar *forte* um argumento *fraco*, quer dizer, fazer com que um discurso inferior (e sem consistência) se apresente como superior. Nota-se, então, que o método educacional de Protágoras não consistia apenas na transmissão pura e simples de um conhecimento teórico, mas abrangia a totalidade, ao relacionar a porção intelectual do homem com a sua vida em sociedade, como membro do grupo social, promovendo uma educação ampla que atingisse o espírito, na busca da justiça e do bem comum (Cf. JAEGER, 1995, p.361).

Mas é em Górgias (c. 485-380 a.C.) que o poder da palavra alcança toda a plenitude. Para ele, a ciência do discurso é uma arte suprema; por isso, a retórica, a verdadeira filosofia, deve estar acima de todas as artes (Cf. DUPRÉEL, 1980, p.76). Neste aspecto, sua retórica se preocupa com a harmonia entre a forma e o conteúdo das palavras, detendo-se especialmente no efeito que estas produzem sobre o interlocutor, pois a arte de bem dizer, que influencia e seduz o ouvinte, depende desta junção para estabelecer uma adesão eficaz. O entusiasmo produzido pelo discurso suscita a retomada gorgiana do conceito de *kairós* – momento certo, tempo favorável – que exprime a oportunidade temporal da retórica, unindo, com precisão, o ouvinte aos interesses do orador. A noção de *kairós* é, assim, indispensável ao discurso retórico, por determinar a circunstância exata, o momento oportuno em que a eficácia dos argumentos se manifesta: é quando a adesão ao tema apresentado se concretiza. Por isso Górgias admite uma *ética do kairós*, que considera a impossibilidade do estabelecimento rígido de regras morais, e defende uma moral contextualizada, isto é, uma *moral da ocasião*, pois uma mesma ação pode ser louvável ou condenável, dependendo do momento em que se verifica. A palavra é então definida como um *phármakon*, um remédio poderoso que cura ou envenena aquele que o ingere (Cf. PLEBE, 1978, p.21), e a persuasão retórica pode não só provocar atitudes e gerar transformações, mas, também, produ-

zir efeitos narcotizantes e entorpecedores sobre as pessoas.

Retomando a Nova Retórica, devemos destacar, ainda uma vez, a influência de Aristóteles nas investigações perelmanianas, porque, como sabemos, o *Traité de l'Argumentation* fundamenta-se na *Retórica* aristotélica. Porém, isso não significa que Perelman se limite a reproduzir a estrutura desta obra; na verdade, ele a toma como ponto de partida, para ampliar suas pesquisas sobre as técnicas persuasivas e estendê-las à nossa contemporaneidade. De fato, na reelaboração da retórica antiga, a Teoria da Argumentação mantém seus elementos principais: o orador, o auditório e o discurso (*ethos, pathos, logos*) – que constituem as partes fundamentais de toda argumentação retórica.

Os discursos da retórica clássica eram essencialmente orais e dirigidos à multidão da ágora que, de modo imediato, aprovava ou não as palavras do orador. Atualmente as condições do discurso são bem mais complexas, porque ultrapassam limites não estabelecidos ou sequer imaginados por Aristóteles. Para Perelman, não se pode mais considerar como persuasivo apenas o que se expõe oralmente, pois a Nova Retórica se refere, também, aos textos escritos; os quais, igualmente, usam da persuasão e do convencimento para se tornarem eficazes.

Com relação ao auditório, a teoria perelmaniana dá pleno destaque ao auditório, que pode ter cinco características: *universal*, idealizado amplamente, como o auditório do filósofo, por exemplo; *heterogêneo*, que corresponde a auditórios de interesses diversos; *especializado*, quando se refere a grupos de interesses específicos; *de um só interlocutor*, que se dirige a um único ouvinte; e *de deliberação íntima*, aquele em que o sujeito delibera consigo mesmo a respeito de uma decisão a ser tomada.

A posição do orador atual não se limita aos discursos orais, como na Antiguidade; ele é aquele que fala e escreve, pois, como vimos, a persuasão se encontra também nos textos escritos. Mas, segundo Perelman, este orador está em posição mais modesta:

ele depende de seu auditório, já que a prática argumentativa é dialógica e só se efetiva com a participação do outro (mesmo que este outro seja o próprio sujeito). Desse modo, a superioridade do orador é apenas aparente e só existe em função da concordância de seu público. Na verdade, é o auditório que ocupa o papel central na argumentação retórica: basta que ele se negue a apreciar o discurso do orador para destruir qualquer possibilidade de argumentação (Cf. PERELMAN, 1958, p. 18-34).

A Teoria da Argumentação conserva ainda a designação dos gêneros da retórica aristotélica: o *deliberativo* que diz respeito ao aconselhamento, a decisões particulares ou públicas, e se associa ao futuro; o *judiciário*, ligado à acusação e à defesa, à legalidade ou não de certos atos, e faz parte do já vivido, do passado; e o gênero *demonstrativo* ou *epidítico*, que objetiva o elogio e a censura, relacionando-se, por isso, com o presente. O destaque dado à temporalidade vem confirmar a estruturação de um tempo retórico; quer dizer, os discursos retóricos superam o imediatismo, o *aqui e agora*, e apontam para a necessidade de um vínculo historicamente determinado.

Existem ainda variadas provas, lugares, tipos de raciocínio, relacionados à construção dos discursos persuasivos sistematizados por Aristóteles e complementados por Perelman, mas é importante ressaltar que há também uma diferença considerável entre ambos, especialmente naquilo que constitui a base da pesquisa perelmaniana: os valores. Enquanto Aristóteles deixa claro, em sua *Retórica*, que não pretende se posicionar com relação aos juízos de valor contidos na persuasão, Perelman sustenta que os valores são o fundamento de toda argumentação, indispensáveis até mesmo no campo da investigação dos saberes (Cf. PERELMAN, 1958, p.99). A valoração pertence ao campo do preferível, do provável e, para se chegar a um consenso, é necessário que a argumentação exerça sobre o auditório uma função conciliadora, capaz de assimilar e difundir valores comuns.

A deliberação sobre os juízos de valor, que nos leva a explicar nossa opção por algo, pressupõe

a liberdade de escolha — de aceitar ou recusar certas normas ou regras (os *nomoi*) — para, argumentativamente, buscar convencer o outro a respeito das teses apresentadas. Nos julgamentos de valor os conteúdos são decisivos para se alcançar o assentimento desejado, o que comprova a inseparabilidade entre a forma e a matéria do discurso proposta pela Nova Retórica, e nos remete, ainda uma vez, ao estudo das técnicas persuasivas dos sofistas. De acordo com Perelman, quando se trata de valores, os raciocínios lógico-demonstrativos são insuficientes para nos dar uma resposta, pois não é possível explicar formalmente nossa preferência pelo bem, pela justiça. Ao deliberar sobre um modo de proceder, sobre uma tomada de posição, as decisões só podem ser justificadas por intermédio de processos argumentativos e retóricos, que nos permitem racionalizar, discutir e questionar valores para os quais não existem critérios unívocos de opção. Conforme diz Perelman, um auditório não é uma *tabula rasa*, e já traz consigo os elementos de sua cultura e tradição, admitindo certos fatos e valores que não podem ser desconsiderados pelo orador (1963, p.100).

Ora, se a atividade retórica se identifica com a prática argumentativa contextualizada, podemos considerar que todo discurso é retórico, desde que não seja regulado pelo formalismo e nem se proclame detentor de uma verdade intemporal. Mas foi exatamente o desprezo pelas técnicas retóricas, orquestrado por alguns filósofos antigos, que causou danos quase irreparáveis ao seu estudo. Acusada de transmitir um conhecimento superficial e dúbio, a retórica se viu alijada do âmbito filosófico e reduzida a uma simples parte da gramática: o estudo das figuras estilísticas. Todavia, considerando o discurso retórico como processo argumentativo que busca a concordância e a adesão do outro, torna-se legítima a aspiração da retórica de fazer parte da filosofia, pois as teses filosóficas não podem ser formuladas por axiomas. Mesmo que Perelman não tenha desenvolvido suas investigações com base nos estudos da sofística, observamos que a ênfase dada aos valores e à mutabilidade da razão o aproxima daqueles pensadores — cujas pesquisas mantêm uma atualidade sur-

preendente. A recuperação das técnicas retóricas nos mostra, assim, o poder do discurso como capacidade de expor o pensamento, de ordenar e refletir, de divulgar e transmitir o conhecimento, os costumes e as tradições da sociedade. Enfim, é o discurso que propicia o relacionamento humano e a conseqüente transformação do mundo; entretanto, ao mesmo tempo em que pode promover o advento de uma sociedade harmônica, pode também ser construído visando a interesses particulares, econômicos ou ideológicos, num processo manipulador de mascaramento da realidade.

Referências Bibliográficas

- ARISTOTE. *Rhétorique*. Trad. Charles Émile Ruelle. Paris: Librairie Générale Française, 1991.
- DUPRÉEL, Eugène. *Les Sophistes*. Neuchâtel: Éditions du Griffon, 1980.
- GUTHRIE, W.K. C. *Os Sofistas*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- JAEGER, Werner. *Paidéia – A Formação do Homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- MOSSÉ, Claude. *Atenas – A História de uma Democracia*. Trad. João Batista da Costa. Brasília: UnB, 1997.
- PERELMAN, Chaïm & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Traité de l'Argumentation*. Paris: PUF, 1958.
- _____. *Justice et Raison*. Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles, 1963.
- _____. *Le Champ de l'Argumentation*. Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles, 1969.
- _____. *Introduction Historique à la Philosophie Morale*. Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles, 1980.
- PLEBE, Armando. *Breve Histórico da Retórica Antiga*. Trad. Gilda Naécia M. Barros. São Paulo: EDUSP, 1978.

Bachelard, imagem e criação: uma análise da poesia primitiva e visceral de Lautréamont

Bachelard, image et création: une analyse de la poésie primitive et viscérale de Lautréamont

Marly BULCÃO

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resumo

O objetivo do trabalho é procurar compreender o verdadeiro sentido do poema *Os Cantos de Maldoror*, escrito por Isidore Ducasse sob o pseudônimo de Conde de Lautréamont, assim como a noção de imaginação que emana dos versos ducassianoa, retomando para isso, a análise do poema feita por Bachelard em seu livro intitulado *Lautréamont*. Dois aspectos que constituem, a nosso ver, pressupostos essenciais da poética bachelardiana vão servir de diretrizes de nosso estudo. Trata-se da noção de tempo como instante e da noção de imaginação material. Acreditamos que estes dois pontos vão contribuir para uma compreensão mais profunda do significado do poema, assim como, vão nos conduzir à verdadeira concepção de imaginação, uma imaginação que deve se libertar do jugo da representação e da realidade sensível. O Conde de Lautréamont nos ensina como, por meio de uma poesia muscular, agressiva e nervosa, é possível viver os instintos primitivos e o tempo convulsivo e ritmado que habita nas profundezas da consciência humana.

Palavras-chave: Bachelard, criação, imagem.

Resumé

*Le but de ce travail est de essayer à comprendre le vraie sense du poème *Les Chants de Maldorore*, écrit par Isidore Ducasse sous le pseudonyme de Comte de Lautréamont, ainsi que la notion d'imagination qui émane des vers ducassiens, en reprenant, pour ce faire, l'analyse du poème fait pour Bachelard dans son livre intitulé *Lautréamont*. Deux aspects qui, constituent, à nos yeux, des présupposés essentiels de toute la poétique bachelardienne vont servir ici de directrices de nos étude. Il s'agit de la notion de temps comme instant ainsi que celle d'imagination matérielle. Nous croyons que ces deux points vont contribuer à la compréhension plus profonde du signifié du poème, ainsi comme ils vont nous amener à la vraie conception d'imagination, une imagination qui doit se libérer du joug de la représentation et de la réalité sensible. Le Comte de Lautréamont nous enseigne comment, par le truchement d'une poésie musculaire, agressive et nerveuse, il est possible de vivre les instincts primitifs et le temps convulsif et rythmé qui habite dans les profondeurs de la conscience humaine.*

Monts-clé: Bachelard, création, image.

O poema *Les Chants de Maldoror* que Isidore Ducasse escreveu sob o pseudônimo de Conde de

Lautréamont nos arrebatava com força e vigor, incitando a curiosidade e nos levando a indagar sobre o verda-

deiro sentido e significado de seus versos. A narrativa das ações transgressoras e dos atos de crueldade vividos pelo personagem, revelam de forma inteiramente original a primitividade e a espontaneidade do instinto animal de agressão. A obra teve o destino de toda poesia marginal que irrompe no cenário literário como emblema de rebeldia, contrariando, não só a métrica, mas, principalmente os valores da estética predominantes na época.

A ausência quase total de biografia sobre Lautréamont envolveu seu autor numa auréola de mistério, o que impossibilita qualquer interpretação do poema pelo viés da psicologia, da psicanálise ou da inserção de seu autor no contexto social e cultural da época. Mas, o que poderia parecer uma dificuldade é, a nosso ver, promissor, pois seguindo Bachelard, deve-se desprezar a vida do poeta e analisar a obra, levando em conta, apenas, o impacto literário provocado pelas palavras e pelo conteúdo narrativo e poético do próprio texto.

O objetivo do trabalho é tentar compreender o sentido dos versos lautreamontistas, retomando, para isso, a obra bachelardiana denominada Lautréamont que foi publicada em 1940 e na qual o filósofo ressalta alguns aspectos importantes inerentes ao poema. Bachelard mergulha no universo ducassiano com maestria e perspicácia, conseguindo, assim, apontar a linha de força que emana do poema em prosa de Isidore Ducasse. Destaca nos versos ducassianos, uma fenomenologia complexa, calcada na agressão e na crueldade e que tem origem na natureza profunda das paixões humanas e na primitividade da consciência. A leitura bachelardiana batiza essa animalidade primitiva de *complexo de Lautréamont*, ressaltando seu aspecto marcadamente imaginário que se manifesta no poema, através de impulsos monstruosos e cruéis e que são provenientes de uma região recôndita do ser humano.

Nossa meta primordial será, portanto, tentar captar o verdadeiro sentido do poema de Lautréamont, ressaltando a noção de imaginação que perspasa os seus versos. Duas noções que constituem, a nosso ver, pressupostos fundamentais do pensamento

de Bachelard, vão servir de diretrizes de nossa análise. São elas: a noção de tempo como instante e a noção de imaginação material. Acreditamos que a retomada destes pressupostos pode contribuir para uma compreensão melhor da poesia primitiva e visceral de Isidore Ducasse.

O poema ducassiano se apresenta como a tentativa de reconstituição de um longo sonho, no qual os diversos pedaços nos são revelados através de uma narrativa entrecortada de lacunas e de descrições, muitas vezes contraditórias, nas quais deixa de ter importância o tempo e o lugar em que aconteceram. O leitor sente-se, de imediato dominado por uma sensação de estranheza e de exclusão que o afasta do mundo cotidiano e de vigília, fazendo-o penetrar na dinâmica de um pesadelo que se manifesta como verdadeiro delírio. Há, por outro lado, nos versos de Lautréamont, um tal poder de encantação e de sedução que atrai o leitor, conduzindo-o numa aventura fantástica no mundo do imaginário, um mundo que pode ser encontrado nas profundezas mesmas do ser humano, numa região na qual residem as origens do fabuloso onírico. A sensação de *déjà vu* advém do fato de que a leitura do poema promove o reencontro do leitor com sua interioridade mais profunda.

Tudo isso é reforçado no poema por uma linguagem absurda, apesar de grandiloquente, a única linguagem capaz de expressar o mundo do devaneio e do sonho. Através de uma escrita que não se submete ao rigor da razão, os versos lautreamontistas descrevem criaturas que vivenciam a angústia, a destruição e a chacina.

A nosso ver, a noção bachelardiana de tempo como instante perpassa todo o poema. Conforme se sabe tempo, para Bachelard, o tempo não é, como preconizava Bergson, duração, mas é descontínuo e tem a vida do instante, pois emerge num impulso para em seguida morrer.

O tempo do lautreamontismo é produzido pelo ser que ataca, no plano em que este pretende afirmar sua violência. Pode-se dizer que o ser agressivo

vo cria seu tempo, apossa-se dele, não havendo, assim, uma espera nem uma ação que continua.

A obra ducassiana descreve os ritmos do pesadelo, revelando, através de seus versos, que a agressão carniceira e cruel é a metáfora da temporalidade bachelardiana do instante. Na narrativa, plena de lacunas e ausências, a continuidade e a cronologia temporal, indispensáveis a toda história, são intencionalmente afastadas. Os versos de Lautréamont tem uma única preocupação, a de descrever as ações instintivas e monstruosas dos animais e do homem, aí representado pela figura de Maldoror.

Nos versos ducassianos, o tempo estilhaçado em instantes se faz poesia, sem que haja preocupação com a idéia de duração. Renegando a história, o poema canta o mundo no seu acontecer presente e ritmado, na sua ação impulsiva e dinâmica. Da obra lautreamontista emana a força de uma poesia nervosa que explode em fragmentos convulsivos de tempo, através do relato de agressões animais.

A leitura do poema torna evidente que o tempo da agressão e da crueldade é um tempo especial, um tempo reto, dirigido, um tempo que nenhuma ondulação consegue curvar e que nenhum obstáculo faz hesitar.

No segundo capítulo de seu livro, Bachelard faz um estudo sobre o Bestiário de Lautréamont. Retoma, através de uma análise atenta e perspicaz, os animais que aparecem na narrativa ducassiana, como o caranguejo gigante e o piolho. Mostra que o tempo dos atos monstruosos cometidos por esses animais é sempre um tempo interrompido, fragmentado em ações convulsivas e nervosas, o que dá ao instinto de agressão e de crueldade maior vigor e intensidade. Diz Bachelard:

Com Lautréamont, estamos nos atos descontínuos, na alegria explosiva dos instantes de decisão. Porém esses instantes não são meditados, saboreados no seu isolamento; são vividos na sua sucessão sincopada e rápida. (...) A poesia ducassiana é um cinema acelerado, ao qual seriam pro-

positadamente retiradas as formas intermediárias indispensáveis. (BACHELARD, 1986, p. 23).

A metamorfose ocupa um lugar de destaque nos versos de Ducasse, vindo reforçar, a nosso ver, a idéia de que o poema é a expressão literária da tese da temporalidade bachelardiana do instante. Para mostrar isso, é importante retomar a comparação que Bachelard faz entre a metamorfose de Kafka e a de Lautréamont. A metamorfose de Kafka se passa num tempo que morre em um pesadelo de lentidão e impotência. Na obra kafkaniana, Gregor, transformado em inseto, vive num tempo que é lentidão, num tempo que não tem futuro, sua vontade é voltar ao passado. A preguiça orgânica de Gregor é a expressão de um tempo que é ausência de vontade e conseqüentemente ausência de ação.

Como se pode perceber tem-se com Lautréamont o pólo inverso da metamorfose de Kafka, pois esta se manifesta como uma aceleração vital, sendo urgente, direta, e se realizando com rapidez e de forma instantânea nos animais. A metamorfose ducassiana não é jamais descrita através de um estudo psicológico, pois este implicaria num relato, cujo pressuposto é a vivência de uma lentidão que estaria submetida, portanto, a um tempo continuado, a um tempo que se prolongaria na angústia e na dor. No poema de Lautréamont, as formas são descritas como paragens bruscas e irregulares e necessitam ser vividas na sua rapidez. Conforme afirma Bachelard:

Na nossa opinião, Kafka sofre de um complexo de Lautréamont negativo, noturno, negro. (BACHELARD, 1986, p.17)

O segundo pressuposto bachelardiano que vamos retomar como diretriz de nossa reflexão é a noção de imaginação material que aparece como uma constante na obra do filósofo. Em *L'eau et les rêves*, (BACHELARD, 1997, p.2) Bachelard distingue dois tipos de imaginação, a imaginação formal que se volta para as arestas exteriores e geométricas do objeto e a imaginação material, descrita por ele, como aquela que pretende o domínio mesmo sobre a intimidade

da matéria e consegue, assim, recuperar o mundo como provocação, como resistência, estimulando o trabalho ativo e transformador da natureza. Retomando esta distinção, vamos discutir alguns aspectos levantados por Bachelard, com o intuito de ressaltar no poema ducassiano, a materialidade manifesta que emana de seus versos e se impõe como coeficiente de adversidade, constituindo, assim, a fonte onírica e artesanal do lautreamontismo.

A crítica de Bachelard ao vício da ocularidade pode nos ajudar a compreender o sentido de *imaginação material*. A *ocularidade*, marca preponderante da tradição científico-filosófica levou ao privilégio da visão, em detrimento do corpo e da materialidade, fazendo com que os filósofos egressessem a *imaginação formal* como sendo a verdadeira forma de imaginação. Exaltando a força da *imaginação material*, Bachelard vai mostrar que a função imaginante deve ter como meta recuperar o mundo como resistência. O mundo, em lugar de ser contemplado ociosamente como espetáculo, deve ser apreendido pela concretude e pela materialidade, fazendo da relação homem-mundo um confronto, um corpo a corpo, no qual a matéria aparece como resistência e o homem como mão obreira que pretende a dominação desta, através do trabalho.

Em *Les Chants de Maldoror*, a imaginação material torna-se cenário de fundo. As situações de confronto com o mundo e com os outros, fazem da índole agressiva a marca primordial desta poesia energética e transgressora. Lautréamont, recusando as poéticas visuais e panorâmicas, provoca o leitor com versos que, por serem próximos da miséria humana, tornam-se mais dinâmicos e vigorosos. Desde as primeiras páginas, percebe-se que a paisagem onírica de Ducasse revela um gosto pela matéria bruta e desnuda, pois ao longo do poema é ressaltado exaustivamente o aspecto de hostilidade e confronto com o mundo. Carregados de energia vital, os versos ducassianos tornam-se mensageiros de uma materialidade primitiva, fazendo com que o leitor consiga apreender de imediato a beleza muscular que emana do poema.

A *imaginação formal* não pode ter lugar num texto, onde a agressividade é presença constante. Profundamente visceral, a poesia lautreamontista, emerge das profundezas recônditas do ser humano, tem origem nos impulsos primitivos, é a revelação da violência no seu estado puro, na sua forma animal, uma violência que, carregada de dinamismo, só pode ser expressa por uma imaginação eminentemente material.

Retomando mais uma vez o estudo bachelardiano sobre o Bestiário de Lautréamont, nota-se que as imagens aí descritas têm origem num pólo vital da consciência que se inscreve na matéria animada e se realiza através de formas animais e de atos de agressão e crueldade. No poema, o instinto de agressão animal aparece sempre associado aos órgãos de ataque, órgãos como a garra e a ventosa, o que nos faz concluir que o instinto de agressão está, no poema, fortemente relacionado com a noção de *imaginação material*, pois nesta somente o ato biológico é decisivo.

Os animais ducassianos com suas garras, bicos e ventosas simbolizam a a dinâmica da agressão, fazendo da *imaginação material* a matéria de seus versos, a meta de sua beleza onírica.

Acreditamos que a leitura do poema lautreamontista leva a uma conclusão inevitável. A verdadeira imaginação deve se libertar do jugo da representação, sempre referida à realidade sensível. Resistindo às imagens que, provêm da vida cotidiana e são regidas pela ocularidade, a imaginação deve se fazer corpo e resgatar a primitividade que habita no interior de cada ser humano.

A socialização e a educação, tendo como meta favorecer o convívio humano em sociedade, procuram sufocar os instintos e a primitividade, criando, assim, um eu superficial que age segundo regras aprendidas. Dessa forma, submete o homem ao tempo da vida, ao tempo linear e horizontal que vai permitir ao ser humano sua inserção na história e na sociedade.

O Conde de Lautréamont nos ensina, pois, como superar, através da poesia, os níveis mais superficiais da consciência, impostos pela cotidianidade e

pela socialização, resgatando, assim, nas profundezas da alma humana, a linha de força da imaginação. Afastando-se das imagens sensíveis e reprodutoras, Lautréamont faz da imaginação um grito de liberdade que através de seus versos descreve a concretude e a materialidade do mundo, fazendo com que a riqueza do tempo explodisse numa convulsão de ritmos frenéticos.

Gostaríamos de terminar citando Bachelard, quando, referindo-se ao poema de Lautréamont, diz:

temos que nos distanciar dos livros e dos mestres para podermos reencontrar a "primitividade poética". (BACHELARD, 1986, p.54)

Referências Bibliográficas

BACHELARD, Gaston. *La dialectique de la durée*, Paris, PUF, 1950.

_____. *L'intuition de l'instant*, Paris, Editions Denoel, 1985.

_____. *Lautréamont*, Paris, Librairie José Corti, 1986.

_____. *La terre et les rêveries de la volonté*, Paris, Librairie José Corti, janvier 1986.

_____. *L'eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Librairie José Corti, 1997.

BLANCHOT, M.; GRACQ, J. et LE CLEZIO, J.-M.G. *Sur Lautréamont*, Paris, Editions Complexe, 1975.

BARRETO, Marco Heleno. *Da epistemologia à estética – o nascimento da vertente noturna em Bachelard* in Revista Kriterion nº 90, Belo Horizonte, dezembro/1994. P.56-69.

CONTE DE LAUTRÉAMONT. *Les chants de Maldoror*, Paris, Flammarion, 1990.

La préface de Robert Desoille

The préface of Robert Desoille

Jean-Luc POULIQUEN

Resumé

En essayant d'étudier les raisons pour lesquelles Gaston Bachelard n'a pas répondu favorablement à la demande qui lui avait été faite par le poète Pierre Oster, de préfacier un livre d'Hervey de Saint-Denys consacré aux rêves, on en vient à présenter ses rapports avec le mouvement surréaliste et la psychanalyse. Si Gaston Bachelard a de nombreuses convergences avec le Surréalisme, il n'a pas pour autant épousé toutes les thèses du mouvement. Ainsi, il ne manifeste pas pour Hervey de Saint-Denys le même enthousiasme qu'André Breton, qui avait vu dans cet auteur du dix-neuvième siècle, un des grands précurseurs de l'activité onirique. Plus précisément, dans l'expérimentation du rêve, c'est de Tristan Tzara que Gaston Bachelard se sentira le plus proche. Et cette proximité est à mettre en perspective avec le clivage Breton/Tzara, lui-même révélateur de choix esthétiques et politiques. Il en sera de même pour la psychanalyse. Ami du premier cercle des psychanalystes français, Gaston Bachelard ne se limitera pas à leur pratique pour envisager l'analyse psychologique. C'est ainsi qu'il parlera dans ses livres, avec une sympathie marquée, des travaux de Robert Desoille qui a développé avec le *rêve éveillé dirigé* une thérapie totalement indépendante de la cure psychanalytique. Il se dégage donc de cette étude, que le philosophe, tout en faisant preuve d'une exceptionnelle capacité d'accueil aux activités intellectuelles et créatrices de son temps, a toujours privilégié sa propre voie aussi bien dans la poétique que dans l'analyse psychologique.

Mots-clé: Bachelard, Robert Desoille, psychologie.

Abstract

While trying to study the reasons for which Gaston Bachelard did not answer favorably the request which had been made to him by the poet Pierre Oster, to preface a book of Hervey de Saint-Denys devoted to the dreams, one comes from there to present his relationship with the surrealist movement and the psychoanalysis. If Gaston Bachelard has many convergences with Surrealism, it therefore did not marry all the theses of the movement. Thus, it does not express for Hervey de Saint-Denys same enthusiasm as André Breton, who had seen in this author of the nineteenth century, one of the large precursors of the oneiric activity. More precisely, in the experimentation of the dream, it is of Tristan Tzara that Gaston Bachelard will smell himself nearest. And this proximity is to be put in prospect with Breton cleavage/Tzara, itself revealing of aesthetic and political choices. It will be the same for the psychoanalysis. Friend of the first circle of the French psychoanalysts, Gaston Bachelard will not limit himself to their practice to consider the psychological analysis. Thus it will speak in its books, with a marked sympathy, work of Robert Desoille who developed with the daydream directed a therapy completely independent of the psychoanalytical cure. It is thus released from this study, that the philosopher, while showing an exceptional capacity of reception to the activities mental and creative of its time, always privileged its own way as well in the poetic one in the psychological analysis.

Keywords: Bachelard, Robert Desoille, psychology.

Dans le courant de l'année 2000, paraissait dans la collection *Poésie/Gallimard*, le livre de Pierre Oster intitulé *Paysage du tout*. A l'occasion de sa sortie, je posais à l'auteur une question qui m'était devenue rituelle depuis que j'avais découvert par Louis Guillaume à quel point Gaston Bachelard aimait les poètes de son temps¹ : "Avez-vous été en contact avec le philosophe ?" Certes Pierre Oster appartenait à la génération qui avait suivi celle de Louis Guillaume, mais la question ne me paraissait pas incongrue. Son *Premier poème* avait été publié en 1954 par le *Mercur de France* et la même année la *Nouvelle Revue Française* retenait ses *Quatrains gnomiques*. Et c'est à cette époque que les relations qu'avait entretenues Gaston Bachelard avec les poètes avaient atteint leur plus haut degré d'intensité.

La réponse que me fit Pierre Oster sortait de la configuration binaire dans laquelle je l'avais envisagée. Oui, l'auteur avait vu le philosophe mais non en sa qualité de poète. La rencontre ne s'était d'ailleurs pas très bien passée et ne méritait pas que l'on s'y attarde. Voilà qui venait contredire cette image de cordialité et de chaleur avec lesquelles le sage de la Place Maubert avait l'habitude d'accueillir ses hôtes. Était-il bien nécessaire de faire écho à ce témoignage ?

C'est au cours de l'été 2004, au festival international de poésie *Voix de la Méditerranée* à Lodève, que j'ai pu retrouver Pierre Oster et lui en demander un peu plus sur sa fameuse visite. Après avoir effectué quelques travaux pour la maison Gallimard, il était rentré chez l'éditeur Claude Tchou pour commencer une carrière dans cette activité qui devait le conduire quelques années plus tard au comité éditorial des éditions du Seuil. Cela se passait en 1961 et sa première mission, huit jours après sa prise de fonction, fut d'aller demander à Gaston Bachelard une préface. Le philosophe refusa, et apprenant que le jeune homme qui le sollicitait, débutait dans le métier, eut cette réplique, sans doute

à vocation pédagogique: "Il est bon de commencer par un échec."

A ce stade du récit quelques précisions sont nécessaires. En 1961, Gaston Bachelard est au sommet de sa notoriété. C'est cette même année qu'il reçoit le Grand Prix National des Lettres. Il est devenu un personnage public que la télévision vient même filmer chez lui. Une année avant, Louis Guillaume a déjà noté dans son journal, après une visite à son domicile: "*Deux fabricants de tapis plus ou moins surréalistes sont là qui voudraient une préface à leur exposition. Un peu plus tard, une jeune femme vient lui demander de patronner un étudiant ami. Il n'évince personne, reste poli, bien que, visiblement, cela l'ennuie et qu'il n'ait plus guère de temps pour ses travaux personnels.*" Et pour terminer son compte-rendu, Louis Guillaume ajoute ce commentaire de son épouse: "*M. me dit qu'il est honteux qu'un homme de cette valeur soit laissé ainsi seul (ou presque), sans secrétaire pour l'aider, dans un logis si exigü.*"

Voici relatées quelques raisons de comprendre ce qui a conduit Gaston Bachelard à refuser à Pierre Oster d'écrire cette préface. Nous pouvons en ajouter une autre. Le philosophe arrive à la fin de son existence. Il va mourir l'année suivante. Il est vieux, malade, en proie à la mélancolie. Dans une lettre datée du 1er août 1961, qu'il adresse à Michel Foucault pour le remercier de lui avoir envoyé *Histoire de la folie à l'âge classique*, il glisse en confidence: "*Avec le cafard, d'où cela vient-il que je dis que j'ai le cafard ?*", puis fait une brève allusion à la mauvaise humeur qui en découle³. L'heure n'était plus à cette sérénité qui avait guidé tant de ses écrits, tant de ses actes. L'instant soudain lui imposait une autre vérité.

Attardons-nous maintenant sur le livre en question afin de le situer par rapport au champ d'étude du philosophe. Celui-ci que Tchou avait choisi de rééditer dans sa collection *Bibliothèque du merveilleux*

⁽¹⁾ Lire à ce sujet mon étude: *Louis Guillaume, Gaston Bachelard: une amitié féconde*, Thélème-Revista complutense de estudios franceses, vol. 17, mars 2002, Madrid, pp 233-242.

⁽²⁾ Cet extrait du journal de Louis Guillaume figure dans le bulletin n°4 de L'Association des Amis de Gaston Bachelard en 2002.

⁽³⁾ Cette lettre de Gaston Bachelard à Michel Foucault a été reproduite en fac-similé dans *Michel Foucault, une histoire de la vérité*, éditions Syros.

s'intitule *Les rêves et les moyens de les diriger* et son auteur en est Hervey de Saint-Denys. Les rêves, voilà *a priori* un thème qui a toujours intéressé Gaston Bachelard et l'a fait avancer dans la proximité des Surréalistes. C'est précisément André Breton qui avait tiré Hervey de Saint-Denys de l'oubli. De la même manière qu'il s'était attaché à identifier les précurseurs de son mouvement dans le domaine poétique, comme par exemple Coleridge, William Blake ou Lautréamont, il avait inventorié tous ceux qui avant lui s'étaient intéressés au rêve⁴. A une première liste que l'on trouve dans *Trajectoire du rêve*⁵ où figurent les occultistes Jérôme Cardan et Paracelse, les romantiques allemands Jean Paul, Lichtenberg et Moritz, le romantique français Xavier Forneret, l'écrivain russe Pouchkine, le mathématicien Lucas, il avait ajouté par la suite les noms d'Alfred Maury, d'Hervey de Saint-Denys et bien sûr de Freud.

Le personnage du Marquis Hervey de Saint-Denys ne pouvait que séduire les Surréalistes par son parcours. Né en 1822, il était entré à l'âge de dix-neuf ans à l'École des Langues Orientales Vivantes pour étudier le chinois et le tartaro-mandchou. Et c'est comme sinologue qu'il fut nommé en 1874 professeur titulaire au Collège de France. Il devint par la suite membre puis président de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Jusqu'à sa mort en 1892, il multiplia ses travaux orientalistes, auteur en particulier de *Recherches sur l'agriculture et l'horticulture des Chinois*, d'un livre intitulé *La Chine et l'Europe*, d'une étude sur Confucius, de publications sur le Japon, Formose ou l'Indochine.

Mais derrière cette image de respectabilité scientifique, se cache un écrivain épris d'originalité. Dès 1847, il avait fait paraître une traduction de l'espagnol d'une pièce de Manuel Breton de los Herreros intitulé *Le Poil de la prairie*. Cette comédie en cinq actes fut d'ailleurs jouée cette même année à Paris au théâtre Ventadour. Et puis Hervey de Saint-Denys se passionna pour le rêve qui devint pour

lui une activité expérimentale. Pendant plus de cinq années, soit mille neuf cent quarante-six nuits, il tint son journal de rêveur qu'il consigna sur vingt-deux cahiers. Fort de ce matériau où se mêlent expériences, analyses et réflexions, il rédigea son fameux essai *Les rêves et les moyens de les diriger* qu'il publia pour la première fois sous l'anonymat en 1867. Sans doute voulait-il se protéger des attaques que l'on aurait pu lui porter pour avoir joué avec une activité humaine encore entourée au dix-neuvième siècle d'un halo de mystère et de superstition.

Pour arriver à guider ses songes, Hervey de Saint-Denys se livre en effet à toutes les fantaisies. Il raconte par exemple comment lors d'un séjour à Aubenas, dans le Vivarais, il ne cesse de respirer un parfum dont il a imprégné son mouchoir. A Paris, plusieurs mois après son retour, il demande à son domestique d'en répandre quelques gouttes sur oreiller durant son sommeil. Lui reviennent alors les images des montagnes et des châtaigniers qui l'avaient entouré en Ardèche. Il tente ensuite de mêler deux parfums associés à deux lieux différents. Et puis, il en vient à solliciter ses autres sens. Il demande à un chef d'orchestre de jouer telle musique lorsqu'il valse avec telle dame, telle autre lorsqu'il change de partenaire. Il commande ensuite une boîte à musique qu'il relie à un réveil-matin dont il a supprimé la sonnerie. Son déclenchement sur l'une ou l'autre des valse lui permet de rêver à l'une de ses deux partenaires. Il s'exerce encore à peindre l'épisode de Pygmalion avec une racine d'iris dans la bouche. Lorsqu'on lui glisse entre les lèvres alors qu'il est endormi un morceau de cette même racine, lui apparaît la statue de Pygmalion qui ouvre sur une série d'associations inattendues.

Quelle attitude pouvait adopter Gaston Bachelard face à de telles pratiques, lui qui a eu à cœur d'explorer l'imagination humaine aussi bien diurne que nocturne? On ne trouve trace d'Hervey de Saint-Denys dans ses livres. Essayons d'en imaginer les raisons. Peut-être tout simplement n'avait-il pas eu

⁽⁴⁾ Pour une étude complète se référer à *Le surréalisme et le rêve* de Sarane Alexandrian, NRF/Gallimard, Collection "Connaissance de l'inconscient", Paris, 510 pages, 1978.

⁽⁵⁾ Paris, GLM, 1938, 132 pages.

connaissance de ses travaux. Sans jouer sur les mots, nous pouvons préciser aussi que Gaston Bachelard a préféré la rêverie au rêve. C'est à dire que c'est l'activité consciente qu'il a privilégiée, par rapport à la dictée non contrôlée de l'inconscient. Celle que les Surréalistes se sont efforcés de transcrire lors de leurs séances d'hypnose. Le matériau dont s'est servi Gaston Bachelard pour l'élaboration de ses ouvrages sur l'imagination, c'est l'image telle qu'elle a jailli de la plume des poètes. Le matériau de Bachelard est littéraire, il l'a lui-même revendiqué. Ce ne sont pas de simples comptes-rendus de rêves qu'il a voulu rassembler. Et Hervey de Saint-Denys n'est pas à proprement parler un poète. C'est un aristocrate qui avait l'argent et le loisir de se livrer à ses passions.

Quel image pouvait en avoir Gaston Bachelard, lui qui était issu d'une humble lignée d'artisans champenois ? A ce propos nous pouvons le situer vis à vis des représentants du Surréalisme qui ont redécouvert Hervey de Saint-Denys. Certes, le philosophe a envoyé en 1938 à André Breton *La Formation de l'esprit scientifique* avec cette dédicace: "A André Breton avec toutes les sympathies de l'esprit"⁶. Mais y-a-t-il eu entre les deux hommes les sympathies du cœur? Il semble que non, la place occupée par André Breton dans l'œuvre de Bachelard reste minime quand par exemple celle d'un Tristan Tzara court tout au long de ses ouvrages de poésie et jusqu'au dernier *La Flamme d'une chandelle*⁷. Or ces deux grands poètes ne se situent pas du même côté de la ligne de facture qui est venue couper le Surréalisme en deux, à savoir l'attitude à adopter vis à vis du Parti Communiste. Il ne s'agit pas ici de s'attarder sur des positions politiques mais de montrer comment elles peuvent être révélatrices de choix esthétiques et humains. En 1935, André Breton sera évincé du Congrès International pour la Défense de la

Culture après avoir infligé une correction au à l'écrivain soviétique Ilya Ehrenbourg qui avait traité les Surréalistes d'oisifs et de pervers sexuels. En 1948, à Genève lors de Rencontres internationales, un an après sa conférence en Sorbonne où cette fois c'est André Breton qui avait été spectaculairement corrigé par Francis Crémieux, Tristan Tzara dira: "Agiter des gris-gris de sorcier, comme les surréalistes le font aujourd'hui, ne me semble pas constituer la méthode la plus efficace pour effectuer ce changement radical de la société actuelle dont ils avaient fait dépendre l'intégration de leurs activités dans le comportement humain"⁸.

Au premier abord les expériences d'Hervey de Saint-Denys ne semblent pas non plus induire un quelconque changement social. Signalons que Tristan Tzara s'était aussi livré à un récit de "rêve expérimental" auquel il avait ajouté un certain nombre de textes à portée révolutionnaire. Il l'avait fait dans un livre paru en 1935, intitulé *Grains et Issues*⁹. De celui-ci Gaston Bachelard en extraira un bref passage dans *L'Air et les songes*¹⁰ et puis surtout dès sa lecture en 1936, il écrira à son auteur: "En lisant page p. 271 *Grains et Issues* j'ai pensé à une nouvelle doctrine de la substantialisation"¹¹. On trouvera quelques années plus tard cette doctrine développée dans *La Formation de l'Esprit scientifique*.

Mais pour revenir à l'intérêt d'André Breton pour le rêve et ses premiers explorateurs, est-il judicieux de l'envisager uniquement sous l'angle de la poésie ou de la révolution surréaliste? Rappelons-nous que le chef de file du Surréalisme avait aussi fait des études de médecine et pratiqué la psychiatrie durant la première guerre mondiale. Et c'est avant tout dans cette sphère que le livre d'Hervey de Saint-Denys trouve sa pertinence.

Pierre Oster l'a compris lorsqu'il réoriente sa recherche pour un nouveau préfacier. Elle va le conduire

⁽⁶⁾ On trouvera un fac-similé de cette dédicace dans le catalogue Calmelscohen réalisé à l'occasion de la vente des collections d'André Breton à l'Hôtel Drouot en avril 2003.

⁽⁷⁾ Edité par les Presses Universitaires de France en 1961.

⁽⁸⁾ Ce texte a été publié dans *Les Françaises* du 18 septembre 1948.

⁽⁹⁾ Editions Denoël et Steele, Paris, 320 pages. Avec une eau-forte de Salvador Dali dans les 15 exemplaires de tête.

⁽¹⁰⁾ P 101, chapitre sur la poésie des ailes.

⁽¹¹⁾ Cette lettre est reproduite dans *Inquisitions, du Surréalisme au front populaire*, de Henri Béhar, Editions du C.N.R.S, 1990.

cette fois jusqu'à Robert Desoille. C'est avec bonheur qu'il se souvient de sa rencontre avec ce praticien qui le reçoit aimablement, en blouse blanche, dans son cabinet de la rue Chambiges, près des Champs-Élysées. Il revoit encore accroché derrière son bureau ce tableau représentant un arbre magnifique qui prêtait à tous les rêves. Cette fois, l'affaire est conclue et Robert Desoille promet une préface conséquente.

Notre histoire pourrait s'arrêter là si Robert Desoille n'avait occupé une place à part dans l'œuvre de Gaston Bachelard. C'est à partir de *La Formation de l'esprit scientifique*, de ce que Jacques Gagey a appelé "sa conversion à l'imaginaire"¹² que psychologues, psychiatres et psychanalystes commencent à entrer dans l'œuvre du philosophe et à y être cités régulièrement. Ainsi peut-on voir apparaître pour commencer les noms de Freud et de ses tous premiers collaborateurs, Otto Rank, Sandor Ferenczi, Ernest Jones. Puis viendra celui de Carl Gustav Jung. De Suisse sera aussi cité Charles Baudouin. Et puis au côté de la psychologie traditionnelle, représentée en France par Pierre Janet, Gaston Bachelard fera référence à ceux qui ont introduit la psychanalyse dans le pays comme Marie Bonaparte ou René Allendy. Il entretiendra avec eux plus qu'un commerce livresque. En 1926, avec quelques autres, Marie Bonaparte avait fondé la Société Psychanalytique de Paris. Les années d'Occupation avaient obligé sa fermeture, si bien que la Société Psychanalytique de Paris s'était trouvée sans local à la Libération. A partir de 1945 et pour trois années, Gaston Bachelard lui offrira l'hospitalité dans les locaux de l'Institut d'histoire des sciences dont il est le directeur depuis 1940¹³. Ce lien direct lui permettra de côtoyer les représentants plus jeunes de la psychanalyse française comme par exemple Jacques Lacan, Jean-Baptiste Pontalis ou encore Juliette Favez-Boutonier.

Cela ne l'empêche pas de continuer à fréquenter des praticiens étrangers comme par exemple le psychiatre hollandais Jan Hendrik Van den Berg à qui il doit sa conversion à la phénoménologie¹⁴. Et surtout, cela ne l'empêche pas de développer sa propre approche de la psychologie, en dehors de toute mode et de toute école. C'est ainsi qu'il consacre dans *L'Air et les songes*, ouvrage essentiellement nourri de poésie, un chapitre entier aux travaux de Robert Desoille dont il présente la pratique particulièrement originale du rêve éveillé dirigé.

C'est en lisant son livre *Exploration de l'affectivité subconsciente par la méthode du rêve éveillé. Sublimation et acquisitions psychologiques* paru en 1938, que Gaston Bachelard a été séduit par la méthode de Robert Desoille qu'il sent proche de sa "métaphysique de l'imagination"¹⁵. Mais ce qui intéresse le philosophe au-delà de la théorie, c'est la réelle efficacité qu'il confère à la pratique de Robert Desoille. Il écrit ainsi: "A l'être bloqué dans un complexe inconscient, la méthode de Desoille n'apporte pas seulement le moyen d'un 'déblocage' comme le fait la psychanalyse classique ; elle offre une mise en marche"¹⁶. A sa manière de louer, dans *L'Air et les songes*, la dynamique de la psychologie ascensionnelle, de montrer, dans *La Terre et les rêveries de la volonté*, les vertus du rêve de descente permettant "de désancrer un psychisme trop attaché à un passé douloureux"¹⁷, le lecteur peut aussi se demander si la méthode de Robert Desoille n'a pas été utile au philosophe lui-même que la vie n'a pas épargné en épreuves.

Comme Gaston Bachelard, Robert Desoille (1890-1966) a suivi à l'origine une formation scientifique. Il est ingénieur électricien et travaillera à Electricité de France jusqu'en 1953. Mais un intérêt ressenti très jeune, pour la psychologie et les

(12) Jacques Gagey, *Gaston Bachelard ou la Conversion à l'imaginaire*, Paris, M. Rivière, 1969, 303p.

(13) Information recueillie sur le site Internet de la SPP: www.spp.asso.fr.

(14) Voir le *Cahier Gaston Bachelard* n° 4, Université de Dijon, 2001, pp 200-203.

(15) *L'Air et les songes*, José Corti, Paris, 1943, page 129.

(16) *L'Air et les songes*, page 131.

(17) *La Terre et les rêveries de la volonté*, José Corti, Paris, 1948, page 394.

phénomènes de transmission et de lecture de pensée, le conduit vers l'âge de 24 ans à approfondir dans cette direction. C'est chez le lieutenant-colonel Caslant, ancienne élève de l'École polytechnique, qui se livre à des expériences de montées et de descentes dans l'imaginaire à des fins ésotériques, que tout se met en route pour lui. Il s'engage alors dans une perspective thérapeutique sur la voie du rêve éveillé dirigé et met en place une réflexion et une pratique qui n'ont cessé depuis de se développer et d'essaimer dans le monde entier. Actuellement en France, c'est le Groupement International du Rêve-Eveillé en Psychanalyse¹⁸ qui continue le travail engagé par Robert Desoille.

Chez ce psychothérapeute et théoricien autodidacte, l'exploration de l'imaginaire n'était pas déconnectée de convictions sociales et politiques marquées. Pendant la Résistance, il avait adopté une vision marxiste de la société. Celle-ci a d'ailleurs contribué à son intérêt pour les travaux de Pavlov. Mais un texte intitulé *Pour une éthique de l'humanité*¹⁹ dans lequel on peut lire ces lignes: "L'équilibre spirituel signifie la paix intérieure mais nullement le repos. Cette recherche de l'équilibre doit s'accompagner d'une incessante activité et l'on pourrait dire que le véritable critère de la sainteté, c'est l'efficacité du mystique sur le plan social" nous permet de penser que cet homme était difficilement réductible à une philosophie matérialiste.

Alors que dit Robert Desoille du livre d'Hervey de Saint-Denys ? Dans sa situation de préfacier, il ne peut qu'adopter une attitude qui lui soit favorable, il doit donner envie de le lire. En fait, il va s'employer à

le présenter à partir de ses propres critères et des connaissances dont il peut disposer sur les rêves, bien supérieures à ce qu'elles pouvaient être au dix-neuvième siècle. Il insistera en particulier sur les découvertes de Pavlov concernant les lois de l'activité du système nerveux supérieur et sur le rôle joué par le cortex à l'état de veille. Cela ne remettra pas en cause la démarche d'Hervey de Saint-Denys mais permettra de faire la part entre ce qui lui semble rester pertinent et ce qui est résolument d'un autre âge. Il verra en lui un précurseur de Freud dans ses tentatives d'interprétation du rêve et un pionnier du rêve dirigé. Il se sera avant attaché à démontrer que les souvenirs qu'a pu garder l'auteur de ses rêves, ne concernent pas le sommeil profond, mais un état proche de la veille, un état hypnoïde qui ressemble à celui à partir duquel il travaille avec ses patients. Il reviendra sur l'épisode du parfum qui s'inscrit tout à fait dans la conception du réflexe conditionné chère à Pavlov. C'est une préface de trente quatre pages, nourrie, détaillée et argumentée par un expert qu'a remise Robert Desoille à Pierre Oster. Ce dernier ne pouvait pas espérer mieux.

Le livre paraîtra en 1964. Depuis deux ans déjà Gaston Bachelard était mort. La flamme de la chandelle qui avait inspiré ses dernières méditations s'était éteinte. Oui, au moment où Pierre Oster était venu le solliciter, Gaston Bachelard avait déjà tout donné concernant méthodes et sciences pour mieux connaître l'âme humaine. Il souhaitait alors que ses ultimes écrits soient tout entiers portés par ses propres rêveries.

⁽¹⁸⁾ Se référer à son site Internet www.girep.brinkster.net.

⁽¹⁹⁾ In Robert Desoille, *Le Rêve éveillé dirigé - Ces étranges chemins de l'imaginaire*, (Textes réunis par Nicole Fabre), Editions érès, 2000.

Robert Misrahi: Por uma ética da felicidade

Robert Misrahi: Pour un éthique du bonheur

Prof. Dr. Luis Claudio PFEIL
(Sorbonne) UERJ

Resumo

O presente estudo trata-se de uma análise da ética do professor Robert Misrahi (Sorbonne). Seu pensamento, influenciado pela filosofia de Espinosa, gira em torno dos eixos ética e felicidade.

Palavras-chave: ética, felicidade, Robert Misrahi.

Résumé

La présente étude s'agit d'une analyse de l'éthique du professeur Robert Misrahi (Sorbonne). Sa pensée, influencée pour la philosophie d'Espinosa, tourne autour des axes moral et du bonheur.

Mots-clé: éthique, bonheur, Robert Misrahi.

Robert Misrahi é um pensador fecundo e original. Professor de ética na Sorbonne, atualmente aposentado, é especialista em Espinosa (traduziu para o francês a *Ética*¹ e a *Correspondência*² de Espinosa, escreveu vários livros e artigos sobre ele³), autor igualmente de várias obras sobre o Sujeito e o Desejo⁴. Preocupado essencialmente com a questão da existência concreta, Robert Misrahi orienta sua reflexão sobre dois eixos fundamentais: uma reflexão profunda sobre Espinosa, e uma reflexão ética sobre a felicidade. É essa proposta de Misrahi de uma ética da felicidade que proponho-me a esboçar.

1. A filosofia segundo Robert Misrahi

Comecemos pois com a idéia que Robert Misrahi se faz da filosofia. Em primeiro lugar, a filoso-

fia é um trabalho conceitual, mas ela não se reduz, como o faz Deleuze, a uma simples criação de conceitos. Não se trata pura e simplesmente de criar conceitos, mas sim de utilizar a razão: filosofar é portanto

⁽¹⁾ *L'Éthique*, de Spinoza, Paris, P.U.F., 1990, 1993.

⁽²⁾ *Correspondance de Spinoza* in *Oeuvres Complètes*, La Pléiade, 1954.

⁽³⁾ *Spinoza. Introduction et choix de textes*, Paris, Seghers, 1964; *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Gordon and Breacht, Paris, 1972; *Spinoza. Le système du monde, la réalisation de soi et la félicité*, Ed, Jacques Grancher, 1992; *Préface au Traité Politique de Spinoza* (Ethique philosophique et Théorie de l'Etat, Gallimard, Folio, 1994); *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, ed. Synthélabo, 1992; *L'Être et la joie. Perspectives synthétiques sur le spinozisme*, Encre marine, 1997.

⁽⁴⁾ Citamos alguns títulos: *Traité du bonheur*, I et II, Seuil, 1983; *Les actes de la joie*, Paris, P.U.F., 1987; *La problématique du sujet aujourd'hui*, Encre marine, 1994; *Existence et démocratie*, Paris, P.U.F., 1995; *Lumière, commencement, liberté*, Paris, Seuil, 1996; *La jouissance d'être, le sujet et son désir*, Encre marine, 1996.

uma atitude racional, um movimento, um trabalho de conhecimento do mundo. Sinônimo de ciência? Sim, mas não no sentido coisificante, cientificista, empobrecedor da palavra – aqui cabe lembrar a crítica magistral que faz Edmund Husserl da crise das ciências e do cientificismo do séc. XX (cf. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, 1989) -, mas ciência, poder-se-ia dizer, no sentido platônico, hegeliano, espinosista, husserliano, ciência com “C” maiúsculo, isto é, a idéia de um conhecimento absolutamente fundamentado do mundo. Mas para quê *conhecer o mundo*? Misrahi responde: para utilizar esse conhecimento do mundo para uma melhor organização da existência, da vida humana. Essa orientação da existência e da ação, é o que Misrahi chama de *ética*. Portanto, no seu entender, a filosofia é ética, e a ética é toda a filosofia. Ou seja, a filosofia - no entender de Misrahi - é destinada a mostrar como viver melhor. Se ela não for capaz disso, diz Misrahi retomando o dizer de Pascal, “ela não merece nem uma hora de esforço”. E *como viver melhor*? Primeiramente, é preciso começar a compreender como são as coisas, o que é o mundo, o que é o ser humano. Aqui já se evidencia o núcleo do pensamento de Misrahi, a saber: não se pode separar conhecimento e reflexão sobre si. Por esse motivo, Misrahi compreende a filosofia como uma antropologia filosófica. Ora, a reflexão sobre si pode começar de modo muito simples: *o que eu desejo fazer, por que estou aqui, por que exerço essa profissão, o que faço da minha vida?* etc. Essas interrogações, diz Misrahi, são a essência da condição humana. A condição humana, diz ele, é uma reflexão de um indivíduo concreto que tem a capacidade de estar presente a si mesmo e de poder se interrogar a respeito de sua própria presença. Portanto, todo mundo pode refletir, colocar questions simples e torná-las cada vez mais complexas. Eis o filosofar. E o papel fundamental da filosofia deve ser o de aportar instrumentos de clarificação – clarificação e não de injunção – para a ação. Clarificação e abertura de um futuro.

2. Favorecer o poder da reflexão: o elo democracia-cultura

Evidentemente, o poder de reflexão se aprende e se amplia com a educação, com o exercício do pensamento, com a cultura. *Grosso modo*, quanto mais cultura, mais instrumentos de reflexão, quanto menos cultura, menos reflexão. Daí o elo intrínseco democracia-cultura: o desenvolvimento da democracia é, ao mesmo tempo, o desenvolvimento dos instrumentos de cultura destinados a todos, afim de que todos possam desenvolver sua faculdade essencial de refletir e desejar uma vida feliz. Eis porque, a filosofia não é imediatamente acessível. O acesso à filosofia é entravado, segundo Mishari, por dois fatores basicamente: por um lado, os filósofos se acham na obrigação de utilizar um vocabulário técnico, obscuro, herético – o que Misrahi recusa -, e por outro lado, o obstáculo reside na falta de cultura, de leitura, de trabalho conceitual. Daí o papel das escolas, universidades e, naturalmente, da política. Reflexão e vida política são portanto indispensáveis.

3. O gozo de ser: sujeito e desejo

Uma de suas obras mais marcantes intitula-se *La jouissance d’être, le sujet et son désir* – “O gozo (ou fujão) de ser, o sujeito e seu desejo”. O título diz bem “gozo de ser”: não é gozo do ser (que implicaria numa conotação metafísica, a qual Misrahi recusa), é gozo de ser. E é precisamente o gozo de ser que Misrahi reclama como sua filosofia do sujeito. Trata-se de uma concepção do sujeito que nada tem a ver com as concepções tradicionais de sujeito. Nada. Por que? Pelo seguinte. Quando se diz sujeito – aqui, por exemplo, pode-se aludir à obra de Paul Ricoeur – imediatamente se evoca Descartes. Mas também Kant, ou ainda Husserl. Ou seja, de maneira geral quando se diz sujeito, entende-se sujeito racional, fundamento do conhecimento. E o desejo é excluído. Quando muitos contemporâneos – dessa vez não os filósofos – mas os antropólogos, os psicanalistas, falam de desejo eles imediatamente remetem o sujeito, ou pelo menos uma parte do dese-

jo, ao Inconsciente. Seja como for, todos eles fazem uma diferença entre sujeito e desejo — em si mesmos, não são vistos como idênticos — e tentam aproximá-los na existência. Diz-se então que é preciso *tornar-se sujeito de seu desejo*. Entendem assim que há o desejo, em grande parte inconsciente, e há o sujeito mais ou menos estruturado em algum lugar. Então, diz Misrahi, acontece o seguinte: de maneira geral, os filósofos, antropólogos e psicanalistas contemporâneos vêem algo essencial, a saber, que a parte mais importante da existência humana é afetiva e não racional. Mas a partir dessa base essencial, diz Misrahi, eles incorrem num contrasenso: por um lado, já que o sujeito — pensam eles — é a razão, é Descartes, é Kant, é o sujeito racional, o sujeito plenamente dono de si, e por outro lado, constata-se que a parte essencial da existência humana é a afetividade, a paixão, a infelicidade, o sofrimento, a dependência, etc., então conclui-se — e nisso reside para Misrahi o contrasenso — que não é o sujeito que conduz sua existência. O erro consiste em considerar — erroneamente — que uma filosofia do sujeito é uma filosofia da razão. É contra essa idéia que Misrahi se insurge. E ele vai mudar a definição dos termos, ou melhor — como ele mesmo diz — vai reencontrar a verdadeira definição dos termos: o sujeito é o que está *sob* todos os nossos pensamentos, atividades, paixões, desejos. O sujeito é o núcleo, ao mesmo tempo central e fundamento, é a *substância* da existência (naturalmente, o termo substância em Misrahi não tem nenhuma conotação substancialista, reificante, mas sim o sentido de densidade significativa). Isto é, Misrahi chama de sujeito, simplesmente, o existente humano, e ele integra o desejo e a consciência de si (que ele denomina reflexividade). Para Misrahi, o sujeito é a consciência humana enquanto ela é simultaneamente desejo e reflexividade. Ele insiste sobre esse elo sujeito e desejo (cf subtítulo do livro: “La jouissance d’être — le sujet et son désir”). Por isso ele emprega com frequência a expressão: desejo-sujeito. É que quase sempre o desejo é visto pelos contemporâneos como a parte mais importante da existência, mas ao mesmo tempo como uma parte obscura, uma força mais ou menos consciente, impulsiva, que escapa à

razão. É nesses termos que Schopenhauer descrevia o desejo em *O Mundo como representação e como vontade*, simplesmente como pulsão do *querer-viver* que se incarna no ser humano. Para a maioria dos contemporâneos, confortados pela teoria psicanalítica, portanto, o desejo é cego, pulsional, inconsciente. Assim sendo, não se pode compreender, objetiva Robert Misrahi, que em algum momento esse desejo, “inconsciente de si”, possa assenhorar-se de si, possa tornar-se consciente. (Aqui, Misrahi parece subscrever a análise de Pierre Raikovic em *Le sommeil dogmatique de Freud*, Ed Synthélabo, 1994). E vai propor a idéia segundo a qual o desejo é *desde já* consciência de si, é desde já sujeito: desejo e sujeito são idênticos, o sujeito é desejo, o desejo é sujeito.

4. Misrahi e a definição de sujeito

Sujeito quer dizer o que? Quer dizer, não consciência clara de si como domínio, mas simplesmente consciência de si como identidade. E essa consciência de identidade não é um *conhecimento*, a consciência que tenho de mim mesmo é o simples fato dessa consciência imediata, espontânea. Eu vivencio que eu que estava aqui à mesa de manhã cedo, sou *o mesmo*. Sou eu que estava hoje cedo à mesa e que estarei à mesa hoje à tarde. O sujeito, para Misrahi, é a identidade. Mas essa identidade, é ao mesmo tempo, identidade de uma afetividade. Esse indivíduo que é consciente dele mesmo, que é idêntico a si mesmo, que está presente a si mesmo — e que a título de simples *presença a si* Misrahi chama de *reflexividade* e não ainda reflexão propriamente dita -, esse sujeito, que é presença a si, simples reflexividade, é ao mesmo tempo desejo concreto. É o desejo concreto que é presença a si.

5. O ser concreto é transcendência

Essa filosofia do Desejo-Sujeito é um apelo a uma reflexão que vai se despojar do hábito cientificista,

isto é, do hábito de conhecimento pela exterioridade. Misrahi, ao contrário, se engaja na linha dos fenomenólogos, para quem a verdade tem que ser fundamentada a partir de uma reflexão do sujeito, reflexão sobre os objetos que ele terá a conhecer, e antes de tudo, reflexão sobre si mesmo, seja ele como pessoa concreta, seja ele como sujeito geral. O método fenomenológico, que ao mesmo tempo é uma crítica do cientificismo, do objetivismo, da reificação do sujeito, consiste em revelar uma existência concreta, um sujeito concreto que é justamente transcendência, que está além do tempo e do espaço, além da simples presença material, imediata em que se encontra o indivíduo. Misrahi toma emprestado um termo da fenomenologia, em especial da fenomenologia sartriana, e diz que o sujeito é *transcendência*. Transcendência, naturalmente, não como ultrapassagem vertical, para cima, para um *outro* mundo. Na fenomenologia, a transcendência da consciência designa o fato de que a consciência é, em essência, ultrapassagem de si mesmo rumo ao seu próprio futuro. Fora esse *explodir-se para* o outro que não ela mesma e que a constitui essencialmente, não tem sentido falar de consciência. Mas essa transcendência é forçosamente transcendência da materialidade onde ela se encontra, ultrapassagem rumo ao horizonte, rumo às dimensões do espaço onde o indivíduo poderá ir e se dirigir. O sujeito é sempre um movimento, no tempo e no espaço. Escreve Sartre: "A consciência é clara como um grande vento, nada mais há nela, salvo um movimento para se escapar, um resvalamento para fora de si; se, ainda que impossível, vocês entrassem 'em' uma consciência, seriam tomados por um turbilhão e lançados para fora, próximos à árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem 'dentro'; ela nada é senão o fora de si mesma e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância que a constituem como uma consciência"⁵. Misrahi adota integralmente essa descrição, e acrescenta: ao mesmo tempo o indivíduo está presente a todos esses

lugares, a todos esses momentos da ultrapassagem. E qual é a primeira consequência de tudo isso? Que o sujeito não é somente um desenvolvimento mecânico: ele é uma *intencionalidade*. Isto é, o sujeito é um movimento de desejo que ultrapassa a realidade para realizar uma realidade efetuada, sua própria realidade efetuada. O mundo, tal como se vive subjetivamente, o sujeito tenta aperfeiçoá-lo. Em outras palavras, o indivíduo integralmente é transcendência em relação à pura presença material das condições da existência.

6. O conteúdo dos valores é relativo mas sua significação é absoluta

Compreendido como *transcendência*, o indivíduo humano é quem vai criar o futuro, criar o desejável, o desejável que será valorizado: o indivíduo vai criar valores. É preciso, enfatiza Misrahi, ter sempre viva a idéia de que é o sujeito que coloca as significações do objeto, e não o objeto que cria o sujeito. Não perder isso de vista é fundamental, pois, frequentemente somos tentados a afirmar que o objeto (a sociedade, a economia, etc) se impõe a nós, quando na verdade — eis o legado essencial de Husserl — o sujeito é o fundador das significações, fonte absoluta de todo o sentido. Os valores, ressalta Misrahi, são diferentes, plurais, quanto ao seu conteúdo, seja ele material ou imaginário, todavia convergem para algo comum. Essa idéia é apresentada em sua obra intitulada "Construção de um castelo"⁶: vários caminhos convergem num castelo. O que deve ser compreendido da seguinte forma: o trabalho reflexivo sobre si mesmo constitui um caminho que é próprio de cada um, mas o conjunto desses caminhos levam, não a *um* castelo, mas *ao* castelo, que não seria *uma* felicidade, mas *a* felicidade. O narrador trabalha na construção de seu próprio absoluto, mas esse absoluto, construído pelas vias singulares de cada um, finalmen-

⁽⁵⁾ Sartre, *Situations, Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*.

⁽⁶⁾ *Construction d'un chateau*, Seuil, 1995.

te será comum. Comum não no conteúdo (material ou imaginário), mas na sua significação. Que significação é essa? A realização do desejo na reciprocidade. É preciso vencer, diz Misrahi, o preconceito comum segundo o qual o desejo não pode ser satisfeito: a realização do desejo é precisamente o objeto comum — o castelo — de toda a humanidade.

Essa efetuação do desejo comporta o que Misrahi chama de *universais*, a saber: a reflexão, a conversão filosófica, a reciprocidade. São universais exigíveis na construção do castelo. A maneira como os indivíduos vão realizar, mesmo de forma reflexiva, a reciprocidade, tal maneira pode ser original. Alguns, por exemplo, a realizarão em certas atividades comuns, e as atividades serão diferentes: artísticas, esportivas, científicas, amorosas, cooperativas. Mas, por exemplo, dentre as atividades artísticas: *que arquitetura? que pintura? que música? que literatura?* A liberdade humana é uma potência de invenção infinita, um poder demiurgo, como diz Bachelard. É nesse poder que reside a efetuação do desejo. Misrahi traça alguns eixos fundamentais e constitutivos da existência humana (reflexão, conversão, reciprocidade, satisfação) e é sobre eles que o filósofo deve refletir. Mas tudo isso é ao mesmo tempo um apelo à invenção pessoal da modalidade concreta de realização desses eixos. O objetivo sendo naturalmente o gozo, a felicidade. Cada um, para além da reciprocidade, da conversão e da reflexão vai realizar seu desejo de modo original e único, inventar sua própria vida.

7. A felicidade como valor supremo

Misrahi se reclama de uma filosofia eudemonista (do grego *eudaimonia* que significa felicidade⁷). Que felicidade é essa? Não se trata para Misrahi de um simples conteúdo de consciência, isto é, do conteúdo qualitativo de um desejo empírico que atinge seu objetivo (por exemplo, o torcedor que vê seu time ganhar). A felicidade na obra de Misrahi é exigente, rigorosa, radical. Isso não significa que o sujeito não

deva perseguir os objetivos que vão satisfazê-lo empiricamente. A felicidade, para Misrahi, é a experiência qualitativa da existência enquanto ela pode ser identificada a um *ser*, isto é, é a experiência qualitativa constante da existência sendo ela mesma vivida como densidade (densidade de sentido), apreendida como experiência vivida que não depende de um sucesso material para se concretizar. O torcedor, por exemplo, *precisa* da vitória do seu time para sentir-se feliz. Aqui não, a existência precisa de *muito mais* — não forçosamente de ocasiões empíricas —, ela precisa de todo o trabalho filosófico que Misrahi detalha em sua obra. Esse trabalho filosófico é destinado a criar uma certa subjetividade, uma certa maneira de ser: a felicidade é a apreensão de si por um sujeito que atingiu uma nova maneira de ser, uma nova existência. Assim, a felicidade é o conteúdo qualitativo que somente pode ser apreendido e descrito pela filosofia.

8. O tempo como atividade de ser: a existência *substancial*

Esse conteúdo qualitativo é sempre atual — a felicidade é uma experiência *presente* — e no entanto, temporal, pois é movimento. Atual e temporal, a felicidade é ao mesmo tempo a experiência de uma espécie de *liberação* em relação ao tempo, e a experiência de uma espécie de intemporalidade. Uma intemporalidade paradoxal, vivida no tempo: por um lado, o indivíduo se sente ele mesmo em acordo consigo mesmo, feliz de ser, e ao mesmo tempo, ele sente que esse acordo consigo mesmo confere uma significação que ultrapassa o instante presente da consciência de si. É uma espécie, diz Misrahi, de retorno sobre si que é uma justificação do sentido de toda a existência. Ou seja, há uma reflexão sobre o momento presente que faz com que esse presente ultrapasse a si mesmo. A felicidade, diz Misrahi, é o sentimento qualitativo de uma existência que recebe uma densi-

⁽⁷⁾ Tradicionalmente, eudemonismo diz respeito à filosofia que se propõe a definir a felicidade assim como as vias de acesso a ela: Platão, Aristóteles, Espinosa, Epicuristas. Hoje, entendemos o conjunto de princípios que permitem orientar uma ação e de conduzir a existência à felicidade, ao pleno desabrochamento, à fruição e à felicidade.

dade na medida em que lhe é atribuída uma significação: a existência torna-se densa porque ela torna-se significativa. O tempo é assim transformado: ele não é mais a dissolução do efêmero, mas ao contrário, a satisfação da criação da existência como obra.

Nesse instante, pode-se falar, diz Misrahi, de uma *experiência de ser*. Não se trata da experiência passageira da intuição do Ser: trata-se da experiência de si mesmo como atividade de ser, atividade densa, significativa, *substancial*. A consciência permanece temporal, mas seu dinamismo não é destruidor como frequentemente é descrito pela literatura e algumas filosofias existenciais, inclusive a de Sartre. Segundo Misrahi, Sartre sempre considerou que o ser é sinônimo de coisa, e sua doutrina do Para-Si como movimento do nada, nunca poderia levá-lo ao Ser. Mas, ser, diz Misrahi é um verbo que designa uma existência densa, plena, rica e fecunda em significação.

9. O sujeito unificado: sentido e satisfação

Naturalmente essa experiência de plenitude requer, como já fora dito, uma fundamentação reflexiva do sujeito por si mesmo para que ele entre no regime de autonomia. A felicidade não é somente a felicidade de se obter a autonomia, pois para Misrahi, a liberdade não é seu próprio fim: ela é o meio indispensável do acesso ao ser, à plenitude. O fim da liberdade não é a liberdade, é a felicidade, isto é, uma certa modalidade da apreensão da existência por si mesma. Esta apreensão é feliz na medida em que ela é a apreensão de um acordo do sujeito consigo mesmo. Mas não se trata de um acordo formal, pois o acordo consigo mesmo é fonte de prazer, é fonte de uma felicidade de existir. A experiência de ser é o acesso a um sujeito unificado, unificado na

medida em que é fonte de si mesmo (autônomo), o qual pode se rejubilar livremente de existir. A experiência de ser – a felicidade – é para Misrahi a adequação a si mesmo não somente como constatação racional mas igualmente como vivência intuitiva. É nesse instante que o sujeito pode alçar vôo na existência sem precisar lutar contra tais e tais negatividades, interiores ou exteriores, para se construir. Ele é construído, ele é *causa de si*, fonte de seus valores, fins, ações, escolhas, ele é sua própria justificação. Ele pode fazer então realizar o inventário de seus caminhos, possibilidades, capacidades, consagrar-se a uma nova era, a do prazer e da satisfação de existir. A ética, diz Misrahi, é uma filosofia que procura definir e orientar os caminhos da existência e ela só pode ser uma filosofia da felicidade. Pois a existência é a existência de seres humanos, seres que são essencialmente desejo, isto é, um dinamismo qualitativo e significativo rumo à sua própria repleção, plenitude. O desejo visa, não à sua supressão, mas à sua satisfação, à fruição de si mesmo: o gozo é a consciência que o indivíduo tem de vivenciar a satisfação. Portanto, desejo e satisfação são vivências concretas, são consciências de si: o desejo não é sempre racional e justificado, mas é sempre inteligível e compreensível, porquanto portador de um sentido. A felicidade, entendida por Misrahi como conversão filosófica, como trabalho de indagação e reestruturação do homem acerca de si e do mundo, é a tomada de si efetuada por um indivíduo que se eleva a uma nova modalidade de existência. O fim supremo da existência é o gozo de ser, uma espécie de perfeição e plenitude que abarca duas dimensões: significação e satisfação. Em suma, a felicidade como gozo *de ser*, encontra nessas palavras de Montaigne, sua tradução verdadeira: “é uma perfeição absoluta, como divina, de saber gozar lealmente de seu ser”⁸...

⁽⁸⁾ “C’est une absolue perfection, et comme divine, de savoir jouir loyalement de son être”, Montaigne, Essais III, 13.

Bachelard e Freud: alargar o espírito, tonificar a alma¹

Bachelard et Freud: élargir l'esprit, enrichir l'âme

José TERNES

Resumo

As relações do filósofo Gaston Bachelard com a Psicanálise assumem múltiplas formas. Privilegiam-se duas nesta comunicação: a Psicanálise como *terapia* da razão e as críticas bachelardianas à compreensão freudiana da linguagem. As duas formas nascem de um solo epistemológico comum: a idéia de que o saber tem uma *materialidade* própria, realiza-se sempre no interior de um psiquismo. O epistemólogo recorre à Psicanálise para superar os *obstáculos epistemológicos*, isto é, para reativar as forças psíquicas em vias de esgotamento. Já o fenomenólogo da imaginação encontra na Psicanálise, especialmente em Freud, sérias restrições quanto à sua compreensão da linguagem como representação. Por caminhos diferentes, em última instância, procura-se preservar o que há de mais caro à filosofia: a possibilidade e a liberdade de pensamento.

Palavras-chave: pensamento, psiquismo, epistemologia, imaginação, fenomenologia, psicanálise, formação.

Resumé

Les relations du philosophe Gaston Bachelard avec la Psychanalyse assument de multiples formes. On en privilégie deux dans la présente communication: la Psychanalyse comme thérapie de la raison et les critiques bachelardiennes à la compréhension freudienne du langage. Les deux formes naissent d'un sol épistémologique commun: l'idée que le savoir a une matérialité propre, se réalise toujours à l'intérieur d'un psychisme. L'épistémologue recourt à la Psychanalyse pour dépasser les obstacles épistémologiques, c'est-à-dire, pour réactiver les forces psychiques en voie d'épuisement. Alors que le phénoménologue de l'imagination trouve dans la Psychanalyse, spécialement chez Freud, de sérieuses restrictions quant à sa compréhension du langage en tant que représentation. Par différents chemins, en dernière instance, on cherche à préserver ce qu'il y a de plus cher à la philosophie: la possibilité et la liberté de pensée.

Mots-clés: pensée, psychisme, épistémologie, imagination, phénoménologie, psychanalyse, formation.

Bachelard não é um psicanalista. Sua relação com a Psicanálise não é a de um profissional de saúde,

de, de um especialista em doenças mentais. Formado em Física, cedo enveredou pelas sendas da filosofia.

⁽¹⁾ Uma primeira versão deste texto foi publicada, com o título Bachelard e a Psicanálise, na Revista *Fragmentos de Cultura*, v. 15, n. 6, jun./2005-UCG, Goiânia.

Sua obra costuma ser apresentada como um duplo percurso intelectual, o da epistemologia e o da fenomenologia da imaginação.² Nesse duplo caminho, a Psicanálise não nos parece um simples acidente. Ao contrário, defenderemos a tese de que ela é requerida estruturalmente pelo próprio pensamento do filósofo. Tem a ver, essencialmente, com a sua compreensão de saber. Este é que é, sempre, *psíquico*. Realiza-se sempre numa *aura* de psiquismo. Não haveria, pois, ato puro do conhecimento. Nossas verdades científicas, bem como nossas imagens poéticas, nascem no interior de um movimento psicológico. Quando se evocam as relações de Bachelard com a psicanálise, mais precisamente com Freud, essa idéia de uma espécie de pan-psiquismo, condição de possibilidade de todo conhecimento, não pode ser olvidada.

As primeiras relações com a Psicanálise podem ser detectadas nas investigações epistemológicas de Bachelard, em suas pesquisas acerca da natureza da ciência moderna. Não se trata de aproximar duas ciências, de estreitar seu comércio conceitual e experimental, como vemos, por exemplo, na biofísica. Não é em nome da cientificidade que o filósofo vai à Psicanálise. Com efeito, esta, com seus conceitos e suas *teorias*, uma *ciência humana*, pouco ou nada poderia oferecer para os progressos da física e da química, ciências matemáticas. São *regiões epistemológicas* absolutamente estranhas entre si. O fato é que Bachelard vai à Psicanálise, e o faz em dois livros de 1938: *La formation de l'esprit scientifique*, cujo subtítulo é "contribution a une psychanalyse de la connaissance objective", e *La psychanalyse du feu*. Na verdade, observa Francesca Bonicalzi,

"Bachelard abre à psicanálise e lhe confia um novo trabalho, ele lhe pede para ocupar-se (*soigner*) da vida intelectual. Mas qual é o sintoma da vida intelectual, qual é a neurose (*névrose*) da ciência que requer a intervenção terapêutica da psicanálise? O que autoriza a psicanálise a

tomar como *paciente* a ciência?" (BONICALZI, 2004, 90).

Bachelard parece *criar*, para a psicanálise, um novo domínio, uma nova ocupação: a *terapia* da razão. Um objeto estranho a Freud e seus seguidores, pois tinham estes certeza dos limites de sua invenção: o inconsciente. É sempre este que precisa ser desvendado. Como, porém, interrogar o que, por definição, se constituiria a própria evidência? Alguma relação com o domínio de origem? Trata-se, ainda, de *psicanálise*, ou, com Bachelard, nasce um novo saber? Voltemos a 1938, ano em que a psicanálise é convocada para uma *nova tarefa*.

Observamos, há pouco, que foi esse o ano de nascimento de *La formation de l'esprit scientifique*. O próprio título, além, claro, do sub-título, deixa entrever um projeto ambicioso. Estamos diante de algo mais do que um discurso do método. Não se trata apenas de uma instrução sobre *como* proceder nas atividades científicas. Trata-se de *formar* o cientista. Está em jogo, além das habilidades tradicionais do investigador, aquilo que o filósofo denomina *novo espírito científico*. O antigo espírito é o cartesiano. Este não serve mais. Melhor, é o elementar, indispensável para toda a atividade científica, mas insuficiente. Do cientista de nosso tempo se exige mais. É este *mais* tem um sentido muito próprio para Bachelard: exige-se dele um outro espírito, uma nova filosofia.

La formation de l'esprit scientifique começa, justamente, em seu "Discours Préliminaire", contrapondo as exigências cartesianas da ciência clássica, e as da modernidade. A ciência clássica tinha por meta:

"Tornar geométrica a representação, isto é, representar os fenômenos e ordenar em série as ocorrências decisivas de uma experiência, eis a tarefa primeira em que se afirma o espírito científico. É com efeito dessa maneira que se chega à quantidade figurada, a meio caminho entre o concreto e o abstrato, numa zona intermediária em que

⁽²⁾ Jean Libis acrescenta um terceiro, o de uma ontologia negativa.

o espírito pretende conciliar as matemáticas e as experiências, as leis e os fatos" (BACHELARD, 1972b, 5).

A ciência moderna tem necessidades maiores do que as representações geométricas "fundadas sobre um *realismo ingênuo das propriedades espaciais*" (BACHELARD, 1972b, 5). Com efeito, diz o filósofo:

"A função das matemáticas na Física contemporânea ultrapassa a simples descrição geométrica. O matematismo não é mais apenas descritivo, mas formador. A ciência da realidade não se contenta mais com o como fenomenológico; ela procura o por que matemático" (Bachelard, 1972b, 5).

Em outros termos, a ciência contemporânea demanda uma revolução na compreensão mesma do objeto científico, na idéia de objetividade do conhecimento. Os clássicos cultivaram uma concepção bastante fechada acerca do lugar do sujeito e do objeto de ciência. "No conhecimento, há apenas dois pontos a considerar: Nós que conhecemos e os objetos a conhecer", diz a regra XVII de Descartes (1977, 66). Tratava-se, porém, de dois espaços exteriores um ao outro, e anteriores ao conhecimento. Ou seja, este aparecia, sempre, como efeito de um comércio (exterior) entre representante e representado. Havia a natureza, com suas leis universais e imutáveis, uma ordem natural. E havia o homem, a quem fora dada a tarefa de conhecer essa ordem previamente dada. Com tais pressupostos, nada mais justo do que uma *moral* da vida intelectual inflexível. Todas as interferências deveriam ser eliminadas. Todas as facilidades, especialmente as da imaginação, cortadas. O conhecimento poderia dar-se sem *traumas*. Objetividade absoluta.

Já observamos que o pensamento científico moderno muda radicalmente essa situação. Mudanças muito mais decisivas que as tradicionais adequações metodológicas, pedagógicas ou comportamentais. Aliás, estas devem ser solidárias de revoluções do próprio conhecimento. Bachelard pertence a uma *tradição*, bem apontada por Pascal Nouvel, num texto

de 1998, cuja inspiração remete, talvez a Nietzsche e ao romantismo alemão (NOUVEL, 1998, 107-114). O fundamental dessa *vertente* é a concepção do conhecimento como *invenção* dos homens. E, por ser invenção, não tem *origem*, um ponto fixo de que poderia ser o desdobramento. E, por isso mesmo, também não é sempre o mesmo. Daí, esta afirmação desconcertante (para os historiadores tradicionais) de que o conhecimento *muda de espécie*.

"Com efeito, as crises de crescimento do pensamento implicam uma reforma total do sistema do saber. A cabeça bem feita deve então ser refeita. Ela muda de espécie. Opõe-se à espécie precedente por uma função decisiva. Pelas revoluções espirituais que necessita a invenção científica, o homem torna-se uma espécie mutante, ou para dizer melhor ainda, uma espécie que tem a necessidade de mudar, que sofre por não mudar" (BACHELARD, 1972b, 15-16).

Essas palavras de Bachelard recebem sentido no contexto em que foram escritas, o capítulo introdutório ao livro *La formation de l'esprit scientifique*. O filósofo está ocupado com a elaboração de uma estranha *teoria* acerca da noção de *obstáculo epistemológico*. Se voltarmos à história do pensamento ocidental, podemos observar que os clássicos do século XVII não colocariam, jamais, semelhante questão. É que o conhecimento, naquela época, se dava na imobilidade da representação. Se se detectavam crescimentos, estes se davam como acréscimo, nunca como recomeço. Na idade clássica, o espírito era incorruptível, era imune a toda patologia.

Ora, é em nosso tempo, desde Kant, talvez (se dermos ouvidos a Foucault), quando se coloca a pergunta sobre as condições de possibilidade da própria representação, que o saber *muda de espécie*. Torna-se um acontecimento histórico, *humano, demasiado humano*. Então, não temos mais certeza da sua objetividade. Sujeito e objeto tornam-se vulneráveis. Ambos parecem constituir-se historicamente. E o conhecimento objetivo, aspiração de todo cientista, recebe uma densidade outra. Todo o conhecimento,

agora, é perpassado de subjetividade. Todo conhecimento, agora, nasce da luta, da guerra. A *noção de obstáculo epistemológico* foi constituída, por Bachelard, para pensar esse novo ser do conhecimento científico. Para mostrar que, no esforço de construção das verdades científicas, há conflitos, há resistências as mais tenazes. Mais ainda, essas resistências são estruturais, nascem do interior mesmo do sujeito epistemológico. Daí a advertência do filósofo, logo no começo de seu discurso:

“E não se trata de considerar obstáculos externos, como a complexidade e a fugacidade dos fenômenos, nem de incriminar a fraqueza dos sentidos e do espírito humano: é no ato mesmo de conhecer, internamente, que aparecem, por uma espécie de necessidade funcional, retardamentos e perturbações. É aí que mostraremos causas de estagnação e mesmo de regressão, é aí que revelaremos causas de inércia que chamaremos obstáculos epistemológicos” (BACHELARD, 1972b, 13).

Acredito que é isso aí, essa *interioridade*, que merece nossa atenção. Esse terreno novo que Bachelard assinala, não é o dos historiadores das sociedades, nem dos sociólogos, nem, certamente, dos psicólogos *tout court*. Diz respeito, sem dúvida, ao sujeito. Logo, porém, é necessário esclarecer: o sujeito da ciência. Termo que sempre deveria ser grifado com maiúscula. Essa interioridade nada mais é do que a própria razão. Mais especificamente, para Bachelard, a própria matemática. Para ele, a ciência moderna se revelara, constitutivamente, matemática. E é isto que está em jogo: as exigências de abstração que a ciência contemporânea impõe. A matematização é, na atualidade, mais do que registro, mais do que simples quantificação de uma realidade anterior à ciência. Ela é a possibilidade mesma da ciência. Quando Bachelard afirma que, em ciência, “rien ne va de soi, rien n’est donné, tout est construit” (Bachelard, 1972b, 14), entende que tudo é calculado, “sombra de um número” (BACHELARD, 1978, 86).

Essa *doutrina* do conhecimento objetivo moderno significa um deslocamento importante face ao passado. Por muito tempo, a objetividade era definida genericamente pelos filósofos. A epistemologia bachelardiana critica aquele passado, especialmente Descartes com suas substâncias simples. A nova epistemologia há de ser *não-cartesiana*, ensina *Le nouvel esprit scientifique*. O não tem um sentido muito próximo do *sur* da expressão *surréalisme*. O que para muitos significou obscuridade, licenciosidade, pura revolta, aparece, para Bachelard como liberdade espiritual, criatividade, vigor do pensamento. As revoluções científicas modernas modificaram, em sua essência, a própria razão. No lugar do racionalismo fechado de outrora, um racionalismo aberto, polêmico, dialético (num sentido muito preciso, aqui), discursivo. No lugar do racionalismo, um *surracionalismo*. Um ideal, porém, muitas vezes abordado:

“Dessa liberdade que poderia renovar todas as noções completando-as dialeticamente, não se fez infelizmente uso positivo, real, surrealista. Vieram os lógicos e os formalistas. E no lugar de realizar, de surrealizar, a liberdade que o espírito experimentava em tais dialéticas precisas e fragmentárias, os lógicos e os formalistas, ao contrário, desrealizaram, despseudologizaram a nova conquista espiritual” (BACHELARD, 1972a, 9).

Os lógicos e os formalistas são, na verdade, exemplos pouco comuns. É a atividade científica, em todo o seu desdobramento, que está sempre ameaçada de perder o seu dinamismo dos começos criadores. “A nosso ver, diz Bachelard, no cap. XII de *La formation de l’esprit scientifique*, é necessário acatar, para a epistemologia, o seguinte postulado: o objeto não pode ser designado como um *objetivo* imediato; ou seja, o caminho para o objeto não é inicialmente objetivo” (Bachelard, 1972b, 239). É um verdadeiro *caminho das pedras*. A objetividade é, rigorosamente, *objetivação*. Trajetória povoada de surpresas, de *obstáculos*. Trajetória de erros: “psicologica-

mente, nenhuma verdade sem erro retificado. Uma psicologia da atitude objetiva é uma história dos erros pessoais” (BACHELARD, 1972b, 239). É, lemos em “Noumène et microphysique”, “a reforma de uma ilusão” (BACHELARD, 1970, 14). Ou ainda, “porque não há *démarche* objetiva sem a consciência de um erro íntimo e primeiro, devemos começar as lições de objetividade por uma verdadeira confissão das faltas intelectuais” (BACHELARD, 1972b, 242). Conclui-se, pois, que a epistemologia bachelardiana detecta, na razão, uma tendência ao esgotamento, à acomodação, à inércia. Ao contrário do que se pensa, a razão não é sempre senhora de si mesma. Está sempre em perigo. Como tudo o que é humano, envelhece. No começo do belo texto “Le surrationalisme”, Bachelard alerta: “*il faut rendre à la raison humaine sa fonction de turbulence et d’agressivité*” (BACHELARD, 1972a, 7). Advertência que sugere duas coisas: algo aconteceu com a razão. Ela está debilitada. Está doente. Algo deve ser feito. A quem recorrer para reabilitá-la? A Psicanálise parece poder cumprir essa função, ou, talvez, possa contribuir com os seus conceitos para a crítica da razão.

Penso que esta segunda possibilidade é a mais provável. *Se crítica da razão*, a Psicanálise talvez seja, aqui, um modo de se dizer Epistemologia. Sua importância me parece semelhante à que Bachelard atribui a Lautréamont, uma possibilidade *tonificante*. Freud e Ducasse estão na aurora de uma nova cultura, ou melhor, da possibilidade de uma cultura de reencontrar “sua função de ensaio, de risco, de imprudência, de criação” (BACHELARD, 1995, 155). O projeto de uma *Psicanálise do conhecimento objetivo* não visa fundar uma nova ciência, como se poderia, talvez, pensar. Trabalho sobre o pensamento, estabelece os rudimentos de uma nova filosofia.

Nem sempre, porém, as relações de Bachelard com a Psicanálise foram assim positivas. Quando o filósofo se volta para a arte e a poesia, não tardam os primeiros conflitos. Como já adiantei, as divergências nascem acerca da natureza da linguagem, especialmente a poética. Assumem dimensões próprias com o *homem noturno*. Os conflitos nascem quando entra

em cena o estatuto da *imagem*. Então, será preciso esquecer o *homem meridiano*.

“Um filósofo que formou todo o seu pensamento ligando-se aos temas fundamentais da filosofia das ciências, que seguiu, o mais precisamente possível, a linha do racionalismo ativo, a linha do racionalismo crescente da ciência contemporânea, deve esquecer seu saber, romper com todos os hábitos de pesquisas filosóficas, se quiser estudar os problemas colocados pela *imaginação poética*” (BACHELARD, 1974, 341).

Embora o filósofo confira à imaginação científica um valor essencial, reconhece igualmente à imaginação poética uma natureza própria. Aquela, com efeito, é o coroamento do “racionalismo ativo”. Seu *métier* é o conceito. Esta, o desdobramento da alma. Trabalha com imagens. Discutir a noção bachelardiana de imagem me parece tão decisivo para a sua poética, quanto fora fundamental, para a epistemologia, a noção de idéia, ou de verdade. A ciência produz *verdades*. A poesia, *imagens*.

A tradição, desde Aristóteles, mas ainda muitas vezes a recente, costuma definir *imagem* como o que está no lugar de (alguma coisa). A linguagem seria a imagem de algo anterior a ela. A linguagem teria o poder de representar. Teria por tarefa *significar*. Já mostramos que Bachelard recusa o representacionismo. Daí o seu pavor pelas teorias da significação, suas críticas severas a Sartre, apesar de todos os *progressos* em seus estudos da imaginação, e a muitos de seus contemporâneos.

A tradição representacionista, com efeito, separa as coisas. Estabelece um dualismo que se esgota num jogo simples entre representante e representado. Podemos perceber isto no modo de se compreender o tempo, principalmente o tempo poético. Para Bachelard, vale o instante, o da emergência da imagem. Esta não tem passado. É aqui a primeira crítica à Psicanálise. Trabalhando com símbolos, ela separa, sempre, a atualidade do passado. A *verdade* é sem-

pre recorrente. Não está, jamais, presente. Para um freudiano, o lugar da verdade é o passado. O presente é suspeito. Para tirar o véu do presente, urge o retorno às regiões obscuras da história do inconsciente. O atual, que é, em última instância linguagem, deve então ser interpretado. Há um horror de Bachelard à interpretação. Donde procede essa necessidade, esse quase instinto moderno, de sempre interpretar? *Dê a sua interpretação*, é a ordem mais freqüente de nossos professores! Mal percebem eles que, buscando *valorizar* o aluno, desvalorizam a imagem. Para Bachelard, a imagem simplesmente se mostra.

Como já observamos acerca da epistemologia, também aqui um dos grandes pecados, o maior talvez, é o formalismo. Bachelard não pode aceitar que se reduza imagem a forma. Ele acusa seus interlocutores de permanecerem, ainda, no conceptualismo. No discurso bachelardiano, a imaginação formal cede espaço à imaginação material. Não se trata de esquecer o aparato formal. A escola se ocupa disso. Como o tecnicismo científico esvazia a ciência do que lhe é essencial, o pensamento, também aqui a obra perderia o que a constitui, a força imagética. Uma poesia, um romance, uma pintura, tudo isso que denominamos arte, ou obra de arte, se transforma, anima-se, *fala*. Em Bachelard, a frase de Heidegger, *a linguagem fala*, encontra sua mais completa confirmação. “Olhe bem uma das gravuras e a gravura vai, sozinha, se pôr a fabular” (BACHELARD, 1994, 22).

E porque a linguagem *fala*, porque se dá numa materialidade atual, não se presta à comunicação, não é mediação de nada, nem de uma coisa, nem do passado. Se, eventualmente, se recorre ao passado, se, muitas vezes, se dá asas à memória, não é para recuperar uma identidade. E quando o poeta parece falar das coisas deste mundo, é apenas fingimento. “O poeta não repete os contos da vovó. Ele não tem passado. É de um novo mundo. Em relação ao passado e às coisas deste mundo, realizou a sublimação absoluta” (BACHELARD, 1974, 465). Trata-se, como lemos na Introdução a *La poétique de l'espace*, de uma “ontologia direta”, onde se dispen-

sa toda causalidade. Bachelard lembra uma referência de Proust às rosas pintadas por Elstir. Seriam uma “variedade nova com a qual esse pintor, como um horticultor engenhoso, enriquecera a família das Rosas” (BACHELARD, 1974, 352).

É isto que autoriza Bachelard a falar de uma *fenomenologia da imaginação*. Uma epistemologia da poesia configuraria o maior dos absurdos. A um filósofo leitor de poemas não resta outro caminho senão aquele da fenomenologia. Apesar das muitas diferenças entre os caminhos seguidos pelos fenomenólogos, há uma coisa em comum: trata-se das palavras de ordem de Husserl: *às coisas elas mesmas* (*zu den Sachen selbst*). Ou seja: todos recusam, como ponto de partida, o mundo da pura forma, da representação e, ao mesmo tempo, privilegiam o mundo efetivamente existente, com sua densidade própria. O acesso a tal mundo pode diferir de autor a autor. O princípio de acesso não: o fundamental é o mundo, ou, se quisermos, são as coisas, e não o que delas se diz. No caso da poesia ou da literatura, não importa o que se diz acerca de um poema ou de um romance. Importa o que eles nos dizem.

“Para um leitor de poemas, o apelo a uma doutrina que traz o nome, freqüentemente mal compreendido, de fenomenologia, corre o risco de não ser entendido. No entanto, fora de toda doutrina, esse apelo é claro: pede-se ao leitor de poemas para não tomar uma imagem como objeto, menos ainda como substituto do objeto, mas perceber-lhe a realidade específica” (BACHELARD, 1974, 343).

A “realidade específica” da imagem, o que isto quer dizer? – Conferir à imagem uma realidade anterior ao pensamento, considerá-la como instauradora de realidade, e não representante de algo anterior a ela. Paradoxalmente, Bachelard faz isto redefinindo um conceito decisivo para os clássicos: o da própria imagem. Ao contrário da tradição formalista, a imagem para Bachelard se torna força instituinte. Ela é, literalmente, animada. Ela é expressão da alma.

Em *La poétique de l'espace* fazem-se duas distinções que reforçam essa idéia de dinamismo, de força criadora, de imaginação criadora: trata-se da distinção alemã entre *Geist* e *Seele* (espírito e alma), que os franceses não fazem, e da distinção entre repercussão e ressonância, inspirada em Minkowski. A repercussão se dá nas profundezas da alma. As ressonâncias, na exuberância do espírito.

A fenomenologia se interessa, antes de tudo, pela repercussão. Já as ressonâncias são *objeto* da Psicologia e da Psicanálise. Estas, no entanto, prófitem-nos o ser. O máximo que fazem é descrever sentimentos. A fenomenologia, somente ela, nos coloca no devir do ser. É que, ao contrário daquelas, não conta com medidas prévias de avaliação, métodos com pretensões de objetividade.

O fenomenólogo não é um crítico literário, nem um professor de Retórica, nem um terapeuta. Estes se distanciam da obra, para sobre ela pronunciar um juízo, ou fazem dela um meio para (alguma coisa). Aquele se contenta com a *leitura feliz*. Vive, de alguma maneira, a obra. O perigo que a Psicanálise corre é reduzir a linguagem a um utensílio, linguagem-instrumento. Para o fenomenólogo, trata-se de linguagem-realidade.

O mais fundamental é que nos encontramos diante de uma filosofia da linguagem, uma certa compreensão da linguagem poética. Contra o atomismo lingüístico, Bachelard vê a linguagem poética como um escoar imaginário. Trata-se da linguagem vivida. Ou, talvez, da linguagem viva. É essa *filosofia* que leva nosso autor ao confronto constante com Freud. Poderíamos fazer o inventário desses confrontos. Demandaria tempo e paciência. Contentar-nos-emos com alguns exemplos, ou algumas indicações, além das já feitas acima.

Já assinalamos que a linguagem poética é entendida, por Bachelard, como *sublimação pura*. Quer dizer, uma sublimação absoluta, "que não sublima nada" (BACHELARD, 1974, 349). De imediato, entram em cenas a Psicologia e a Psicanálise. Conhecemos bem o sentido da "sublimação" nessas ciên-

cias. A linguagem sempre encobre, sempre mascara algo (um desejo, um complexo, etc.). Para Bachelard, a linguagem poética não oculta nada. Não há nada para além dela mesma. Ela é a realidade, é ser. "A palavra fala" (BACHELARD, 1974, 350). Certamente, diz Bachelard, uma poesia como "absoluta criação" é algo raro. Mas é preciso separar os domínios próprios da fenomenologia e da psicanálise. "O psicanalista pode estudar bem a natureza humana dos poetas, mas não está preparado, pelo fato de estagiar na região passional, para estudar as imagens poéticas em sua realidade superior. C. G. Jung disse aliás bem claramente, seguindo os hábitos de julgamento da psicanálise, *o interesse se desvia da obra de arte para se perder no caos inextricável dos antecedentes psicológicos, e o poeta se transforma num caso clínico, um exemplo que traz consigo um número determinado da 'psychopathia sexualis'. Assim a psicanálise da obra de arte se afastou do seu objeto, transpôs o debate para um domínio geralmente humano, que não é o campo específico do artista e não tem importância para sua arte*" (BACHELARD, 1974, 351).

Vimos que a arte é criadora de realidade. E o faz, nos momentos mais fecundos, numa total solidão. Daí se poder falar em *sublimação pura*. Poderíamos, talvez, dizer melhor: a arte é criadora de *irrealidade*. A tradição sempre desclassificou a função de irrealidade. O *irreal* sempre fora codificado como pura fantasia. O máximo que se lhe concedia era uma função de divertimento. Não era uma função positiva.

E nisto, novamente, a Psicologia e a Psicanálise dão a sua *contribuição*. Para elas, a própria noção de imagem vem carregada de negatividade. A imagem é sempre vista como simples reprodução. E o próprio Bergson, um dos que mais investigou a imaginação, somente de passagem fala da *imaginação produtora*. Também para ele, ela não passa de "divertimentos da fantasia".

Ora, Bachelard leva a sério esse lado da questão: o da criação pura, o da "pura fantasia". Para isso, será preciso conferir positividade à imaginação. Isto é, percebê-la como lugar de instauração de realidade. Ou, se quisermos permanecer realistas, dar

positividade ao irreal. Contra todas as aparências, configura-se aí a radicalidade do *materialismo* bachelardiano. Pode-se perceber isto nas análises espaciais do filósofo.

O espaço, com efeito, constitui um dos mais instigantes temas da poética bachelardiana. Há, sem dúvidas, infinitos espaços, e, também, infinitos motivos para a poesia. Um dos mais comuns é a casa. Que a casa seja objeto para o engenheiro e o arquiteto, nada de estranho. Estranho é tornar-se *objeto* de filosofia. Mas justamente aqui vamos encontrar uma novidade: a filosofia não pode considerá-la como "objeto". Ela deve, antes, "superar os problemas da descrição" (BACHELARD, 1974, 357). Somente assim poderá "atingir as virtudes primeiras" (ibid.) do habitar. Quer dizer, o filósofo busca outra coisa que o cientista. Ele vai explorar matizes, valores particulares, valores da imaginação, que é sempre particular. Já a ciência, ensina-nos a epistemologia, procura valores racionais. A casa talvez seja uma das fontes mais intensas do imaginário. Mais originária, também. Ela é "nosso primeiro universo" (BACHELARD, 1974, 358).

A noção de matiz nos parece muito interessante. Enquanto, nas ciências, se desprezam os matizes, os detalhes, a subjetividade, e se procura o máximo de economia e de funcionalidade, aqui entram em cena outros valores, os da intimidade, os que alimentam o devaneio. Um dos mais interessantes parece ser o que concerne à memória. Uma fenomenologia da casa deve incluir as lembranças das outras casas, principalmente da primeira casa. Não porém uma volta ao passado do historiador, mas a do poeta. O historiador descreve, documenta. O poeta revive, ou, talvez, vive de novo, já que o passado não se repete, mas sempre é mais no devaneio presente.

Em oposição à Psicanálise, onde os espaços se encontram sempre deslocados, Bachelard propõe uma *topoanálise*. Uma psicologia do espaço. Ao contrário das ciências, que se ocupam com projeções de um espaço exterior, esta *psicologia* define um espaço íntimo, uma *topofilia*. Os espaços científicos são frios, distantes, neutros, todos iguais. Os espaços

psicanalíticos são suspeitos, guardam nossas perversões. A topoanálise estuda abrigos e aposentos, espaços vividos. Os espaços bachelardianos guardam, pois uma positividade. Eles existem, não para serem desmascarados, mas para serem reencontrados, vividos. A casa bachelardiana é a morada primeira do ser. Nós nos identificamos com a primeira morada, a casa natal.

A mesma reflexão pode dar conta de outros espaços. Os cofres, por exemplo. O cofre, também ele, nos é dado, pelos escritores, para ler. Escreve-se um cofre. Lê-se um cofre. Há um peso nessas afirmações. Bachelard lembra Rilke. Este poeta, "sem dúvida alguma, gostava de fechaduras" (BACHELARD, 1974, 409). Transcrevo uma citação tirada, por Bachelard, de uma carta a Liliane:

"Tudo o que tiver a marca dessa experiência indizível deve ficar distante ou então só dá lugar às ligações familiares mais discretas, cedo ou tarde. Sim, devo confessá-lo, imagino que isso deveria passar-se um dia como se passa com as fechaduras fortes e imponentes do século XVII, que enchem toda a tampa de um baú, com parafusos de toda sorte, garras, barras e alavancas, enquanto que uma chavezinha dócil retirava todo esse aparato de defesa e de proibição de seu centro mais centrado. Mas a chave não age sozinha. Tu sabes também que os buracos das fechaduras de cofres semelhantes estão escondidos sob um botão ou sob uma lingüeta, obedecendo apenas a uma pressão secreta" (BACHELARD, 409).

A Psicanálise, assinala Bachelard, trabalha assiduamente este tema. Por outro lado, ela torna as coisas muito fáceis. Sonhar, por exemplo, com chaves e fechaduras, já encontra, na Psicanálise, uma resposta pronta. "Mas a poesia ultrapassa os limites da psicanálise" (BACHELARD, 1974, 410). O devaneio poético não é redutivo. Abre um mundo maior do que a chave e a fechadura. Há aí muito mais do que apenas um complexo. O cofre poético tem uma positividade. É um mundo.

Assim, a seca geometria dos clássicos vai, agora, ser *habitada*. Pode-se, então, imaginar uma curva *quente*. As curvas convidam ao repouso. Pode-se imaginar um cone *frio*. E as cores? Com Bachelard, as cores são mais do que um material colocado na tela. Elas instauram realidade.

E um canto, para um poeta, torna-se, também ele, *habitado*. O *meu canto*. Há aí mais do que um ângulo reto. Há *valores* cuja medida escapa à nossa métrica.

No começo da reflexão sobre o interior e o exterior, lemos: "...em filosofia, todas as facilidades se pagam, e o saber filosófico começa mal a partir de experiências esquematizadas" (BACHELARD, 1974, 494). Eis a filosofia de Bachelard! Ir além do espírito escolar, prisioneiro da forma.

A dialética do interior e do exterior se presta, mais do que outras, a "experiências esquematizadas". Na verdade, a dualidade exterior/interior fora, na história do pensamento ocidental, o espaço privilegiado do espírito geométrico. Quando um filósofo como Bachelard se empenha numa filosofia intensiva, encontra as maiores dificuldades para *intensificar* uma dialética já bastante velha, prenhe dos vícios da ocularidade.

Com efeito, diz o filósofo, referindo-se à filosofia de seu tempo: "...se o metafísico não desenhasse, será que ele pensaria?" (BACHELARD, 1974, 492).

Como fazer filosofia num contexto de relações metafóricas, apenas formais? Este parece ser o desafio de Bachelard: transgredir o formalismo em que a filosofia se encontrava, desde muito tempo, enredada. José Américo Pessanha percebera, com muita lucidez, que estava aí, na distinção entre o formal e o material, o que separava Bachelard de boa parte de seus contemporâneos.

Para Bachelard, segundo Pessanha, as duas funções psíquicas mais importantes são a vontade e a imaginação. Cabe à filosofia a vigilância para que essas funções não sejam bloqueadas. Cabe à filosofia buscar, de alguma maneira, o *remédio*. Em sua episte-

mologia, fez sucesso a proposta de uma *psicanálise da razão*, de um a psicanálise do conhecimento objetivo. É preciso devolver à razão humana "sua função de turbulência e de agressividade", lemos nas primeiras linhas de *L'engagement rationaliste*. É preciso denunciar os obstáculos que o próprio exercício da razão cria para si, pois, também na busca da verdade, prevalece a lei da inércia. Mas não é somente o espírito que pode adoecer. A alma, também ela, poderá, de algum modo, entrar em estado patológico. Também ela pode envelhecer. Então, sua força imaginante enfraquece. Aqui, no entanto, o *remédio* parece ser mais difícil. As *asas da imaginação*, uma vez cortadas, ou mutiladas, não renascem de uma hora para outra, com simples lições de estética, de teorias da arte, de crítica literária. Está em questão o ser mesmo que imagina e que precisa, como vemos insinuado em *Lautréamont*, de ocasiões *tonificantes*.

Bibliografia

BACHELARD, G. *O direito de sonhar*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

_____. *L'engagement rationaliste*. Paris: P.U.F., 1972a.

_____. *Études*. Paris: Vrin, 1970.

_____. *La formation de l'esprit scientifique*. Paris: Vrin, 1972b.

_____. *Lautréamont*. Paris: José Corti, 1995.

_____. *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: P.U.F., 1978.

_____. *A poética do espaço*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *A psicanálise do fogo*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. *A Terra e os devaneios do Repouso*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. *A Terá e os devaneios da Vontade*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BONICALZI, F. "La psychanalyse entre science et rêverie". *Cahiers Gaston Bachelard*, n. Spécial. Dijon: Université de Bourgogne, 2004, p. 90-102.

DESCARTES, R. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Estampa, 1977.

LIBIS, J. *L'eau et la mort*. Dijon: Centre Gaston Bachelard, 1996.

NOUVEL, P. "Bachelard – Canguilhem, naissance d'une tradition de pensée?" *Cahiers Gaston Bachelard*, n. 1. Dijon: EUD, 1998, p. 107-114.

PINHEIRO, A.G. "À propos d'une nouvelle psychanalyse". *Cahiers Gaston Bachelard*, n. 4. Dijon: EUD, 201, p. 91-104.

HEGENBERG, Leonidas; ANDRADE E SILVA, Mariluze Ferreira de (org.). *Métodos*. São Paulo: E.P.U., 2005. 223p. (ISBN: 85-12-79130-6).

No panorama filosófico brasileiro, Leonidas Hegenberg figura como um dos maiores pensadores da atualidade. Especialista em lógica e filosofia da ciência, a produção bibliográfica de L. Hegenberg é monumental e algumas de suas obras sobre estes assuntos são referências indispensáveis aos filósofos e intelectuais brasileiros. Graduado e pós-graduado em Filosofia e Psicologia, durante anos L. Hegenberg lecionou no célebre ITA (Instituto Tecnológico da Aeronáutica), onde se aposentou. Mariluze Ferreira de Andrade e Silva, que colabora com a organização da obra, é atualmente coordenadora do Laboratório de Lógica e epistemologia da Universidade Federal de São João del-Rei e coordenadora das publicações periódicas do departamento de filosofia e lógica daquela Universidade, em particular da revista *Matanóia*: primeiros escritos em filosofia.

A obra *Métodos* divide-se em 23 capítulos, alguns absolutamente originais, abrangem conceitos, história e, progressivamente, vão se especificando, especializando-se cada vez mais. Vejamos.

Do capítulo primeiro ao capítulo oitavo, aprendemos o significado de “método” e a diferença entre métodos e técnicas, além de uma sucinta história do “método”, principiando pela aporia socrática, a axiomática e indução aristotélicas, passando por pensadores antigos pouco estudados mas cuja relevância bem conhecemos como o geometra Euclides, o que permite a Hegenberg, imediatamente após, investigar e.g. o matemático contemporâneo Giuseppe Peano (1858 – 1932) e suas reflexões sobre o método derivadas naturalmente de suas idéias matemáticas. Após um salto relativamente longo (toda Idade Média), o capítulo cinco apresenta as regras

do método em Descartes, avança por Bacon e Hume, detém-se mais sobre a Revolução Científica e o pensamento epistemológico de Galileu Galilei, para concluir com o pensamento sobre o método em Isaac Newton e os cinco métodos de John Stuart Mill. Em pouco mais de 60 páginas, é este o panorama histórico apresentado especialmente pelo principal organizador, Leonidas Hegenberg.

Os capítulos são curtos, os textos que figuram sob os intertítulos ainda mais breves, e a apresentação da obra não permite saber se esta característica era exatamente desejada. A questão é que fica sempre uma sensação de “só isso?!”. Os rápidos textos, absolutamente didáticos, não raro em linguagem quase de um colóquio informal, prestam-se à composição de uma espécie de manual didático para consulta rápida, quicá para indicar a estudantes de graduação.

O conteúdo efetivamente interessante e certamente o ápice da obra surge com o capítulo nono. Nele, a co-organizadora Mariluze F. de A. e Silva estuda o método comparativo em teorias éticas. Esclarece que o referido método vale tão bem para a ética (campo em que tem sido ignorado) quanto para a religião, a antropologia e a literatura.

Flávio Hegenberg, no capítulo décimo, aborda alguns métodos utilizados nos estudos históricos. O capítulo vale mais pelas referências bibliográficas do que pelo conteúdo: demasiadamente sucinto e não faz mais do que repetir a maioria das considerações de Leonidas Hegenberg em uma obra sua que se tornou clássica: *Explicações científicas* (1968), em que há toda uma parte em que o autor pensa os problemas especiais de epistemologia da história.

Os métodos em arqueologia são o objeto de análise de Maria Beltrão no undécimo capítulo. A especificidade do assunto torna-o no mínimo interessante e curioso. Enfocando o estudo das culturas, do

material lítico, ósseo e das representações rupestres, a autora do capítulo consegue, sem verdadeiramente chamar a atenção do leitor e, por que não dizê-lo?, enriquecer a obra.

Ficou a cargo de Creusa Capalbo, célebre especialista em fenomenologia, a responsabilidade de explicar o método fenomenológico no duodécimo capítulo. À despeito de ser, também, sucinto, a autora expõe com tranquilidade e completude a matéria. Estão lá os inevitáveis temas da intencionalidade da consciência, a intuição e a essência e a redução transcendental.

Leonidas Hegenberg volta no tredécimo capítulo para falar do método dialético. Em exatamente quatro páginas e meia o autor elabora uma história do método dialético, estuda Kant e Hegel e conclui com Marx e Engels. Sem comentários.

Segue a obra com o método em psicanálise, de Mauro Hegenberg, pouco claro e portanto nada esclarecedor. Beira o jocoso.

Melhor exposto (e com um adendo interessante sobre a lógica modal) é o método dedutivo de Russel e Frege, o que é natural tendo-se em vista as filiações intelectuais do autor do capítulo, o próprio L. Hegenberg.

Temos uma boa descrição do método estatístico, com definições de amostra, probabilidades, dados qualitativos e quantitativos, hipóteses, etc. por Paulo Renato de Moraes no capítulo 16.

Novamente L. Hegenberg é quem retorna, entre os capítulos 17 e 20. Indubitavelmente os melhores do livro: com profundidade e clareza, analisa o Círculo de Viena, o pensamento de Popper e Kuhn, a atual lógica indutiva e o teorema de Bayes e finalmente o método hipotético-dedutivo segundo Carl Gustav Hempel (1905 – 1997).

O capítulo 21, de Marcos Botelho, mal alocado após os textos de L. Hegenberg, retomará as características básicas da ciência moderna (Renascimento, Bacon, Descartes e Newton), apontando para os desafios da ciência no século XXI.

O anarquismo metodológico de Feyerabend e o pensamento de Imre Lakatos são investigados no capítulo 21 por L. Hegenberg, ainda uma vez mais com precisão e didatismo, para o próprio Hegenberg, no capítulo 23, concluir com interessantes considerações gerais sobre a metodologia da pesquisa.

Além dos adjetivos já empregados pelo modesto autor desta resenha, só há que dizer, sem ser inédito, que a obra possui, evidentemente, seu mérito. Autores importantes, intelectuais experientes... mas não se pode deixar de apontar o descompasso entre os capítulos, a demasiada brevidade da grande maioria deles, o fato de a obra não ser mais do que aquilo que em nenhum momento os organizadores disseram aos seus leitores: uma simples, extremamente simples introdução à questão dos métodos. O livro não chega a ser desinteressante, como já anunciamos no início, mas não se pode pretender indicá-lo para além de graduandos principiantes.

Prof. Fabiano Stein COVAL
Faculdade de Filosofia

EAGLETON, Terry. *Depois da teoria: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

Terry Eagleton, professor de Teoria Cultural na Universidade de Manchester, importante estudioso do assim chamado pós-modernismo, além de autor de obras sobre literatura, publicou originalmente seu *After Theory* em 2003. Sobre o título original e sua tradução é preciso um esclarecimento: a palavra inglesa *after* não indica apenas “depois”, “após”, mas ainda “em busca de”, “à procura de”, e é precisamente este o espírito da obra. As teorias culturais ortodoxas exigem uma superação: depois (*after*) de nossas teorias contemporâneas, na medida que se tornaram insatisfatórias, é preciso buscar (*after*) novas teorias.

O primeiro capítulo ("A política da amnésia") inicia devastador: "A idade de ouro da teoria cultural há muito já passou. Os trabalhos pioneiros de Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser, Roland Barthes e Michel Foucault ficaram várias décadas atrás. [...] Não muito do que tem sido escrito desde então é comparável à ambição e originalidade desses precursores. Alguns deles foram derrubados. O destino empurrou Roland Barthes para debaixo da caminhonete de uma lavanderia parisiense e vitimou Michel Foucault com a Aids. Despachou Lacan, Williams e Bourdieu e baniu Louis Althusser para um hospital psiquiátrico pelo assassinato de sua esposa. Parecia que Deus não era um estruturalista." (p. 13). A bem da verdade o primeiro capítulo, com uma escrita quase apaixonada, não é lá muito original: devassa o panorama cultural contemporâneo de futilidades, cruéis desigualdades, perda do sentido de tradição e pertencimento. O melhor a ser feito, reflete o autor, é ir vivendo (se temos uma certa mobilidade, e é isto que define a nova burguesia) e esquecer (dá a política da amnésia) dos bilhões de famintos e doentes, de nossas origens (que poderiam nos despertar valores) e de qualquer tipo de engajamento. Não há porque engajar-se, lamenta: é trabalhoso e arriscado.

No capítulo dois ("A ascensão e queda da teoria"), Eagleton faz uma breve história das teorias ou idéias culturais. Ao filósofo intransigente, pode parecer estranho que, além de classificar os reconhecidamente filósofos de teóricos da cultura, o autor não abra mão da célebre tese segundo a qual todo pensamento é pensamento de um contexto histórico e fruto dele, mesmo as "teorias mais rarefeitas" (p. 43), referindo-se inicialmente a Schleiermacher e depois a Platão. O valor do capítulo reside em suas reflexões sobre a ampliação do conceito de cultura, em particular no século XX. O anti-valor do capítulo está no estilo demasiadamente saudosista do autor, em relação aos anos 50 e 60 quando a esquerda política, hoje desaparecida, "desfrutava de proeminência" (p. 44). A despeito das intermináveis discussões sobre a imparcialidade de um pensador, Eagleton não se esforça, em nenhum momento, para ocultar ou minimizar sua adesão radical pelo marxismo. Pessimis-

ta, o autor se vale da literatura inglesa do século XX para exemplificar a desorientação cultural dos literatos, desorientação que serve como um dos fios condutores do capítulo, e a abertura de portas para os "despolitizados" dos anos 80 e 90 [...]" (p. 65). Brinca, entristecido: "[...] estudantes de engenharia química, em geral, saem mais facilmente da cama do que estudantes de arte e de inglês." (p. 64). É o fim do valor e o império do preço. Artistas não apenas se ocupam com valores, mas não tem espaço (trabalho) na sociedade dos anos 90, e assim não precisavam saber o preço de nada.

O pós-modernismo é, especificamente, o tema do capítulo três. O autor procura demonstrar como a contracultura dos anos 60 e 70 geraram o pós-modernismo dos anos 80 e 90 e, especialmente, de que modo o marxismo tornou-se irrelevante no atual contexto. O raciocínio pode não ser válido, mas é interessante. Romper com a cultura na década de 60 e setenta, necessário ou não, foi um péssimo acontecimento na medida que não pôde oferecer novas "possibilidades" culturais, instaurou-se o vazio e por isso observou-se facilmente três conseqüências: 1. a indústria da cultura tornou-se um grande negócio (porque qualquer cultura é melhor que nenhuma); 2. a exploração e a humilhação puderam ser praticados e aceitos; 3. o marxismo perdeu sua capacidade explicativa e transformadora, pois não havia uma matéria-prima a ser transformada: a cultura era (é) amorfa! Imprimir uma forma parece não ser compromisso do marxismo; os movimentos de contracultura queriam exatamente a destruição das "formas" culturais. É óbvio que Eagleton em uma espécie de "malabarismo" intelectual, ousou dizer, salva o marxismo a qualquer preço, mostrando que neste contexto mesmo os não-marxistas o eram! Mais do que em qualquer outro momento da obra, Eagleton é... "dramático": "A cultura só parece à deriva por uma vez termos pensado que estávamos presos com arrebites a algo sólido, como Deus, a Natureza ou a Razão. Mas isso era uma ilusão. Não é que tenha sido verdade uma vez e agora não o seja, mas sim que era falso o tempo todo. Somos como alguém cruzando uma ponte alta e, de

repente, sendo tomado de pânico por se dar conta de que há um abismo de trezentos metros abaixo. É como se o piso sob seus pés não fosse mais sólido. Mas, de fato, não é mesmo.” (p. 89). Aqui o autor esboça aquela que será sua grande tese: uma nova teoria cultural não nos remeterá ao passado, não explicará o presente, não prometerá um futuro, mas narrará como chegamos a ser o que somos, noutros termos, compreenderá as grandes narrativas às quais estamos enredados. (p. 108).

“Perdas e ganhos” é o título do capítulo quatro. Eagleton ocupa-se, agora, de fazer, em seus termos, um balanço da teoria cultural. Em síntese, a teoria cultural perdeu por não ter dado suficiente atenção à questões como o mal, a objetividade, o sofrimento, a morte, a verdade, a metafísica, etc. Ganhou, especialmente, por nos permitir compreender que não há uma única forma de interpretar uma obra de arte. Perdas e ganhos são melhor entendidas se analisarmos o problema da linguagem, da oposição entre o concreto e o abstrato, e este foi o mote do capítulo.

Pois são precisamente a verdade, a virtude e a objetividade os objetos de estudo (e o título) do capítulo cinco. O autor começa justificando-se: “Nenhuma idéia é tão impopular na teoria cultural contemporânea como a de verdade absoluta. [...]. Começamos, então, buscando defender essa noção notavelmente modesta e eminentemente razoável. [...]. Em círculos pós-modernos menos sofisticados, sustentar uma posição com convicção é visto como desagradavelmente autoritário, enquanto ser difuso, cético e ambíguo é, de algum modo, democrático.” (p. 147). Essa é uma das inutilidades da pós-modernidade. O democrata convicto não passaria de um autoritário e estriamos num círculo vicioso fútil e ridículo. O autor, perspicazmente, vale-se do velho princípio aristotélico de não contradição para sustentar que há alguma verdade. Se não há verdades absolutas, isso é irrelevante. Aliás, só falamos em “verdade absoluta” para nos contrapor aos “relativistas absolutos”. Se digo que estou na cidade do Rio de Janeiro, não posso dizer que estou, simultaneamente, na cidade de São Paulo, posto que são duas cida-

des diferentes. Então, se estou no Rio de Janeiro, é (absolutamente) verdade que estou no Rio de Janeiro. Defensores da verdade não são, necessariamente, dogmáticos e autoritários. Sobre a objetividade, o autor é, como o é com freqüência, bem humorado: “Esta é a situação invejável dos sapos, que sabem, por instinto, como fazer o que é melhor para sapos fazerem. [...]. Ser um sapo bom e não um sapo mau é viver uma gratificante vida de sapo.” (p. 155). Pela piada o leitor já prevê que neste campo o autor pisará em ovos. É isso mesmo: defenderá uma “natureza humana” e ponto. Atreve-se: “[...] nossa intuição nos diz que seres humanos foram feitos para algo mais do que cometer assassinatos e mastigar batatas fritas.” (p. 159). Neste capítulo, a forma como o autor se rende a Aristóteles é impressionante, daí a questão das virtudes para que a vida humana seja digna de ser vivida.

Capítulo seis: “Moralidade”. Mais um assunto desgostoso dos teóricos da cultura. Eagleton mostra os equívocos dos a-moralistas e faz a sua proposta, uma vez mais na perspectiva das éticas clássicas, com algumas modernizações, evidentemente, e com a introdução do valor “cooperação”, que o autor empresta dos socialistas. Neste capítulo, em particular, se pode acusar Eagleton de ter deixado muito a desejar.

Terry Eagleton aborda os problemas da revolução, dos fundamentos e dos fundamentalistas no capítulo sete. Inspirado pelos tantos ataques terroristas de “cunho fundamentalista religioso” do início do século XXI, e com boas referências a eles, Eagleton desenvolve um raciocínio genial mostrando que mesmo os textos sagrados são mais fonte de reflexão política do que ação (terrorista) religiosa. No limiar, os textos sagrados falam de justiça, e de uma justiça pacífica. Não é exagero ouvirmos, uma vez mais, o autor: “[...]. O fundamentalismo é uma espécie de necrofilia, apaixonado pela letra morta de um texto. Trata as palavras como se fossem tão pesadas e inquebráveis como um castiçal de bronze. Mas faz isso por querer congelar certos significados por toda a eternidade – e o significado em si não é material. Assim, a situação ideal para o fundamentalista seria

ter significados, mas não linguagem escrita — pois toda escrita é perecível, corpórea e facilmente contaminada. É um veículo inferior para verdades tão sacrossantas.” (p. 277). Por isso o fundamentalismo religioso é paradoxal e insano. Preso a palavras, que não representam puramente uma idéia, o fundamentalismo ataca com base na palavra que pode ser reescrita, relida, re-interpretada. Seria mais salutar, e.g., tomar o texto de Isaías e ouvir o brado de Javé: “tenho horror a incenso”; ouvir os conselhos de Javé: “buscar a justiça, corrigir a opressão, defender os órfãos, suplicar pelas viúvas”. (p.237)

O último e inspirado capítulo oito, o mais filosófico da obra, pode ser resumido em poucas palavras (ou seu sentido será perdido): lembremo-nos sempre e aceitemos a nossa mortalidade, nossa transitoriedade, e aí teremos novos olhos, nova teoria, nova e autêntica vida. “Não vale a pena cansarmo-nos”, diria Fernando Pessoa (heterônimo Ricardo Reis).

Terry Eagleton e seu *Depois da teoria* deve ser lido por todos os que de alguma forma estão envolvidos com as ciências humanas. O problema está na no estilo (não raro provocativo, às vezes amargo), na linguagem (muitas vezes coloquial), na falta de rigor do autor. É claro que há idéias e argumentações fantásticas, mas a polêmica (com o autor, com nossas próprias idéias) será inevitável.

Professor Fabiano Stein COVAL
Faculdade de Filosofia

○ ceticismo e a possibilidade da filosofia

SILVA FILHO, Waldomiro José (organizador). *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. 272p. (Coleção Filosofia; 13).

Waldomiro José Silva Filho atualmente leciona na Universidade Federal da Bahia, na qual coor-

dena o Grupo de Estudos *Linguagem, interpretação e conhecimento*. Seu pós-doutoramento foi realizado na Purdue University (Estados Unidos) sobre Donald Davidson. Seus trabalhos de ensino e de pesquisa concentram-se em temas de Filosofia da Linguagem, Epistemologia e Pragmatismo. Já foi organizador de outros livros e coletâneas como *Ensaio sobre a verdade* de Donald Davidson (Ed. Unimarco), que reúne os textos mais significativos do filósofo americano. Além deste, pode-se citar ainda *Razão Mínima*, organizado em conjunto com Luiz Paulo Rouanet, pela mesma editora, entre outros. Atualmente, faz parte de um grupo de estudos sobre Ceticismo, cujo coordenador é um dos céticos mais importantes do país, Oswaldo Porchat Pereira. É deste grupo que participam os filósofos que fazem parte desta coletânea.

Quando se trata de uma nova coletânea sobre um assunto tão difundido como o Ceticismo, é natural perguntar: por que lê-la? Existem algumas novidades acerca deste livro. A primeira é que ele não tem a pretensão, como algumas obras, de ser didático e tampouco superficial. Embora, se trate de uma coletânea, os artigos parecem ter sido escolhidos com cuidado e discutidos por todos do grupo, o que torna o livro ainda mais relevante.

O livro apresenta um importante quadro do estudo do Ceticismo feito atualmente no Brasil, sem que, no entanto torne-se inacessível para leigos. Trata-se de uma coletânea realizada a partir de um ciclo de conferências realizadas em um Colóquio sobre Ceticismo na Bahia, em abril de 2004, sob o mesmo título. Os colóquios, atividades realizadas anualmente pelo grupo, constituem uma das inúmeras atividades destes filósofos que se reúnem há 15 anos para discutir o problema do Ceticismo. Além de contarem com professores conceituados no Brasil, contam ainda com filósofos latino-americanos.

Por conseguinte, outra característica interessante para o leitor deste livro é a forma como dialogam entre si os autores, discutindo, argumentando e partindo de idéias já difundidas por seus colegas. Partindo do princípio que a maior parte dos estudantes de

filosofia, ou mesmo aqueles que buscam certo entendimento a respeito do assunto, sentem falta da conexão de idéias entre filósofos de uma mesma época, ou até mesmo dificuldade em perceber as relações de um pensamento para outro, este livro torna-se importante não só para o estudo do ceticismo, mas como uma discussão de idéias a serem ministradas em sala de aula levando a uma reflexão a respeito do ceticismo, tanto na academia como no ensino diário.

Outra característica do livro é que se constitui por diversos escritos, nos quais são abordados autores e tradições intelectuais antigas, modernas e contemporâneas, trazendo, contudo, uma linha precisa: a da discussão entre os autores e o tema comum a todos os pensamentos, o Ceticismo.

Quanto à estrutura do livro, é dividido em duas partes: a primeira reúne as conferências apresentadas pelos autores no Colóquio "Ceticismo e a Possibilidade da Filosofia" e a segunda parte, uma espécie de apêndice, é dedicada a Oswaldo Porchat e algumas de suas concepções, já que é considerado um dos maiores filósofos céticos do Brasil com concepções próprias de importância e reordenação da Filosofia cética. É justamente para que o leitor perceba a fluência dos distintos assuntos tratados no livro, que aqui se optou por seguir sua estrutura.

Segue-se que o organizador da coletânea abre o trabalho com algumas breves e esclarecedoras observações sobre a importância do Ceticismo dentro da história da Filosofia, traçando sobre ela um importante panorama para o acompanhamento da leitura dos artigos. Defende, ainda, que o ceticismo não é simplesmente a negação de nossas crenças, mas sim um questionamento a respeito da própria possibilidade da filosofia e que adquire uma série de facetas no decorrer da história da Filosofia. Esses esclarecimentos iniciais são de suma importância, pois, além de situar o leitor a respeito da abordagem do Ceticismo dada no decorrer do livro, mostra o diferencial do tratamento dado ao tema: o Ceticismo é abordado em vários sentidos, pelas diferenças entre os autores, as tradições e os teóricos abordados.

A primeira parte é iniciada com um artigo de Oswaldo Porchat (USP) cujo título é *A autocrítica da razão no mundo antigo*. Neste artigo, Porchat demonstra como os elementos que fundam a racionalidade Ocidental também são fundados pela dúvida, que parece ser uma característica primordial do pensamento cético. Dessa forma, este autor faz uma breve incursão na Filosofia Grega antiga, demonstrando aquilo que não é estudado pela maioria dos estudantes de Filosofia quando passam pelas aulas de Filosofia Antiga. Porchat apresenta as idéias de Sexto Empírico, expoente da medicina empirista grega como um dos sistematizadores do Ceticismo no mundo antigo. Apresenta ainda outros pensadores da época que foram os responsáveis por inserir alguns conceitos que trazem até hoje contemporaneidade à autocrítica da razão realizada pelos gregos, como os próprios termos dogma, cético, fenômeno etc. Trata-se, pois de uma propedêutica ao Ceticismo tendo por base seu início no Pensamento antigo dos gregos.

O segundo artigo, realizado por Luiz Antonio Alves Eva (UFPR), *O primeiro cético (acerca da coerência do pirronismo)* apresenta uma discussão sobre a possibilidade da filosofia cética e, mais do que isso, aponta duas objeções das quais o ceticismo filosófico tem sido vítima, a primeira, a alegação de que os céticos propõem uma filosofia incompatível com a vida prática e a segunda, na qual os céticos se contradiriam ao dizer que a verdade não pode ser reconhecida, sendo esta uma verdade para os céticos, caso acreditassem nela.

O terceiro artigo tem um estilo diferenciado, Lívia Guimarães (UFMG) que parece se concentrar mais na História da Filosofia trabalha com um filósofo específico David Hume em uma obra intitulada *História natural da religião*. No entanto, o artigo é iniciado com uma citação em inglês, que não é a única do texto. Isso pode dificultar a leitura de alguém que não tenha conhecimento desta língua. Os elementos céticos são apontados aqui a partir de uma diferenciação bastante interessante quando se trata de uma crença religiosa, a dicotomia fundamento e origem.

Segundo a autora, Hume propõe uma investigação sobre as origens de crenças e não sobre os fundamentos, destaca ainda que o confronto fé e razão, ou ainda razão e revelação é substituído por uma espécie de deslocamento. A idéia de um teísmo racional, esclarecido e invulgar também não é aquela defendida por Hume, mas dado que o entendimento humano não pode compreender as contradições a que toda a religião se presta, a única saída é a suspensão do juízo. Dessa maneira, a única opção para um agente racional é a escolha cética. A segunda parte da discussão dada nesse artigo propõe uma desconstrução cética possível na qual Hume, ao lado de seu ceticismo religioso, combinaria um certo relativismo. Para o leitor é muito interessante observar a objetividade dada ao artigo nesses dois momentos, fundamentados na obra de Hume e esclarecidos pela visão da autora. Ainda no que diz respeito a perspectiva histórica, outro artigo que contribui para a ampliação desse aspecto do livro é o de Roberto Horácio de Sá Pereira (UFRJ), intitulado *Kant e as duas formas possíveis de ceticismo global*. Este artigo pretende demonstrar como Kant caracteriza sua filosofia como oposição ao que denomina formas dogmáticas de filosofar em seu Segundo Prefácio de *Crítica da Razão Pura*.

O artigo de Danilo Marcondes, *Ceticismo, filosofia cética e linguagem*, traz uma questão primordial para o livro que dará legitimidade a todo o grupo de estudos sobre o ceticismo: "Até que ponto o ceticismo é viável como opção filosófica no pensamento contemporâneo? Que contribuição pode trazer para a Filosofia da Linguagem?"¹ Após uma introdução e esclarecimento sobre uma série de conceitos, a resposta a suas questões é dada no último parágrafo do artigo, quando o autor propõe o ceticismo como uma das pontas do fio condutor que leva à filosofia da linguagem. E constata que o insulamento (principal conceito introduzido no artigo) pode ser considerado o tipo de separação entre sintaxe, semântica e pragmática, discutida atualmente em filosofia da linguagem. O ceticismo mostra-se, então, não só como

contemporâneo, mas como iniciador de conceitos que dão sentido a problemas filosóficos atuais.

Dando continuidade à linha baseada nos problemas de filosofia contemporânea, Plínio Junqueira Smith (USJT) concentra-se em um estudo sobre um problema contemporâneo da filosofia cética, o externalismo, e em um filósofo específico, Donald Davidson. A tese do externalismo está vinculada diretamente à triangulação proposta por Davidson, na qual as idéias ou crenças não dependem exclusivamente de quem as possui, senão da intersubjetividade. Essa visão parece opor-se, de alguma maneira, ao ceticismo. Smith, contudo, além de introduzir tais conceitos e problemáticas, demonstra que o externalismo não é uma forma de responder ou de objetar o ceticismo, pois passa ao largo de seu principal problema. O artigo traz problemas antes não tratados por outros autores, além da abordagem objetiva que facilita a compreensão do leitor. Ademais, apresenta Davidson a partir de um outro viés, o da filosofia cética, interessante para os estudiosos do filósofo, da filosofia americana e mesmo daqueles que não conhecendo o autor, percebem as diversas perspectivas que podem ser abordadas a partir de um texto filosófico.

O artigo que encerra a primeira parte do livro é de Roberto Bolzani Filho (USP), intitulado *Ceticismo como autobiografia e autoterapia*. Neste, o autor propõe a leitura do artigo *Terapia e Vida Comum* (não contido nesta coletânea) de Plínio J. Smith, instigando a reflexão filosófica e o debate. Na primeira parte do artigo, faz considerações sobre aquilo que chama "ceticismo depurado" de Smith e na segunda parte, faz críticas e retorna às objeções feitas pelo autor em seu artigo. Trata-se de uma proposta bem ao estilo do grupo de estudos do qual fazem parte, que possibilita a apreciação, valorização e diálogo aberto entre os vários componentes, a fim de enriquecer a filosofia e dar-lhe a principal característica cética, a dúvida e o debate. Ao terminar a primei-

⁽¹⁾ P. 135.

ra parte do livro com este artigo, o organizador consegue encerrar bem uma etapa e demonstrar como o ceticismo é visto por ele e por seus colegas.

A segunda parte, por ser uma homenagem a Oswaldo Porchat sem o qual o Ceticismo não teria sido tão difundido no Brasil, é iniciada com um artigo que faz uma breve explanação sobre sua Filosofia, bem como sobre sua preocupação pedagógica além de uma breve biografia intelectual e acadêmica. Ao fim há referências bibliográficas à obra deste grande filósofo brasileiro para que o leitor possa continuar sua pesquisa sobre o Ceticismo e mais especificamente sobre sua difusão no Brasil e seus principais problemas.

O mais interessante dessa etapa é o *Bate-papo com estudantes sobre o estudo de filosofia na universidade brasileira*. Trata-se de uma conversa realizada na ocasião do Colóquio na Bahia. Percebe-se, então, um Porchat maduro em seus pensamentos e métodos de ensino da filosofia, que privilegia a tão difundida idéia de Kant “não se ensina filosofia, ensina-se a filosofar”, parece ser isso o que defende Porchat, quando afirma ser necessário um ensino em que o aluno venha a se tornar um filósofo, com senso-crítico apurado e capaz de reflexão, e não um mero historiador da filosofia. No entanto, afirma, é necessário um

tempo de amadurecimento para que isso seja percebido.

O tema do ceticismo é tratado, pois, de maneira bastante coerente com a proposta lançada pelo organizador em sua Introdução e objetivamente traz contribuições tanto no campo do estudo do ceticismo como da possibilidade de uma visão diferenciada da filosofia. Traz, ainda, contribuições de autores consagrados na área e estudos críticos originais sobre tradições filosóficas determinantes no campo da filosofia cética.

Contudo, merece menção o público a ser atingido pelo trabalho. A maioria dos artigos pode ser lida por pessoas que apenas se interessem pelo assunto mesmo que não tenham prévios conhecimentos. Alguns artigos, no entanto, trazem dificuldades ao leitor, contendo problemas de linguagem (inadequada algumas vezes), ou mesmo problemas mais simples de sanar, como as citações em outra língua, o que não desmerece a obra quanto aos seus méritos e relevância.

Angélica Aparecida FERREIRA

É graduada em Filosofia pela Universidade São Judas Tadeu e mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da mesma Universidade.

Endereço para correspondência:

E-mail: sobrelunar@yahoo.com.br

Novidades Bibliográficas

Por Prof. Fabiano Stein COVAL
Faculdade de Filosofia

Recentes lançamentos na área de Filosofia

1. BONCINELLI, Edoardo. *L'anima della técnica*. Roma: Rizoli, 2006. 171p. • 10,00.

Por milhares de anos, os homens têm visto sem conhecer as máquinas. Com o nascimento da agricultura e da educação, as máquinas começaram a difundir-se e a permitir o surgimento de novas sociedades e civilizações. A partir do Renascimento e depois com a Revolução Industrial, o ambiente é sempre mais permeado pelo humano. Hoje, graças à miniaturização da tecnologia, assistimos a uma outra revolução: a da nanotecnologia, a das "máquinas invisíveis". Este ensaio do neurobiólogo E. Boncinelli é, além de uma história das relações entre o homem e a técnica, uma reflexão extremamente atual sobre a importância das máquinas para definirmos uma nova idéia de homem.

2. BOUVERESSE, Jacques. *Prodígios e vertigens da analogia*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 190p. R\$27,50.

'Prodígios e Vertigens da Analogia'. O abuso das belas-letas no pensamento. Hoje, considera-se que se deve estimular o público a crer (e a gostar) e não a julgar. Afora o abuso de poder 'cientificista' existe outro (o 'literarismo') que consiste em acreditar que o que a ciência diz se torna interessante e profundo depois de retranscrito para uma linguagem

literária e utilizado de maneira 'metafórica', termo este que parece autorizar e desculpar quase tudo. Em vez de um direito à metáfora, deveríamos falar de um direito de explorar sem precaução nem restrição as analogias mais duvidosas, que parece ser uma das doenças da cultura literária e filosófica contemporânea.

3. COMTE-SPONVILLE, André. *A Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 126p. R\$19,80.

A filosofia deixa intrigados ou assustados aqueles que não a conhecem. Há vinte e cinco séculos, ela apaixonou muitos dos que se dedicaram à tarefa de estudá-la, a começar por alguns dos maiores gênios que fizeram a história e a grandeza da humanidade. É essa paixão que a presente obra quer tornar compreensível. Ela explica o que é a filosofia, como esta evoluiu através dos séculos e, finalmente, quais são as grandes correntes, em cada campo, que a atravessam ou que nela se confrontam. O conjunto constitui uma introdução à filosofia e, portanto, também à sabedoria - mas cabe a cada um inventar a sua.

4. GAUER, Ruth M. C. *O reino da estupidez e o reino da razão*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006. 234p. R\$55,00.

Em 'O reino da estupidez e o reino da razão', Ruth Gauer analisa uma Sátira clássica de um grande Satírico, para mostrar não apenas o que aquele trabalho haverá significado para aquele século, como

também talvez o mais importante o que o espírito que aquele texto traduz significa para todos os séculos. Através de leituras compósitas, no ritmo de um caleidoscópio cultural repleto de sugestões frutíferas e que não se preocupa senão com o objeto de sua pesquisa, transitando eruditamente por inúmeros campos e compondo núcleos reflexivos muito densos, a autora convida o leitor a experimentar a aventura de conhecer o novo e de fazer história plenamente, no infinito cruzamento de diálogos e de tempos.

5. HAAKONSSSEN, Knud. *Cambridge history eighteenth-century philosophy*. Cambridge (USA): Cambridge University Press, 2006. 1392p. US\$170,00.

Mais de trinta eminentes especialistas de nove países diferentes contribuíram com a história da filosofia no século dezoito, o compêndio de história mais detalhado e mais moderno de Cambridge no assunto, disponível em inglês. Para o século dezoito o conceito dominante na filosofia era o de natureza humana e é em torno deste conceito que o trabalho está centrado. Isto permite que os autores ofereçam explorações detalhadas de temas epistemológicos, metafísicos e éticos, além de elaborarem uma crítica à historiografia do período. Os estudiosos não perdem de vista as relações entre filosofia, ciência e teologia, intrínsecas no período. O resultado é uma obra magnífica, equilibrada e sistemática, um recurso imprescindível para filósofos, historiadores e intelectuais de um modo geral.

6. HONNETH, Axel. *Morality of recognition*. Londres: Polity Press, 2006. 288p. • 50,00.

Na última década, Axel Honneth tem-se estabelecido como um dos filósofos sociais e políticos mais importantes atualmente. Enraizado na tradição da teoria crítica, suas obras foram centrais na revitalização da teoria crítica e tornaram-se cada vez mais influentes. Sua teoria do reconhecimento ganhou a atenção em todo o mundo e é vista por alguns como a principal oposição à teoria de Habermas e sua ética do discurso. Neste novo livro, Honneth investiga a filosofia prática, explorando os limites de

uma teoria da justiça orientada para a ação. Discute que uma teoria formal, processual da justiça, necessita ser enriquecida por uma descrição 'do outro' da justiça que são a moralidade, as relações sociais e as condições políticas de formação democrática da vontade. Desenvolvendo uma descrição original 'do outro' da justiça, Honneth pode fundar idéias entre o kantismo, o comunitarismo e as éticas pós-contratualistas, afim de esboçar uma filosofia social e política prática para nossa era.

7. MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. 188p. R\$28,00.

'Foucault, a Filosofia e a Literatura' pretende mostrar o quanto a análise dos saberes modernos, inclusive da filosofia é profundamente inspirada na crítica nirtzchiana do niilismo da modernidade. Mais do que um estudo do período arqueológico, valorizando as constantes mutações de um pensamento seduzido pela diferença, a obra procura explicar o futuro desinteresse de Foucault pela questão da linguagem literária - tanto na época da genealogia do poder como na da genealogia dos modos de subjetivação. Inclui conferência inedita com Foucault.

8. MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. 207p. R\$31,00.

Um verdadeiro tratado de decifragem do mundo contemporâneo, que opõe, às razões da Razão racionalizante, as intuições e as fulgurâncias da Razão sensível. Uma maneira de abordar o real em sua complexidade fluida, de levantar a topografia do imprevisível e do incerto, de seguir as linhas de fusão e efervescência do social e de perceber o rumor abafado das redistribuições da vida coletiva.

9. NEMO, Philippe. *O que é o ocidente?* São Paulo: Martins Fontes, 2005. 160p. R\$34,00.

Para responder à pergunta O que é o Ocidente?, Philippe Nemo analisa a construção históri-

ca de valores e instituições formadores da civilização ocidental que, segundo o autor, pode ser definida “pelo Estado de direito, pela democracia, pela liberdade intelectual, pela racionalidade crítica, pela ciência e por uma economia baseada na propriedade privada”. A partir de uma morfogênese cultural do Ocidente – a invenção da Cidade grega, a invenção da propriedade privada por Roma, a revolução ética e escatológica da Bíblia, a Revolução Papal e a promoção da democracia liberal –, Philippe Nemo apresenta uma abordagem polêmica do panorama ocidental e suas transformações ao longo da história. Fonte de reflexão de questões emergentes como multiculturalismo e multietnia, esta obra oferece material de discussão sobre uma visão do Ocidente no mundo contemporâneo.

10. NIETZSCHE, Friedrich. *A visão dionisíaca do mundo e outros textos da juventude*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 108p. R\$19,80.

Nos três textos traduzidos neste livro podemos acompanhar progressivamente o nascimento do primeiro pensamento filosófico de Nietzsche, que iria ser exposto e acabado em *O nascimento da tragédia*. Na primeira conferência, proferida aos 25 anos de idade, vemos o filósofo ainda muito preso às concepções de Wagner sobre a arte. Em ‘Sócrates e a tragédia’, proferida dias depois, entramos já num terreno em que a originalidade de Nietzsche começa a se afirmar. Mas é em ‘A visão dionisíaca do mundo’ que aflora o pensamento mais característico de Nietzsche, quando pela primeira vez vemos expostas as suas concepções do dionisismo, do apolinismo e de toda uma visão artística do mundo que deveria substituir as tentativas, fadadas ao fracasso, da erudição de tocar o cerne originário de onde emanou toda força de vida da humanidade grega antiga.

11. RAWLS, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 462p. R\$54,50

Entre os principais filósofos políticos de seu tempo, John Rawls, em três décadas de ensino em

Harvard, exerceu profunda influência sobre a maneira atual de abordar e entender a ética filosófica. Este livro traz compiladas as conferências que inspiraram uma geração de estudantes - e uma regeneração da filosofia moral. Convida os leitores a aprender com os mais célebres exemplos da filosofia moral moderna através da inspirada orientação de um dos mais notáveis praticantes e professores da filosofia contemporânea. Central à abordagem de Rawls é a idéia de que a respeitosa atenção aos grandes textos da nossa tradição pode conduzir a uma prolífica troca de idéias através dos séculos. Nesse espírito, seu livro alicia pensadores como Leibniz, Hume, Kant e Hegel em seu empenho brilhante e instrutivo para definir o papel de uma concepção moral na vida humana. As conferências delineiam quatro tipos básicos de raciocínio moral: perfeccionismo, utilitarismo, intuicionismo e - foco último do curso de Rawls - o construtivismo kantiano. Compreendendo um soberbo curso sobre a história da filosofia moral, elas também propiciam uma apreensão única de como John Rawls transformou nossa visão dessa história.

12. VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 834p. R\$78,50.

Provido de um conhecimento raro e vivo do latim, munido, ainda e sobretudo, de um poderoso pensamento pessoal apropriado para fazer reviver, na forma de um mito impressionante e persuasivo, um mundo de controvérsias enterradas e, contudo, ainda presentes, Michel Villey era o único capaz de produzir tal obra, que ninguém hoje teria condições de fazer com tão elegante vigor. Por que publicar estes cursos, já antigos? Não para fazer justiça a um homem de grandes qualidades: ele esperava uma justiça bem diferente da nossa. Mas por amor ao grande pensamento, ainda mais excitante quando ele se apresenta, enfrentando os maiores desafios, dialogando com as obras-mestras de nossa tradição filosófica, trabalhando sobre esta tradição, viva, tornada ainda mais bela pelo dom sublime do ensino.

Normas para Publicação

A Revista *Reflexão*, órgão de divulgação científica semestral da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas, publicada desde 1975, aceita colaborações na área de Filosofia mediante as exigências expostas a seguir.

I- Submissão de trabalhos: aspectos éticos e direitos autorais

1. Os trabalhos submetidos são avaliados pelo Conselho Editorial quanto a seu mérito científico e sua adequação aos requisitos da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) e a estas Normas para Publicação;
2. Podem ser aceitos para publicação os seguintes tipos de trabalhos: artigos, ensaios, debates, resenhas, ou outro que, conforme a circunstância, for acolhido pelo Conselho Editorial;
3. Os trabalhos podem ser redigidos em português, francês ou inglês. Com a aceitação do Conselho Editorial, a publicação de trabalho em outra língua pode ser feita no caso de ser a língua original do autor;
4. O Conselho Editorial pode aceitar ou não os trabalhos submetidos e, eventualmente, sugerir modificações aos autores, a fim de adequá-los à publicação. Os originais não serão devolvidos. Fica condicionada à autorização dos responsáveis pela revista a aceitação de trabalhos enviados por correio eletrônico, caso em que o(s) autor(es) deverá(ão) ser notificado(s);
5. É indispensável a apresentação, separada, da autorização expressa para a publicação do artigo e a divulgação de um correio eletrônico (*e-mail*) conforme o seguinte modelo:

"Eu (Nós), _____, autorizo(amos) a Revista *Reflexão* a publicar meu (nosso) artigo (ensaio, resenha...) intitulado _____, caso aprovado pelo seu Conselho Editorial, bem como de meu (nosso) correio eletrônico _____. Responsabilizo(amo)-me(nos) por dados e conceitos emitidos, e estou(estamos) ciente(s) de que a cessão de direitos autorais será reservada à revista *Reflexão*."

6. Todos os trabalhos são submetidos à apreciação de, pelo menos, dois pareceristas, garantidos sigilo e anonimato tanto do(s) autor(es) quanto dos pareceristas. Os autores de trabalhos aceitos receberão um "Termo de Aceite" emitido pela Administração da Revista, onde constará o fascículo *provável* em que o trabalho será publicado. Em caso de aceite condicionado ou recusa, serão encaminhadas ao(s) autor(es) as sínteses dos pareceres;
7. Os autores receberão cinco exemplares do fascículo da Revista em que seu trabalho for publicado, podendo ficar à sua disposição maior número de exemplares em função do estoque disponível.

II- Normatização

1. Os trabalhos devem ser enviados em três cópias impressas em papel A4 e também gravado em disquete ou CD com identificação do autor e do arquivo. A digitação deve ser feita em *Word for Windows 97* ou superior, utilizando-se fonte Times New Roman tamanho 12, respeitando-se as margens superior e esquerda de 3,0 cm. e inferior e direita de 2,0 cm., entrelinhas duplo e com máximo de 30 páginas. A publicação de trabalhos mais extensos fica condicionada à autorização do Conselho Editorial;

2. Os artigos deverão conter, além do título, nome, maior formação e instituição a que se vincula o autor, resumo de no máximo 150 palavras em língua portuguesa e inglês, seguidos de no mínimo três e máximo cinco palavras-chave em ordem alfabética;
3. As Resenhas não devem ultrapassar cinco páginas (digitadas conforme procedimento descrito acima);
4. As notas explicativas devem ser apresentadas no rodapé;
5. As referências de citações devem obedecer à NBR 10520 da ABNT e recomenda-se o uso do sistema de chamada autor-data. Exemplos:

Segundo I. Kant (2002, p. 107) “Quem teme a si não pode absolutamente julgar sobre o sublime da natureza, tampouco sobre o belo quem é tomado de inclinação e apetite.” Ou “A prova da realidade de nossos conceitos requer sempre intuições” (KANT, 2002, p. 195);
6. A bibliografia deve constar no final do trabalho, em ordem alfabética, segundo a NBR 6023 da ABNT;
7. Utilize-se *itálico* exclusivamente para termos e/ou expressões em língua estrangeira, “aspas” somente para citações com menos de quatro linhas (cf. ABNT, NBR 10520) e **negrito** somente para títulos de obras.

Toda correspondência deve ser enviada à:

PUC-Campinas
Faculdade de Filosofia
Revista REFLEXÃO
Rod. Dom Pedro I, Km. 136 – Pq. das Universidades
Campinas – SP
CEP: 13086-900

Informações podem ser obtidas pelos seguintes telefone e correios eletrônicos:

Rosa Maria Mateus de Carvalho (Secretaria Administrativa)

Telefone: 3756-7367

E-mail: filosofia@puc-campinas.edu.br

Prof. Fabiano Stein Coval (Secretário Geral da Revista)

E-mail: coval@puc-campinas.edu.br

Norms for Publishing

The journal *Reflexão*, agency of semester scientific spreading of the College of Philosophy of the PUC-Campinas, published since 1975, accepted contributions in the area of Philosophy by means of the displayed requirements to follow.

I- Submission of works: ethical aspects and copyrights

1. The submitted works are evaluated by the Publishing Advice how much its scientific merit and its adequacy to the requirements of the Associação Brasileira de Normas e Técnicas (ABNT) and to these Norms for Publication;
2. The following types of works can be accepted for publication: paper, essays, debates, summaries, or another one that, as the circumstance, will be received by the Publishing Advice;
3. The works can be written in Portuguese, French or English. With the acceptance of the Publishing Advice, the publication of work in another language can be made in the case of being the original language of the author;
4. The Publishing Advice can accept or not them submitted works and, eventually, to suggest modifications to the authors, in order to adjust it to the publication. The originals will not be returned. It is conditional to the authorization of responsible for the magazine the acceptance of works sent by e-mail, case where the authors will be notified);
5. It is indispensable the presentation of the express authorization for the publication of the paper and the spreading of an e-mail as the following

model: "I (We), _____, authorize the Journal *Reflexão* to publish mine (ours) paper (essay, summary...) intitled _____, in case that approved for its Publishing Advice, as well as of mine (ours) e-mail _____. I am (We are) responsible for emitted data and concepts, and I (We) accept that the cession of copyrights will be reserved to the Journal *Reflexão*."

6. All the works are submitted to the appreciation of, at least, two one who gives an opinions, guaranteed secrecy and anonymity in such a way of the author(s) as well of the one who gives an opinions. The authors of accepted works will receive a "Term from Acceptance" emitted by the Administration of the Journal, the probable fascicle where the work will be published. In case of conditional acceptance or he refuses, will be directed to the author(s) the syntheses of them to seem;
7. The authors will receive five units from the fascicle of the Journal where its work will be published, being able to be to its disposal bigger number of units for request, in case that it has available supply.

II- Normatization

1. The works must be sent in three copies printed A4 paper and in floppy or COMPACT DISC with identification of the author and the archive. The type must be made in Word for Windows 97 or superior, using font Time New Roman 12, respecting the edges superior and left of 3,0 cm and inferior and right of 2,0 cm, space between lineses double and with maximum of

- 30 pages. The publication of more extensive works is conditional to the authorization of the Publishing Advice;
2. The paper will have to contain, beyond the heading, name, greater formation and institution the one that if the author ties, abstract with maximum 150 words in Portuguese language and a foreign language (English or French) followed of at the very least three and maximum five alphabetical orderly word-key;
 3. The Summaries do not have to exceed five pages (typed as procedure described above);
 4. The notes must be presented in the baseboard;
 5. The citation references must obey NBR 10520 of the ABNT and send regards the use of the called system author-date. Examples: According to I. Kant (2002, p. 107) "Who fears itself cannot absolutely judge on the sublime one of the nature, neither on beautiful who it is taken by inclination and appetite." Or "the test of the reality of our concepts always requires intuitions" (KANT, 2002, p. 195);
 6. The bibliography must consist in the end of the work, orderly alphabetical, according to NBR 6023 of the ABNT;
 7. One exclusively uses *italic* for terms and/or expressions in foreign language, "quotations marks" only for citations with less than four lines (cf. ABNT, NBR 10520) and **boldface** only for titles of books.

All correspondence must be sent to:

PUC-Campinas
 Faculdade de Filosofia
 Revista REFLEXÃO
 Rod. Dom Pedro I, Km. 136 – Pq. das Universidades
 Campinas – SP
 CEP: 13086-900

Information can be gotten by the following telephone and e-mails:

Rosa Maria Mateus de Carvalho (Secretaria Administrativa)

Telefone: 3756-7367

E-mail: filosofia@puc-campinas.edu.br

Prof. Fabiano Stein Coval (Secretário Geral da Revista)

E-mail: coval@puc-campinas.edu.br

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
(Sociedade Campineira de Educação e Instrução)

Grão-Chanceler
Dom Bruno Gamberini

Reitor
Pe. José Benedito de Almeida David

Vice-Reitor
Prof. Dr. Pe. Wilson Denadai

Pró-Reitor de Graduação
Prof. Dr. Marco Antonio Carnio

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação
Profa. Dra. Vera Sílvia Marão Beraquet

Pró-Reitora de Extensão e Assuntos Comunitários
Profa. Dra. Carmen Cecília de Campos Lavras

Pró-Reitor de Administração
Prof. Ms. Antonio Sérgio Cella

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor
Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio L. Gonçalves

Diretora-Adjunta
Profa. Ms. Maria Saete Zulke Trujillo

FACULDADE DE FILOSOFIA

Diretor
Prof. Tarcísio Moura

Artigos / Articles

- 7 **Editorial**
9 Editorial
- 11 **Considerações sobre o lugar da alteridade em Merleau-Ponty**
Considérations sur l'endroit de l'altérité chez Merleau-Ponty
- Osvaldo Fontes Filho
- 25 **Ética e Sociedade tecnológica segundo a filosofia de Ortega y Gasset**
Ethics and technological society according to philosophy of Ortega y Gasset
- Arlindo Ferreira Gonçalves Jr.
- 41 **Comunhão entre o homem e a natureza: uma reflexão a partir de Albert Camus**
Communion between the man and the nature: a reflection from Albert Camus
- Alessandro Pimenta
- 51 **Realidade objetiva na terceira meditação de Descartes**
Réalité objective dans le troisième méditation chez Descartes
- Mauro Cardoso Simões e Dilnei G. Lorenzi
- 55 **Krisis e Kairós em Evanhélos Moutsopoulos**
Krisis et Kairós chez Evanhélos Moutsopoulos
- Constança Marcondes Cesar
- 59 **Imagem, corpo e dança no pensamento de Gaston Bachelard**
Image, corps et danse dans la pensée de Gaston Bachelard
- André Meyer Alves de Lima
- 67 **Leitura da desconstrução derridiana e as cenas de uma democracia por vir: o possível e o impossível no contexto ético-político contemporâneo**
Lecture de la Déconstruction Derridienne et les scènes d'une démocratie à venir: le possible et impossible dans le contexte moral et politique contemporain
- Dirce Eleonora Nigro Solis
- 75 **Retórica antiga e nova retórica: Chaïm Perelman e os sofistas**
Vieille rhétorique et nouvelle rhétorique: Chaïm Perelman et les sophistes
- Regina Yara Martinelli da Silveira
- 83 **Bachelard, imagem e criação: uma análise da poesia primitiva e visceral de Lautréamont**
Bachelard, image et création: une analyse de la poésie primitive et viscérale de Lautréamont
- Marly Bulcão
- 89 **La préface de Robert Desoille**
The préface of Robert Desoille
- Jean-Luc Pouliquen
- 95 **Robert Misrahi: por uma ética da felicidade**
Robert Misrahi: Pour in éthique du bonheur
- Luis Claudio Pfeil
- 101 **Bachelard e Freud: alargar o espírito, tonificar a alma**
Bachelard et Freud: élargir l'esprit, enrichir l'âme
José Ternes
- 111 **Resenhas / Comptes Rendus**