

**Universidade Federal Fluminense
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-Graduação em Psicologia**

A PROBLEMÁTICA DO SUJEITO E DO ACONTECIMENTO

MARCELO DA COSTA NICOLAU

**Niterói
2016**

**Universidade Federal Fluminense
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-Graduação em Psicologia**

A PROBLEMÁTICA DO SUJEITO E DO ACONTECIMENTO

MARCELO DA COSTA NICOLAU

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia Instituto de Psicologia, Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutor em Psicologia.

Orientador: Dra. Lilia Ferreira Lobo
Coorientador: Dr. Auterives Maciel Junior

**Niterói
2016**

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

N639 Nicolau, Marcelo da Costa.
A problemática do sujeito e do acontecimento / Marcelo da Costa Nicolau. – 2016.

266 f.
Orientadora: Lilia Ferreira Lobo.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2016.
Bibliografia: f. 262-266.

1. Sujeito do conhecimento. 2. Foucault, Michel, 1926-1984.
3. Deleuze, Gilles, 1925-1995. 4. Modernidade. 5. Acontecimento.
I. Lobo, Lilia Ferreira. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

A problemática do sujeito e do acontecimento

Banca Examinadora:

Professora e orientadora Dra. Lilia Ferreira Lobo
Universidade Federal Fluminense

Professor e coorientador Dr. Auterives Maciel Junior
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Professora Dra. Cecilia Bouças Coimbra
Universidade Federal Fluminense

Professor Dr. Mario Bruno
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Professora Dra. Ester Maria de Magalhães Arantes
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Professora Dra. Cristina Mair Rauter
Universidade Federal Fluminense

Agradecimentos:

À **Lilia Ferreira Lobo**, pelo acolhimento, pela generosidade, pela paciência e pela liberdade que tornaram o trabalho possível.

A **Auterives Maciel Junior**, pela generosidade sem fim e pelo cuidado, meu grande “mestre” a quem devo muito e espero retribuir um dia.

À **Cecília Maria Bouças Coimbra**, por ser o “anjo da guarda” das horas incertas.

Aos **amigos**, pelos dias ganhos e perdidos, sem os quais a vida é sempre menos interessante.

À **Marcela Lopes Menequini**, pelo apoio incondicional e saber segurar as pontas, meu amor na vida.

Aos meus **pais**, pelo apoio incondicional sempre.

A **Beluce Bellucci**, pela amizade e pelo apoio: “Capitain! My Capitain!”.

À **Janne Calhau Mourão**, por acreditar sempre e saber quando intervir.

À **Rita**, por ajudar no que ninguém mais pode: burocracia.

Resumo:

A tese procura atacar o problema mal formulado do sujeito do conhecimento, mapeando seus frágeis pressupostos teóricos. Trabalhando com as contribuições teóricas de Michel Foucault, fez-se a análise da modernidade e, aliando-se a Gilles Deleuze, procuramos costurar uma plêiade de aliados capazes de superar a questão do sujeito como fundamento epistêmico da produção de conhecimento válido no contemporâneo. Afirmam-se o acontecimento e a potência criativa da experiência.

Palavras-chave: Sujeito do Conhecimento; Foucault; Deleuze; Modernidade; Acontecimento.

Abstract:

The thesis seeks to attack the poorly formulated problem of the subject of knowledge, mapping its fragile theoretical assumptions. Working with the theoretical contributions of Michel Foucault, the present thesis makes the analysis of modernity - and allying itself with Gilles Deleuze – looks to create a host of allies capable of surpassing the problem of the subject as the epistemic foundation of any valid knowledge production in the contemporary world. In exchange, the present work affirms the concepts of event and creative potency of the experience.

Key words: Subject of knowledge; Foucault; Deleuze; Modernity; Event.

ÍNDICE

1	INTRODUÇÃO	9
2	O PROBLEMA DO SUJEITO NA MODERNIDADE	20
2.1	Descartes e a substância pensante	21
2.2	Kant e o sujeito transcendental e moral	32
2.2.1	O sujeito moral	39
2.2.2	O juízo	48
3	DA ARQUEOLOGIA À PRÁTICA DE SI	54
3.1	A relação saber/poder	54
3.2	Resistências e práticas de liberdade	75
3.3	O problema ético: da prática ao cuidado de si	83
3.4	A questão do amor e da amizade: digressão platônica	98
3.5	Prática de si e estética da existência	109
3.6	Digressão existencialista	116
4	MODERNIDADE E SUJEITO LIVRE	122
4.1	Iluminismo	122
4.2	O que são as luzes? (<i>What's enlightenment?</i>)	125
4.3	O que são as luzes? (<i>Qu'est-que les Lumières?</i>)	132
4.4	O que é a crítica? [Crítica e <i>Aufklärung</i>]	136
4.5	A psicologia como herdeira da modernidade tardia e da <i>Aufklärung</i>	142
5	O ACONTECIMENTO CONTRA O SUJEITO	156
5.1	Digressão estoica e a oposição platônico-aristotélica	162
5.2	Leibniz e a perspectiva	193
5.3	Nietzsche e a ética do acontecimento	212
6	CONCLUSÃO	244
7	BIBLIOGRAFIA	262

1 INTRODUÇÃO

“No combate entre você e o mundo, prefira o mundo.”
Franz Kafka

Este trabalho foi motivado pela constatação de uma deficiência na estruturação e no desenvolvimento do ensino brasileiro: a pouca problematização conceitual no campo das ciências humanas. Essa situação é de tal forma preocupante, que vemos pouca consistência teórica em um número considerável dos textos publicados e uma constrangedora confusão ao se empregarem termos extremamente problemáticos e incorporados de forma pouco cuidadosa, criteriosa, tornando-os apenas vocábulos, ignorando sua origem conceitual complexa, que atendia à demanda de uma realidade determinada e, muitas vezes, alienígena à realidade brasileira.

Pretende-se um esforço para atacar uma pequena parte dos fundamentos dessa precariedade, que nos impede, muitas vezes, de conseguir formular adequadamente as perguntas e os questionamentos urgentes nos tempos em que vivemos. Digo isso porque não são apenas respostas ruins que podem ser formuladas, mas é preciso dar destaque, também, às péssimas perguntas e formulações de problemas. Podemos cair até mesmo na impossibilidade de formular perguntas e respostas.

Em uma primeira tentativa esboçada, este projeto de doutorado procurou dar conta de uma questão de imensa complexidade: como a dialética hegeliana se tonou o solo e o horizonte epistemológico absoluto do pensamento ocidental? Quais são as chances de escaparmos dessa armadilha teórica? Como oferecer um estatuto não negativo para a diferença? Este projeto ultrapassa, em muito, os

limites a que se propõe a pós-graduação como é praticada em nosso país. Assim, mudamos o foco para algo mais verossímil de ser feito com os recursos à mão. Vamos enfrentar o problema teórico do sujeito do conhecimento, a condição de possibilidade do sujeito e a condição da subjetividade.

O esforço aqui realizado centra-se sob a conceituação, ou seja, em que consiste o conceito e do que falamos quando nos referimos ao “sujeito”, termo tão caro à psicologia; mais precisamente o sujeito que conhece, o “sujeito do conhecimento”. Não se pretende chegar a uma verdade sobre o que é um sujeito, apenas traçar uma trajetória desse termo, como vem sendo empregado em larga escala pela psicologia e sua alarmante ausência em muitos manuais da área voltados para estudantes de graduação que iniciam seus estudos de formação, e dos quais se poderia esperar uma definição mínima.

A contribuição aqui apresentada não se pretende totalizadora nem universalizante. Entendemos que o mesmo esforço deveria ser multiplicado em inúmeras frentes incidindo sob outros tantos termos complexos, de longa e variada existência, que atravessaram continentes ao longo dos séculos, como a “cultura”, que vai da lavoura ao mercado simbólico; a “representação”, que vai do pensamento ao teatro; o “problema”, que pode ser, entre muitas coisas, bom e ruim; a “crítica”, que vai da ofensa à avaliação estética; a “ideologia”, que confunde ou oferece certezas, entre outros.

Não se pretende aqui, de forma alguma, inviabilizar a comunicação, mas que possamos ter um mapa das forças que atravessam e constituem nossos meios de expressão e o nosso próprio pensamento. Essa confusão está presente em todo o campo das ciências humanas, e isso fica claro quando emerge a questão do sujeito nas faculdades de história; por exemplo, os pesquisadores em

geral começam a se referir a Freud, sendo que este jamais trabalhou com essa categoria de sujeito em toda a sua obra. Luciano Elia (ELIA, 2010, p. 10) entende que o termo é introduzido na psicanálise por Jacques Lacan, pois não é trabalhado nos textos de Freud, nem pelos pós-freudianos. O *Dicionário de Psicanálise* de Elisabeth Roudinesco (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 742) entende que o termo chega a ser usado por Freud, mas sem qualquer definição conceitual, sendo esta oferecida por Jacques Lacan. Em alguns dicionários de psicologia¹, não podemos encontrar uma definição do que é o termo “sujeito”, enquanto em outros ele é capaz de preencher páginas e páginas de definições e referências a inúmeros autores (Descartes, Kant, Locke, Freud, Piaget, entre outros).

O *Dicionário de Psicologia* de Roland Doron (DORON & PAROT, 1998, p. 731) apresenta uma relativamente extensa definição do termo, um tanto confusa e referenciada em Jean Piaget. Essa definição é tripla: 1) ser vivo individual passível de observação ou experiência científica; 2) sujeito do conhecimento “dirigido ele próprio para objetos”; 3) um termo da linguagem ao lado do “predicado”. Podemos classificar essas definições como biológicas, fenomenológicas e linguísticas. A primeira iguala sujeito à definição biológica de indivíduo, ou seja, aquele que não pode ser dividido. A segunda iguala o sujeito à definição de Husserl (HUSSERL, 2001) de consciência, dotada de uma intencionalidade para o exterior, o que lhe permite conhecer as coisas. A terceira, por fim, faz apenas uma referência pouco elaborada à constituição sintática da linguagem.

¹ O dicionário *on-line* http://www.portaldapsique.com.br/Dicionario_de_psicologia.htm não apresenta qualquer referência ao termo (último acesso em 15/11/2014), assim como o dicionário (MESQUITA & DUARTE, 1996).

A definição de sujeito apresentada pelo dicionário coordenado pela equipe de W. Arnold (AMOLD et al., 1994) é tão curta que merece ser citada: “Homem ou animal com quem (que) se realiza um experimento. Não se pretende que o sujeito seja beneficiado por qualquer tratamento aplicado no curso do experimento; se isso ocorrer, não obstante, terá sido acidentalmente” (AMOLD et al., 1994, p. 403).

Etimologicamente, o termo “sujeito” é uma palavra que, segundo Walter Brugger (BRUGGER, 1962, p. 507), vem do latim *subiectum* (*subjectus*, de *sub*, sob, e *jectare*, atirar, colocar sob): o que está por baixo, e significa “o que foi posto debaixo” ou “o que se encontra na base”. É uma palavra que possui afinidade com os termos “substrato” (do latim, *substratum*, “o que foi espalhado debaixo”) e “substância” (“o que está debaixo”). O etimologista Deonísio da Silva localiza o vocábulo como originário de *subjectus*: “Dominado, posto sob o comando ou ordem. O vocábulo designou na Idade Média o indivíduo subordinado ao senhor feudal. Passou depois a indicar qualquer pessoa de identidade indeterminada”:

Houve um longo percurso na palavra para que largasse no caminho o sentido pejorativo, mas a raiz do vocábulo, no português e em outros idiomas neolatinos, aponta para significados de domínio conexo, que indicam sujeição, domínio. Sujeito também fez sua viagem repleta de sutis complexidades (...) passando a designar, em linguagem jurídica, pessoa detentora de direitos soberanos. A transformação do significado tem a ver com a valorização dos feudos e condados, alguns depois unidos e transformados em reinos, como foi o caso de Portugal, quando a figura do vassalo adquiriu valor semântico positivo, a ponto de indicar honra o indivíduo apresentar-se como súdito ou vassalo de algum soberano. (SILVA, 2014, p. 439)

O *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, de Antônio Geraldo da Cunha, reafirma essas duas acepções (“submetido” e “indivíduo indeterminado”) e lembra, ainda, a função gramatical da proposição, localizando a mesma origem do

latim com o significado de sujeição. Suas primeiras aparições na língua portuguesa datam do século XIII, *sogeito*, e no século XIV, *sojeito* e *soyeto* (CUNHA, 2010, p. 612).

Nas chamadas ciências humanas, hoje em dia, qualquer pesquisa estrutura-se sobre o binômio sujeito-objeto. Parte-se do pressuposto que um sujeito dado estará conhecendo um determinado objeto, analisando, decompondo-o, descrevendo-o, comparando-o com outros objetos. Em algumas ciências sociais, esse objeto pode ser construído pelo sujeito, recortado da realidade, delimitado no espaço e no tempo. Em outras, esse objeto apresenta-se como o problema, que o sujeito irá investigar tanto no espaço quanto no tempo, sua trajetória bem delimitada. Esse sujeito estaria armado de um corpo teórico capaz de orientar sua pesquisa, como proceder com relação a esse objeto, ou mesmo como construí-lo. O sujeito armado de teoria está bem orientado nos caminhos perdidos em meio a palavras faladas e escritas, em arquivos empoeirados ou digitais.

Os objetos são múltiplos e podem ser dados automaticamente pela realidade ao sujeito que conhece; os objetos podem ser construídos pelo sujeito que o estuda; os objetos podem ser recortados. Em todo o caso, do sujeito que conhece, que faz a pesquisa, que conduz experimentos, entrevistas, compila dados, articula discursos, produz artigos, debate etc., pouco se fala. Não fica claro se ele mesmo é um conceito, uma condição para o conhecimento (um *a priori*). Fica implícito que seja, na história, o historiador, na psicologia, o psicólogo, e, como tal, com suas formações específicas e plurais em cada lugar.

Uma grande marca de continuidade entre todas as sociedades contemporâneas é que o conhecimento válido, respeitado e considerado é

produzido por um sujeito do conhecimento. É nesse debate pouco explorado que pretendemos desenvolver nosso trabalho. Para tanto, exploraremos as pistas, os apontamentos e as indicações de pesquisa deixados por Michel Foucault.

A obra de Foucault, assim como seus cursos e palestras, dá-nos várias pistas sobre como abordar a problemática do sujeito do conhecimento e das condições da subjetividade. Em declarações consideradas polêmicas, ao final de sua curta vida, ele afirmou que toda a sua pesquisa sempre se centrou sobre a questão do sujeito². No entanto, embora tenha se proposto³, Foucault jamais colocou em prática a pesquisa para investigar como se passou a entender que o conhecimento é construído por meio de um sujeito que conhece um objeto⁴. Sua pesquisa procurou entender como alguém se torna um sujeito, que operações de poder e que práticas sociais e discursivas foram capazes de fazer alguém se tornar um sujeito. Junto com as pistas de Foucault ao longo da sua obra, iremos apresentar esse combate ao sujeito do conhecimento e à sua vontade de verdade.

Em um debate realizado na PUC-Rio em 1973, intitulado “A verdade e as formas jurídicas”, na explanação de encerramento, Foucault faz a seguinte observação quando questionado diretamente sobre a problemática do sujeito do conhecimento:

Bom, retomemos, por exemplo, o que eu dizia ontem. Se vocês leem Bacon, ou, em todo caso, na tradição da filosofia empirista – não somente da filosofia empirista, mas finalmente da ciência experimental, da ciência da observação inglesa, a partir do fim do século XVI, e depois da francesa, etc. – nessa prática da ciência da observação, vocês têm um sujeito, de alguma forma neutro,

² FOUCAULT, 1995, p. 231.

³ Como Foucault mesmo anuncia na primeira palestra de “A verdade e as formas jurídicas”: “Enfim, o terceiro eixo de pesquisa que lhes proponho, e que vai definir, por seu encontro com os dois primeiros, o ponto de convergência em que me situo, consistiria em uma reelaboração da teoria do sujeito” (FOUCAULT, 2002, p. 10).

⁴ Heidegger entende que na antiguidade grega não existiu um sujeito que conhecia. O que conhecia era o *logos* (DE LIBERA, 2012).

sem preconceitos, que diante do mundo exterior é capaz de ver o que se passa, de captá-lo, de compará-lo. Esse tipo de sujeito, ao mesmo tempo vazio, neutro, que serve de ponto de convergência para todo o mundo empírico, e que vai se tornar o sujeito enciclopédico do século XVIII, como é que esse sujeito se formou? Será um sujeito natural? Será que todo homem pode fazer isso? Será preciso admitir que, se ele não o fez antes do século XV, no século XVI, foi somente porque tinha preconceitos, ou ilusões? Será que eram véus ideológicos que o impediam de dirigir esse olhar neutro e acolhedor sobre o mundo? Esta é a interpretação tradicional, e eu acredito ainda que seja a interpretação dada pelos marxistas, que dirão, bom, os pesos ideológicos de certa época impediam que... Eu lhes direi não, não me parece que uma análise assim seja suficiente. De fato, esse sujeito supostamente neutro é, ele próprio, uma produção histórica. Foi preciso toda uma rede de instituições, de práticas, para chegar ao que constitui essa espécie de ponto ideal, de lugar, a partir do qual os homens deveriam pousar sobre o mundo um olhar de pura observação. No conjunto, parece-me que essa constituição histórica dessa forma de objetividade poderia ser encontrada nas práticas judiciárias e, em particular, na prática da enquete. (FOUCAULT, 2002, pp. 137-138)

Foucault foi um filósofo que testou a sua filosofia na história. Ele nos ensinou a pensar o passado para podermos olhar para o presente de uma forma singular. As diferenças existentes na história serviram para Foucault pensar a nossa própria diferença no presente, entendendo, a partir dessa diferença, o modo como nós nos constituímos na contemporaneidade.

Assim, há certos problemas que são sempre recorrentes no seu pensamento. O primeiro deles é a relação que Foucault problematiza entre verdade e poder. Ele visa pensar ao longo de suas investigações como é que certas técnicas produtoras de verdade se encontram implicadas em relacionamentos de poder. Técnicas médicas, monásticas, psiquiátricas, psicanalíticas, entre outras. Essa primeira relação que ele estabelece entre verdade e poder consiste em mostrar que os saberes que são produzidos em determinado momento histórico não são saberes desinteressados, comprometidos unicamente com a verdade. Muitas vezes, esses saberes (que

estão sendo produzidos) têm unicamente o propósito de garantir certas relações de dominação.

Por outro lado, esses saberes que legitimam relações de poder são produzidos por relações de poder. De tal maneira, certas verdades cultuadas por nós em um determinado momento histórico se configuram, à luz da análise de Foucault, como verdades do poder. Por detrás de um saber que, aparentemente, visa tão somente à verdade, há relações ocultas de poder, relações estas que assujeitam o indivíduo a uma determinada prática.

Foucault relaciona de forma não sistematizada como essas relações de poder, práticas judiciárias e rede de instituições, que emergem na Idade Moderna e se adensam e se sobrepõem em todas as sociedades ocidentais no contemporâneo, de forma bastante acelerada na Europa no século XIX e no resto do mundo ao longo do século XX, permitiram que o sujeito do conhecimento surgisse e se consolidasse. A questão do sujeito está claramente colocada de forma articulada com a problemática da verdade, sob que condições pode-se dizer a verdade ou um discurso verdadeiro é possível. No entanto, a pesquisa da trajetória conceitual e disciplinar desse conceito ficou em aberta e por fazer, embora muitas vezes esboçada.

Houve, ainda, a necessidade de se buscarem intercessores para podermos pensar um além do sujeito do conhecimento, já que Foucault não superava a questão. Assim, recorreremos a alguns pensadores que colocaram o problema do pensar como um acontecimento, sendo o pensamento uma força ativada por forças com as quais ele entra em relação.

O primeiro capítulo da tese explorará o problema do sujeito do conhecimento na Modernidade, assim como a crítica de Michel Foucault aos

múltiplos movimentos de constituição histórica do moderno. A constituição do sujeito moderno é relacionada de forma indissociável ao pensamento de grandes filósofos que, por si só, são temas inescapáveis dos estudos de filosofia. Estamos falando de René Descartes e Immanuel Kant.

René Descartes será o primeiro a colocar a questão da interioridade como condição do pensamento, e seu conceito de “substância pensante” será a base da constituição do “sujeito substancializado”, uma das primeiras referências da epistemologia das psicologias dos séculos XIX e XX. No pensamento de Kant, a questão do conhecimento se conjuga com a do sujeito moral, que constituem o núcleo das suas duas primeiras críticas, a saber: *Crítica da razão pura* e *Crítica da razão prática*.

O segundo capítulo investigará o movimento do pensamento de Michel Foucault que vai do projeto arqueológico do saber às práticas de si, em que a questão do sujeito irá se associar às práticas discursivas, às relações de poder e à relação consigo. Aqui, o foco da crítica do pensamento foucaultiano é essencialmente o feixe de relações que amarra o poder, a verdade e o sujeito. A partir do encontro de formas de racionalidade que veiculam os discursos verdadeiros com os mecanismos de sujeição, a questão que se coloca fundamentalmente é a do sujeito e a da verdade. “Dessubjetivar a questão filosófica pelo recurso ao conteúdo histórico, libertar os conteúdos históricos pela interrogação sobre os efeitos de poder, onde esta verdade – na qual eles estão censurados de aparecer – os afeta” (FOUCAULT, 2000, pp. 180-181).

Abandonamos, desse modo, a busca pelo verdadeiro, a denúncia do falso, ou a distinção entre ambos enquanto estratégia de pesquisa/trabalho, assim como sua cientificidade, legitimidade, se é abusivo, real ou ilusório. Isso não está em

questão aqui, não neste momento. O que se deseja saber é que conexões existem entre elementos de conhecimento e mecanismos de coerção; como determinado conhecimento possui ou ativa efeitos de poder, ou como determinado procedimento coercitivo adquire racionalidade e eficácia técnica.

O terceiro capítulo pretende investigar como Foucault pensará a constituição de um sujeito livre. Esta pesquisa articulará a ética do cuidado de si com os apontamentos éticos e políticos das retomadas do texto de Kant sobre a *Aufklärung* e sobre a Revolução Francesa. A Alemanha considerou e considera a *Aufklärung* como o momento mais elevado no qual se definiu o destino da própria razão ocidental (FOUCAULT, 2000, p. 178). A importância da Revolução Francesa, que retoma a *Aufklärung* francesa em um sentido político próprio, ajudará a definir as possibilidades de crítica a que a racionalidade, aliada à política, está passível.

Foucault, nesses textos, começa a esboçar uma preocupação com o rigor indispensável a qualquer pesquisa a ser feita no campo das chamadas ciências humanas e sobre os efeitos que essa investigação pode e deve produzir no mundo em que se vive. Podemos afirmar que entramos em contato com um novo campo, em que o filósofo, historiador, sociólogo etc. é convocado a desempenhar um papel político, em que esse trabalho seja capaz de interferir no devir da sociedade, sem jamais abrir mão do rigor conferido por certa metodologia, da qual ele não estava muito certo – pois, como ele mesmo afirmava, ia inventando conforme trabalhava –, mas, em todo caso, não abria mão de apontar como imprescindível.

O quarto capítulo procurará estabelecer o lugar que o pensamento possui no contemporâneo enquanto um acontecimento. Aqui, será estabelecido o

combate à ideia de representação e à afirmação do acontecimento, em o que conceito pode ser entendido com um incorporal que habita o real, ficando com a condição de virtual. O real é uma instância relacional entre virtuais e atuais, uma espécie de meio que articula ambos, sendo o virtual o estado incorporal do que existe no real. O possível é o não existente, mas que poderia existir. O virtual se liga à temporalidade enquanto duração. O atual é o estado de materialidade presente indissociado das espacialidades. Assim como o atual vigora no real, o virtual paira nele como a coexistência de uma realidade que não se atualizou, e o conceito, como um incorporal, coloca o pensamento como um acontecimento.

2 O PROBLEMA DO SUJEITO NA MODERNIDADE

O problema do sujeito na Modernidade se confunde com a própria história da filosofia moderna, assim como com a história da psicologia. Dois importantes filósofos do século XX se colocaram esse problema da história da psicologia a partir do que ela se propôs, sendo eles Michel Foucault (FOUCAULT, 2011) e Georges Canguilhem (CANGUILHEM, 1999). Isso se deu mais ou menos na mesma época, esboçando as trajetórias das diversas psicologias com muitos pontos em comum – inclusive, o entendimento de que a psicologia deve ser compreendida no plural – e algumas colocações diferenciadas, mas que se complementam mais do que se contrapõem.

O pensamento filosófico tradicional do ocidente fundou uma dicotomia que instituiu uma relação fundamental na construção do conhecimento humano, a saber: o par sujeito do conhecimento e objeto conhecido. Nessa operação, essa imagem do pensamento é bastante variada, podendo ir da hipervalorização do sujeito, como na filosofia de Descartes e Kant, ou mesmo ao seu diametral oposto, da hipervalorização do objeto, no empirismo inglês. No entanto, poucos manuais dissociam o conhecimento de progresso e o tomam como sinônimo de avanço científico materializado em tecnologias que modificam nossa realidade diária. É o conhecimento enquanto acumulação em espiral ascendente de sempre mais e melhor. Esse ponto de partida é localizado majoritariamente na Modernidade do século XVII, em que o sujeito passa a impulsionar essa nova máquina de conhecer.

Buscava-se, assim, averiguar se não seria nos limites cognitivos humanos que repousariam as fronteiras disso que chamamos de conhecimento.

Para esclarecer esse problema, alguns filósofos modernos elaboram o conceito de “sujeito de conhecimento”. Como não se trata de discutir, em filosofia, as condições cognitivas de cada indivíduo em particular (...), a noção de sujeito é introduzida no intuito de fomentar um modelo teórico que possa explicar a produção de conhecimento humano, realizada concretamente por todo indivíduo em particular. A partir da Modernidade, então, fala-se de “sujeito de conhecimento” (...). Dito de outra maneira, o sujeito de conhecimento é um conceito filosófico que denota o aspecto totalizante e sintético do conhecimento humano. (ANDRADE, 2012, pp. 11-12)

Esse mesmo autor, em seu manual *O sujeito do conhecimento* (ANDRADE, 2012), atribui a paternidade do conceito de sujeito à Descartes, em particular, e à modernidade enquanto “solo”, “embora René Descartes nunca tenha empregado o termo ‘sujeito’ para denominar agente de conhecimento, os filósofos normalmente lhe atribuem a patente do termo” (ANDRADE, 2012, p. 15).

2.1 Descartes e a substância pensante

Durante muito tempo na história da humanidade, a filosofia colocou para si a tarefa de encontrar o verdadeiro, postulando-o como um saber universal que transcendia o homem e os interesses propriamente humanos. Quando a filosofia aparece no século V a.C., ela surge como uma busca da verdade. A verdade foi postulada uma primeira vez pela filosofia como um caso de aquisição – pensar é buscar a verdade. A verdade de qualquer coisa não seria nada mais do que de se apossar do verdadeiro. De uma forma ou de outra, essa perspectiva se mantém: enquanto aquisição, a verdade paira no horizonte e se apresenta sempre como meta do pensamento.

Durante muito tempo, a atitude do pensador foi uma atitude contemplativa. Ele acreditava na existência de verdades últimas inquestionáveis, verdades estas concernentes à essência das coisas. O pensador parte do pressuposto de que

existe um real verdadeiro e que ele pode, por meio do seu pensamento, penetrar nesse universo. Penetrar nesse real verdadeiro é ser capaz de traduzir em palavras um saber acerca da essência das coisas. Chamamos isso de “postura essencialista”, pois o filósofo entende que as coisas possuem uma essência.

No pensamento moderno, essa postura contemplativa da filosofia antiga cede lugar a uma postura reflexiva. Nesta, o que importa não é mais o conhecimento do objeto tido como verdadeiro, mas o conhecimento de quem investiga o objeto, ou seja, uma reflexão sobre quem pensa. A atitude passa para um questionar a si e em si de tal empreendimento; a contemplação cede lugar à reflexão sobre si. A pergunta muda de “o que é isso?” para “quem conhece isso?”. Esse momento na história do pensamento ocidental é o momento cartesiano. A filosofia torna-se, aí, um exercício de reflexão do pensamento, procurando encontrar nele um método correto de apreensão da verdade.

Tanto na Antiguidade quanto na Modernidade, aceita-se a ideia de que existem verdades a serem encontradas, estejam elas em mim ou no objeto. Essas verdades perseguidas são tidas como verdades adquiridas; o verdadeiro é sempre postulado como um caso de aquisição.

Não se pode ignorar que há mais de 300 anos estamos sob influência direta do pensamento de René Descartes. Podemos dizer mais: que todo o movimento filosófico e as principais correntes de pensamento dos séculos XVIII, XIX e XX, em algum grau, tiveram alguma interlocução com o seu pensamento. Para o conceito de sujeito, seu posicionamento é utilizado como um lugar comum, e o seus trabalhos mais citados são o *Discurso do método* e as *Meditações metafísicas*. Sobre eles recaem todos os estudos, nos quais se encontram as regras pelas quais se orienta como partir das ideias mais simples para as mais

complexas, como dividir um problema em quantas partes forem possíveis, o famoso *cogito*, o gênio maligno e o tribunal da razão, consideradas as principais armas conceituais criadas para combater a autoridade e a tradição. O *Discurso do método* é o livro que apresenta seu famoso método capaz de livrar todo e qualquer ser humano do erro – muito embora ele diga que apenas está relatando uma experiência pessoal totalmente descartável –, em que se conjugam uma operação e um conceito, a saber: a dúvida de todo e qualquer conhecimento adquirido e o conceito de ideias claras.

Esse pensamento é estruturado como uma resposta aos problemas colocados pelo seu tempo, a saber: a incerteza e a confusão que acompanharam o século XVII, o chamado Barroco europeu. Essa característica é amplamente relacionada como um efeito justamente de um vasto desdobrar-se para fora que as sociedades europeias empreenderam nos dois séculos anteriores: para fora de suas terras, de seu tempo, de seus conhecimentos e certezas, ou seja, um arriscar-se generalizado, capaz de empreender simultaneamente um Renascimento e o Novo Mundo em vias de colonização.

O início dessas mudanças gera uma crise generalizada tanto na vida tradicional como nesse mundo de novidades que se apresenta, cuja principal expressão violenta é a Reforma Protestante, que dilacerou em guerras civis as sociedades europeias. É a coexistência de uma infinidade de construções e ruínas, ambas inacabadas, no mesmo curto espaço e na mesma pequena duração agredindo o conforto do habitual, do seguro e do certo.

A dúvida se apresenta, então, enquanto uma condição do tempo em que se vive, uma força que atravessa e constitui tudo e todos. Basta recordar que, nessa época, as certezas, mesmo as religiosas, dão-se no campo da “prova”, ou seja,

oferecem-se provas de uma certeza ou de um erro, por exemplo, são oferecidas provas da existência de Deus. No pensamento, talvez seu maior expoente seja Montaigne⁵, cujo ceticismo destrói qualquer possibilidade de provas.

Descartes insere-se em um movimento de reação a esse quadro de dúvida enquanto condição da existência no seu tempo. Esse movimento oferecerá três campos de certeza, estranhamente fortes nos nossos dias. Contra a dúvida emergem a fé, a experiência e a razão, capitaneados por Pierre Charron⁶, Francis Bacon⁷ e René Descartes⁸.

René Descartes entendia que tudo o que se pode aprender, embora possuindo sem dúvida alguma uma utilidade, não gozava de clareza e correção – à exceção da matemática, cujas certezas e razões são evidentes – e, por isso, induzia ao erro e à confusão. Mesmo a teologia mostrava-se supérflua, já que as verdades reveladas só poderiam ser examinadas com alguma forma de auxílio sobrenatural; mesmo a matemática precisava ser reconduzida à sua verdadeira utilidade de fornecer verdades ao espírito, e não estar submetida a utilidades

⁵ Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592) foi um filósofo francês, membro da aristocracia francesa, considerado o inventor do ensaio pessoal. Nos seus *Ensaíos* (reunião em três volumes de seus escritos), analisou as instituições, as opiniões e os costumes, debruçando-se sobre os dogmas da sua época e tomando a humanidade como objeto de estudo. É considerado um cético e humanista. Ele criticou a educação livresca de memorização da escolástica medieval, propondo um ensino voltado para a experiência e para a ação. Seus estudos demonstram um profundo interesse pelos pensamentos grego e latino, assim como pela ética.

⁶ Pierre Charron (1541-1603) foi um filósofo e teólogo francês, membro da hierarquia católica e da nobreza. Discípulo de Montaigne, sua obra teve um forte impacto no século XVII, em que pesou seu combate ao protestantismo e a defesa da Igreja Católica. Radicalizou o ceticismo de Montaigne numa crítica generalizada ao racionalismo do século XVI, ao mesmo tempo em que é considerado um fundador do moderno secularismo.

⁷ Francis Bacon (1561-1626) foi um filósofo e ensaísta inglês pertencente à nobreza inglesa (barão e visconde) e membro da Câmara dos Comuns e da monarquia. É amplamente considerado um dos fundadores da ciência moderna. Entusiasta das maravilhas tecnológicas, foi um pensador preocupado com a metodologia da pesquisa, em que procurava ultrapassar Aristóteles e ambicionava uma reforma completa do pensamento, em que os resultados práticos deveriam ser valorizados. Sua principal obra filosófica é o *Novum Organum*.

⁸ A obra de Descartes é compreendida como um combate à escolástica que atualiza o pensamento aristotélico, já que ele próprio o anuncia, mas é comum que se negligencie a sua relação com a obra de Montaigne no seguinte sentido: a escolástica aristotélica cabe ser substituída pelo pensamento cartesiano, já o pensamento de Montaigne deve ser verdadeiramente combatido, pois Descartes exige que sejam oferecidas alternativas ao ceticismo, ou seja, seguir o caminho desse mestre e superá-lo, e nesse sentido pode-se tomar o *Discurso* como uma resposta aos *Ensaíos* de Montaigne.

físico-mecânicas. Assim, diante da incerteza de tudo o que dependia da filosofia para conferir certeza e verdade, Descartes preservara as únicas coisas que dela não dependiam, a saber: Deus e a matemática.

Partindo do pressuposto de que a perfeição e a ordem podem ser obtidas pelo gesto individual, propôs-se a reformar a filosofia capaz de guiar a ciência, ou seja, um sistema verdadeiro de ciências. Essa proposta procurava restabelecer o domínio da razão que os costumes e a tradição bloquearam por seus erros: uma razão não corrompida – tão pura que a comparará a Adão. Todos os entendimentos, opiniões e ideias seriam validados ou não quando ajustados ao nível dessa razão purificada e, agora, novamente imaculada. Para Descartes, esse ceticismo não se aplicava às verdades reveladas.

A filosofia cartesiana começa pela necessidade de duvidar de todas as coisas para poder ajustá-las à razão – isso constituirá o seu método filosófico. A questão que se coloca para esse método é a de saber discernir se existe algo de verdadeiro no que é posto em questão. A operação consiste em fazer tábula rasa de todos os conhecimentos para, então, considerar ou construir o que é verdadeiro. Todas as ideias duvidáveis, que não sejam claras e distintas ao espírito, devem ser rejeitadas. Para tanto, a dúvida deixará de ser um estado de coisas, uma coisa que se sofre ou padece, uma condição, e se tornará uma ação, uma deliberação dirigida contra toda e qualquer verdade não revelada. Temos o ato de duvidar, que não é mais a dúvida que se tem; um critério, uma regra ou mesmo um princípio que permite a formulação de uma crítica, um juízo e uma escolha.

Em todo caso, é necessário encontrar essas ideias que se apresentam de maneira absolutamente clara e distinta ao espírito e de tal forma ajustadas ao

nível da razão que sirvam de modelo, e ainda definam que razão operará esse processo. Isso só é possível na matemática e na razão matemática, que, por definição, parte das questões mais simples para as mais complexas. No entanto, mesmo a matemática encontra-se apartada da clareza, ou estando absolutamente presa às questões espaciais da Antiguidade, ou em questões por demais abstratas, como na Modernidade, e por isso próximas ao obscuro. Portanto, esta também precisa ser reformada. Para Descartes, a essência do pensamento matemático é a construção de relações e proporções precisas e ordenadas, ou seja, que em si constituem ordens e séries.

Descartes entende que existe uma unidade não só na matemática, como em todas as ciências, todo o saber humano. A unidade enunciada da matemática está diretamente ligada pelos métodos, pelas operações, as ações que ligam os objetos, as relações que se estabelecem entre os objetos, comparam-nos e os ordenam em séries – uma ordem de produção bem distinta da ordem de classificação própria à escolástica. É essa base que constituirá a unidade das ciências, como um estudo da ordem e das relações, absolutamente claro e racional, uma vez que o espírito nada mais estuda do que as suas próprias ações, operações, ou seja, suas próprias razões.

A partir das relações do próprio espírito, ou seja, a “ordem de composição imanente ao espírito e às suas ideias”, e não da percepção das coisas, é que se pode encontrar e estabelecer uma ordem de relações, absolutamente claras e distintas, para o mundo. Sendo todas relações imanentes ao espírito, é totalmente viável o empreendimento de se livrar dos conhecimentos tradicionais, os vícios do aprendizado corrupto que Descartes julga termos recebido. Ao mesmo tempo, não somos uma tábula rasa, um papel em branco no qual a tradição e os sentidos

vão imprimindo pouco a pouco o conhecimento. Ao final da sua obra, essas serão as ideias inatas, que se revelam puras e imutáveis ao término da faxina mental.

O pensamento que Descartes pretende combater para suplantará a escolástica medieval⁹ está, então, baseado nas concepções desenvolvidas por Aristóteles: a lógica das deduções, a lógica das classificações e a lógica do finito. Esse é um cosmo finito, helênico e ordenado pela beleza e pelo grau de perfeição, em que uma ordem vai de baixo pra cima, da matéria até Deus. Uma ordem em que tudo tem o seu lugar segundo o seu valor, e cabe à ciência descobrir e revelar essa organização – esse cosmo está construído para o homem. A isso Descartes opõe a lógica das relações, a lógica dos juízos e a lógica maior do infinito. O mundo que existe verdadeiro é aquele que se encontra dentro do espírito, dentro de si segundo sua própria razão. O que existe é extensão e movimento infinitos sem centros e sem lugares estabelecidos – mesmo Deus será encontrado no espírito, na alma, em si¹⁰.

Fazia parte do espírito da época, e da própria renovação da Igreja, a retomada de Santo Agostinho enquanto projeto, mesmo como resposta ao agostinismo da Reforma Protestante. Com relação a Santo Agostinho, René Descartes propõe algo a mais que conhecer a Deus a própria alma; é necessária uma física, ou seja, um conhecimento do mundo que fundamente e empodere o

⁹ Escolástica, do latim *scholasticus* (que pertence à escola, instruído), foi o método de pensamento dominante no ensino nas universidades medievais europeias entre 1100 e 1500. Consistiu-se em um profundo método de aprendizagem, nascido nas escolas monásticas cristãs, que buscava conciliar a fé cristã com um sistema de pensamento racional de herança grega. Esses ensinamentos podiam ser divididos em *Trivium* (gramática, retórica e dialética) e *Quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música). A obra de São Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, é amplamente considerada o exemplo maior da escolástica. Esta foi fortemente marcada pelo pensamento neoplatônico, não obstante o pensamento de Tomás de Aquino tenha dado forma final à escolástica com introdução de amplos referenciais aristotélicos.

¹⁰ Todas as provas aristotélicas, retomadas por São Tomás de Aquino, como a prova pelo primeiro motor, ou motor imóvel, ou mesmo pelo fim último, assim como a prova pelos graus da perfeição, tal como a prova pelos graus do ser, são baseadas na impossibilidade real de uma série infinita. Assim, a primeira das ideias inatas é a de Deus, como Descartes mesmo escreve à princesa Elisabeth em 1º de setembro de 1645 (DESCARTES, 1962, p. 429): “A primeira e a principal é que há um Deus de quem todas as coisas dependem, cujas perfeições são infinitas, cujo poder é imenso, cujos decretos são infalíveis” (KOYRÉ, 1992).

homem para a tarefa de agir, ordenar e determinar a sua existência. Assim, uma metafísica voltada para Deus fundamentará essa mesma física. A metafísica cartesiana fundamenta as bases da sua física, não existindo em Descartes qualquer oposição entre metafísica e ciência.

Aqui temos uma inversão do pensamento tradicional escolástico, pois a metafísica, por ser mais importante, era o final de qualquer pensamento, e não o seu fundamento primeiro. Descartes parte das ideias para chegar às coisas, do mais simples para o mais complexo, e assim temos a unidade dos princípios que permite a multiplicidade das diversificações.

Descartes afirmou no mundo físico a universalidade da mecânica, sendo tudo o que fugir a essa regra colocado como extensão e movimento, pois se pode ter uma ideia muito clara de coisas cuja existência é duvidável, ao virem de fora pelos sentidos e pelas sensações, como peso, dureza e calor. A metafísica define o que são o ser e as suas condições de possibilidades, o momento em que o saber se apodera do real, do momento em que saber e real coincidem, e é justamente nesse ponto que Descartes não admite qualquer possibilidade de dúvida. Sendo os sentidos desconfiáveis, é necessário ainda colocar em dúvida a matemática, pois ela mesma pode ser enganada na razão dos raciocínios, e mesmo a razão e os raciocínios podem ser enganados, como bem provam o sonho, a alucinação e a loucura.

É nesse contexto que Descartes toma a liberdade, ou melhor, exercita a liberdade de se formular uma hipótese absurda: um ser maligno, um espírito, um deus, um demônio ou gênio qualquer que teria por razão de existir apenas nos enganar em tudo:

Suporei, pois, que há, não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e

enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e se, por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo. Eis por que cuidarei zelosamente de não receber em minha crença nenhuma falsidade, e prepararei tão bem meu espírito a todos os ardis desse grande enganador que, por poderoso e ardiloso que seja, nunca poderá impor-me algo. (DESCARTES, 1962, pp. 122-123)

E, mesmo nessa hipótese, para ser enganado ou para se enganar, é necessário que seja, que se exista e, mais ainda, para que as ideias sejam todas erradas, é necessário que se tenha alguma ideia, mesmo que errada. Não se pode duvidar que se duvide, e, se se duvida, se pensa. O ser implica o pensar; existe o ser a partir do momento que se pode formular este enunciado: “Penso, logo existo”. “Eu sou” é a lógica imediata consequência do “eu penso”.

De há muito observara que, quanto aos costumes, é necessário às vezes seguir opiniões, que sabemos serem muito incertas, tal como se fossem indubitáveis, como já foi dito acima; mas, por desejar então ocupar-me somente com a pesquisa da verdade, pensei que era necessário agir exatamente ao contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se, após isso, não restaria algo em meu crédito, que fosse inteiramente indubitável. Assim, porque os nossos sentidos nos enganam às vezes, quis supor que não havia coisa alguma que fosse tal como eles nos fazem imaginar. E, porque há homens que se equivocam ao raciocinar, mesmo no tocante às mais simples matérias de geometria, e cometem aí paralogismos, rejeitei como falsas, julgando que estava sujeito a falhar como qualquer outro, todas as razões que eu tomara até então por demonstrações. E enfim, considerando que todos os mesmos pensamentos que temos quando despertados nos podem também ocorrer quando dormimos, sem que haja nenhum, nesse caso, que seja verdadeiro, resolvi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei

que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da filosofia que procurava. (DESCARTES, 1962, pp. 66-67)

O “ser” é imediatamente um “ser que pensa” e, portanto, um ser que duvida, que nega. Um ser que procede assim só pode ser imperfeito e finito, logo um ser que se sabe imperfeito e finito. Esse ser só pode saber de suas imperfeições e finitude por já possuir em si uma ideia de alguma coisa infinita e perfeita (KOYRÉ, 1992, p. 60). Somos um ser cuja natureza coincide com o pensar; um ser que tem uma ideia clara de Deus e um ser que sabe claramente de si e que teve essa ideia de Deus colocada pelo próprio na nossa existência. Assim, a nossa existência está fundamentada por Deus, embora o provamos pela nossa existência. A ideia de Deus, por ser tão perfeita, infinita e absolutamente superior ao que somos, de tal forma que Ele não possa ser concebido como “não sendo”, jamais poderia ser formulada por um ser imperfeito. Se ela não é formulada por um ser imperfeito, só pode se encontrar inata em nós, sendo obra do próprio Deus. Descartes chega a formular que o homem é um ser que tem uma ideia clara de Deus.

A dúvida enquanto método rigoroso prova a nossa existência e a fundamenta na existência de Deus. A existência de Deus, perfeito, permite a realidade e a verdade das ideias claras e simples, que fundamentam juízos de existência e autorizam a passagem e a correspondência entre ideia e objeto. As ideias claras e simples revelam a realidade que Deus criou, pois sendo estas uma criação dele, não existe a possibilidade de serem erradas: as ideias simples e claras revelam o mundo como Deus criou, estando aí a concordância entre este e as ideias. Descartes submete a certeza e a verdade à existência de Deus.

Com esse movimento, o pensamento de Descartes exclui da compreensão de si o mundo, sua extensão e seu movimento, pois foi possível uma

compreensão de si que nada depende do mundo. Deus garante o valor das ideias claras e simples, tal qual extensão e movimento fundamentando a física. A partir do conhecimento do espírito, o mundo é possível de ser entendido.

Com Descartes podemos compreender o postulado fundamental que constitui a imagem clássica do pensamento. Temos, agora, o ato de pensar como uma atividade naturalizada, algo inato de um agente substancializado e que, nos séculos seguintes, será a atividade natural de um sujeito. Não é à toa que temos esse verdadeiro divisor de águas na história da filosofia, alguém que inaugura uma nova era: é a partir da reflexão que se define o início do ato de filosofar. A concepção de um pensamento natural como função da consciência permanecerá como princípio determinante das operações cognitivas.

Como consequência, temos um pensamento naturalizado, concebido como atributo ou faculdade de um sujeito pensante, determinando-o como dotado de espontaneidade e retidão. Da mesma forma que o pensamento possui uma retidão, a atividade do pensar demandará daquele que pensa boa vontade e dedicação metodológica.

É claro que a física e a metafísica de Descartes já foram desbancados enquanto qualquer perspectiva de verdade. No entanto, é a ele que remontam as principais filosofias dos séculos XIX e XX, não à toa receberão o nome de “filosofias do *cogito*”. É em diálogo com Descartes que se fundam os pensamentos moderno e contemporâneo, seja refutando, seja retomando seus problemas, reafirmam o seu esforço metodológico.

2.2 Kant e o sujeito transcendental e moral

Tradicionalmente, o pensamento de Kant (1724-1804) é dividido em duas partes, sendo a primeira chamada de “período pré-crítico”, no qual sua obra aborda problemas da ciência, como a física e a astronomia. A parte mais considerada da obra de Kant, o chamado “período crítico”, somente aconteceu quando ele já tinha 57 anos.

Antes que retomar o pensamento do filósofo Immanuel Kant, expor suas teses e analisar sua obra, tarefa hercúlea que ultrapassaria qualquer pretensão de uma tese, é importante indicar que pretendemos apenas mapear seu pensamento topograficamente, analisando seus movimentos e suas proposições. Primeiramente, é preciso situá-lo como uma resposta ao tempo em que vivia, a virada do século XVIII para o XIX, e seu esforço se dá no sentido de restabelecer e reabilitar uma metafísica dos ataques sofridos ao longo dos setecentos. Assim, o pensamento de Kant busca responder à questão do que pode legitimamente a razão. Esse questionamento é subdividido em três outros, que procuram dar conta desse problema, segundo suas palavras: “Todo interesse de minha razão (tanto o especulativo quanto o prático) concentra-se nas três seguintes perguntas: 1) Que posso saber?; 2) Que devo fazer?; 3) Que me é dado esperar?”.

É interessante perceber que cada uma dessas questões é trabalhada em uma obra, ou um conjunto de obras do filósofo, não sendo desnecessário localizá-las. A primeira questão é trabalhada na *Crítica da razão pura* (1781), a segunda, na *Crítica da razão prática* (1788), e a terceira é trabalhada na *Crítica do juízo* (1790), em *A religião nos limites da simples razão* (1793) e em *A*

*metafísica dos costumes*¹¹ (1797). O problema da razão é um só, colocado sob a forma de três problemas – inteligência, vontade e sentimento –, pois a filosofia para o filósofo se realiza na existência.

Kant se depara com as duas tradições da filosofia moderna que tratavam do problema da origem do conhecimento, a saber: o racionalismo e o empirismo. O racionalismo predominava na Europa continental, a saber: na França e nas regiões onde hoje é Alemanha; nas ilhas britânicas, o empirismo era hegemônico. Para o filósofo, as duas tradições eram insuficientes e problemáticas, e seu esforço intelectual estava centrado em demonstrar como foram possíveis os notáveis avanços científicos materializados por Newton.

Entendendo que, apesar de a origem do conhecimento ser a experiência, nesse aspecto reproduzindo o empirismo inglês em Hume, Kant entende que existam condições para que as impressões sensíveis se convertam em conhecimento e, nesse ponto, alinha-se ao racionalismo¹², evidenciando uma solução intermediária ou de compromisso entre essas duas correntes. Assim, seu enfoque será determinado por ele como transcendental, por se ater não a um objeto, mas como o modo de conhecimento de objetos, já que estes devem ser possíveis antes de se dar uma experiência, *a priori* de qualquer experiência.

Denomino transcendental todo o conhecimento que em geral se ocupa não tanto com os objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de tais conceitos denominar-se-ia filosofia transcendental. (KANT, 1987, p. 26)

Esses conhecimentos *a priori* ocorrem quando se mostram necessários e universais, ou seja, não podem ser de outra forma, não importa a experiência que

¹¹ *A metafísica dos costumes* é a reunião de dois textos, a saber: “Primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito” e “Primeiros princípios da doutrina da virtude” (1797).

¹² “Todo o conhecimento das coisas proveniente só do puro entendimento ou da razão pura não passa de ilusão; só na experiência há verdade” (KANT apud PASCAL, 1999; p. 45).

ocorra. Ainda aqui, Kant está respondendo a Hume, pois este defendeu que a experiência só nos dá acesso a conhecimentos particulares e contingentes.

Na produção ou na construção do conhecimento, atua a faculdade do entendimento. Assim, Kant define que os juízos são as operações mais importantes, sendo que eles expressam a relação entre conceitos. O juízo é uma operação do entendimento por meio do qual este liga representações. O entendimento opera pelo juízo uma síntese, e, nesta, uma diversidade é ligada por meio de um determinado conceito que irá conferir a essa variedade uma unidade¹³. Os juízos podem ser analíticos ou sintéticos, sendo os sintéticos *a posteriori* ou *a priori*¹⁴. Os juízos analíticos são elucidativos e dependem do significado dos termos¹⁵. Os juízos sintéticos ou ampliativos são os responsáveis pela ampliação dos conhecimentos.

No juízo, quando o entendimento legisla, há sempre uma operação, chamada de “operação de predicação”. A predicação como operação é, segundo Kant, uma ligação em que se subsume uma diversidade a uma unidade. Justo o oposto de uma dissociação, o juízo é uma integração. O produto do juízo, pensando-o como integração, é o que em teoria do conhecimento a gente chama de “objeto”. O objeto não é aquilo que eu visio quando meramente constato, mas aquilo que eu conheço por meio de juízos. O que eu constato é um fenômeno; objeto é por excelência objeto do conhecimento, expressão das sínteses que são operadas pelo entendimento.

¹³ Podemos tomar por exemplo de juízo: a cadeira é preta, isso é um juízo. Quando eu digo “a cadeira é preta”, tenho eu a representação “cadeira”, a representação “preta”, a qualidade “preto” e tenho, pela judicação, a ligação de um predicado a um sujeito. A ligação de duas representações: a representação cadeira, a representação preta, qualidade preta. Quando eu digo, outro exemplo, todo homem é mortal, subsumo a adversidade humana à totalidade, no caso em questão, a mortalidade.

¹⁴ Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo contido (ocultamente) nesse conceito, ou B jaz completamente fora do conceito A, embora esteja em conexão com ele. No primeiro caso, denominamos o juízo analítico, no outro, sintético (KANT, 1987; p. 11). Kant acrescenta que os sintéticos podem ser *a posteriori*, como ocorre com os juízos físicos ou matemáticos.

¹⁵ “Se, por exemplo, digo: todos os corpos são extensos, então este é um juízo analítico” (KANT, 1987; p. 11).

Os juízos analíticos, já que eles são fruto de uma análise, são todos *a priori*. Isso significa que um conceito, do qual se é capaz de extrair uma análise, eu não preciso verificar na experiência. Tendo conceito de corpo, já teremos, imediatamente, o conceito de extensão embutido no de corpo, ou seja, não é necessário recorrer à experiência: juízo analítico e juízo *a priori*. Falamos de juízo analítico toda vez que construímos um juízo sem recorrer à experiência – trata-se da análise.

Falamos de juízo sintético toda vez que construímos um juízo a partir da experiência. Kant sabe que o conhecimento é uma construção humana e que o homem só conhece, verdadeiramente, alguma coisa quando ele é capaz de ir além da experiência, e não quando ele, tão somente, constata-a. É o caso de asseverar que um chapéu tem uma determinada cor: isso não é conhecer, é constatar. Conhecer é afirmar que todo homem é mortal, pois o “todo” não é constatável. Quando se acrescenta o quantificador “todo” ao juízo, vai-se além da experiência; quando se acrescenta o quantificador “todo”, indo além da experiência, constrói-se uma lei universal. Então, com o juízo analítico não se conhece absolutamente nada – estamos apenas operando análise de um conceito. Com o juízo sintético, ficamos presos à experiência, porque estamos apenas constatando, nunca indo além da experiência, logo impossibilitados de construir uma lei sobre a experiência.

Nesse quadro, Kant entende que é preciso, então, haver um tipo de juízo que vá tornar o conhecimento possível. Ele dirá que o conhecimento só é possível se, e somente se, o entendimento contiver juízos sintéticos *a priori*.

Os juízos sintéticos não derivam da experiência. Está se acrescentando à experiência alguma coisa que a ela nunca fornecerá. Exemplo: o sol nascerá

amanhã – é juízo sintético *a priori*, porque amanhã não existe, não é algo constatável. Quando se afirma que a água ferve a cem graus, obrigatoriamente temos um juízo sintético *a priori*, porque necessariamente não é algo constatável. Quando afirmamos que todos os corpos são pesados, temos outro juízo sintético *a priori*, haja vista não termos a experiência de todos, pois podemos ter apenas a experiência deste ou daquele corpo. Ele está dizendo que o conhecimento como ultrapassagem da experiência é uma construção do homem¹⁶. Tendo em vista a existência das ciências para Kant, colocou-se a questão de como essas ciências são possíveis.

A realidade independe da nossa existência, e a isso Kant chamou de “coisa em si”, ou “númenos”. A coisa em si é igualmente não passível de ser conhecida por nós. Só podemos conhecer os fenômenos, ou ainda como as coisas em si se apresentam para nós, e mesmo assim existe conhecimento verdadeiro, válido e objetivo. A matéria de todo e qualquer fenômeno são as sensações que as “coisas em si” produzem em nós. Essas sensações são ordenadas pelas formas *a priori* da sensibilidade, a saber: o tempo e o espaço.

O espaço é a forma *a priori* do nosso sentido de exterioridade, o meio pelo qual a mente intui a exterioridade, e por ele podemos representar qualquer objeto exterior a nós, assim, esses objetos são representados no espaço. O espaço já está presente em nós e é uma condição para que se dê a experiência, pois sem ele não podemos ter noção do que corre na realidade não só enquanto exteriores a nós, mas com em lugares diferentes entre si.

¹⁶ Os juízos sintéticos *a priori* independem da experiência, como se mostram certos juízos matemáticos ou mesmo da física, pois trazem consigo a necessidade que jamais poderá ser fornecida pela experiência. Nesse aspecto, Kant utiliza o exemplo da linha reta, que é sempre mais curta entre dois pontos, que é um juízo sintético, pois no conceito de reta não se tem nada de quantidade. Em física, Kant defendeu que o mesmo ocorre, já que a proposição de que em todas as reações corpóreas a quantidade de matéria permanece a mesma não é um dado da experiência.

O tempo é outra forma pura da sensibilidade, ele nos dá a interioridade. Por meio desse sentido, a mente intui a interioridade, ou seja, sabe de si mesma. *A priori* somos assim capazes de saber da simultaneidade e da sucessão, ou seja, se algo se dá ao mesmo tempo ou em momentos distintos. Os fenômenos, assim como ocorre no espaço, acontecem no tempo, uma forma *a priori* em que podem ou não ocorrer, mas não podem acontecer fora do espaço ou fora do tempo. Essas são as formas que nos permitem representar os fenômenos, sendo as condições necessárias e universais de qualquer percepção possível¹⁷.

Desse encontro resultam as percepções. A essas percepções, a razão aplica as formas *a priori* do entendimento, formando assim “as coisas para nós”. Nesse sentido, os objetos são fruto da operação de duas faculdades: a sensibilidade, pela qual o objeto é um dado, e o entendimento, que permite pensá-lo. Em todo caso, Kant procurou definir ainda quais conceitos *a priori* poderiam ser aplicados aos objetos para nós dados na sensibilidade, sendo o entendimento um modo de conhecimento mediante conceitos (não intuitivo e discursivo) (KANT, 1987, p. 93) e as percepções uma infinidade de informações desordenadas, às quais será a imposição de conceitos puros do entendimento, ou de categorias, que estrutura e estabelece uma ordem inteligível (KANT, 1987, p. 102).

Essas categorias estão reunidas para Kant em quatro grupos, sendo que cada grupo possui três categorias: 1) da quantidade – unidade, pluralidade e totalidade; 2) da qualidade – realidade, negação e limitação; 3) da relação –

¹⁷ Desse modo, Kant explicava a possibilidade de emissão de juízos sintéticos *a priori* no campo da matemática (geometria), por exemplo. Aqui, temos uma das partes para a solução do problema geral da filosofia transcendental: como são possíveis proposições sintéticas *a priori*? – a saber, intuições puras *a priori*, espaço e tempo, nos quais, se no juízo *a priori* quisermos sair do conceito dado, encontramos aquilo que pode ser descoberto *a priori* não no conceito, mas na intuição que lhe corresponde, e ser ligado sinteticamente àquele. Por essa razão, esses juízos jamais alcançam além dos objetos dos sentidos e só podem valer para objetos de uma experiência possível (KANT, 1987, p. 73).

possibilidade/impossibilidade, existência/não ser e necessidade/contingência; e 4) da modalidade – possibilidade/impossibilidade, existência/inexistência e necessidade/contingência. São essas categorias que, quando aplicadas, permitem que seja dado significado às percepções (KANT, 1987, p. 106), ou ainda formam conceitos *a priori* derivados.

O entendimento é definido por Kant como uma faculdade de julgar, ou seja, de emitir juízos e estabelecer relações para os significados das percepções; o entendimento puro entra como um nível intermediário na aplicação dessas categorias às percepções: os conceitos, assim, nada mais são do que os predicados dos juízos possíveis. Esse jogo entre capacidades, juízos e percepções forma um grande esquema do entendimento puro, que apresenta o funcionamento e a regra de uma possível experiência qualquer como produtora de conhecimento.

Julgar nada mais é do que a faculdade de distinguir se algo está ou não sob uma determinada regra, orientada pelos *a priori* do entendimento (KANT, 1987, p. 188). Os juízos analíticos têm como princípio o contraditório. Os juízos sintéticos têm como princípio que todo objeto tem de adequar-se às condições estabelecidas pelo entendimento a toda experiência possível. Kant estabeleceu, assim, uma correspondência, uma tábua/tabela de correspondência entre os princípios dos juízos sintéticos com as categorias do entendimento, que funcionam como regras objetivas para o seu uso. Assim, elas são quatro também, a saber: axiomas da intuição, antecipações da percepção, analogias da experiência e postulados do pensamento empírico (KANT, 1987, p. 200). Do mesmo modo, as intuições são quantidades extensivas que se correspondem

com a categoria quantidade¹⁸; as antecipações são variações de grau, ou quantidade intensiva, determinando uma intensidade e correspondendo à categoria da qualidade¹⁹; as analogias da experiência são regras que determinam a categoria das relações²⁰ (as relações das percepções); os postulados do pensamento empírico definem a possibilidade, a necessidade e a realidade das coisas²¹.

Com isso, Kant defendeu que o entendimento só poderia ter um uso adequado quando suas formas *a priori* estivessem operando na própria experiência, por meio das sensações. Independentemente do fato de as geometrias não serem mais euclidianas, nem mesmo o espaço após a teoria da relatividade, as problemáticas por ele colocadas que configuram o idealismo transcendental permanecem no pensamento ocidental. Em todo caso, permaneceu a crítica de que o conhecimento está longe de ser um espelho da realidade.

2.2.1 O sujeito moral

A ideia de crítica no pensamento de Kant é bem tardia, pois não aparece claramente antes dos 57 anos de idade. Sua filosofia é um longo processo de

¹⁸ "Sobre esta síntese sucessiva da capacidade produtiva da imaginação na produção de figuras funda-se a matemática da extensão (Geometria) com seus axiomas, que expressam as condições da intuição sensível *a priori* unicamente sob as quais pode ser constituído o esquema de um conceito puro do fenômeno externo" (KANT, 1987, p. 204).

¹⁹ "É digno de nota que nas quantidades em geral só podemos conhecer *a priori* uma única qualidade, a saber, a continuidade, ao passo que em toda a qualidade (o real dos fenômenos) não podemos conhecer *a priori* senão a quantidade intensiva dos fenômenos, a saber, o fato de possuírem grau; todo o mais é deixado à experiência" (KANT, 1987, p. 218).

²⁰ Essas analogias foram correspondidas por Kant à física, a saber, respectivamente ao princípio da conservação das massas, à segunda lei de Newton e à Lei da Gravitação Universal e ao princípio da ação e da reação.

²¹ Ou seja, o que está de acordo com as condições formais da experiência é possível; o que se interconectar com as condições materiais da experiência será efetivo e, por fim, aquilo cuja interconexão com o real estiver determinada segundo condições da experiência necessariamente existirá (KANT, 1987, p. 265-266).

construção, e a sua rejeição à metafísica tradicional clássica se dá pela necessidade de se estabelecer um maior rigor sobre os argumentos que não jogasse dúvidas sobre suas conclusões. Kant foi um dos poucos filósofos que procuraram demonstrar a validade das provas que se apresentavam para aquilo que acreditavam²². As posições de Hume colocaram definitivamente em cheque o racionalismo dogmático: a noção de causa é fruto da experiência continuada – “experiências comuns falsamente rotuladas” (KANT, 1959, p. 25), pois a razão não é capaz de pensar *a priori* e por meio de conceitos relações necessárias, como a conexão entre causa e efeito. A razão, para o filósofo, não pode ficar limitada apenas à experiência, como demonstram as disciplinas da lógica, da matemática e da física, um caminho que deve ser trilhado de forma segura pela metafísica também.

Kant toma para si a tarefa de reabilitar a filosofia e defender a razão contra todos os ataques do ceticismo oitocentista. Essa defesa passa por uma inédita discussão sobre as possibilidades da razão e saber o que legitimamente ela pode se propor a conhecer. A noção de crítica para o pensamento kantiano é distinguir o que a razão pode ou não fazer. Ele se preocupa apenas com os conhecimentos puramente racionais:

Não entendo com isso uma crítica dos livros e dos sistemas, mas a da faculdade da razão como tal, em relação a todos os conhecimentos a que possa aspirar independentemente de toda experiência e, por conseguinte, a decisão sobre a possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em si, bem como a determinação tanto das fontes como dos limites da mesma; e tudo isso a partir de princípios. (KANT, 1987, p. 7)

Para se poder confiar na razão, é preciso saber os seus limites. Em um primeiro momento, será feito o exame da razão especulativa, posteriormente, na

²² O racionalismo dogmático conseguia justificar.

razão considerada como princípio de nossas ações e, por fim, da razão considerada como princípio de todos os nossos juízos estéticos. Temos, assim, as três críticas.

A problemática metafísica colocada pelo filósofo passa por uma avaliação dos conhecimentos que estão além da experimentação. Essa avaliação impõe dizer que as noções metafísicas são necessariamente *a priori*. Impõe, ainda, dizer que o princípio de não contradição é pouco para se ter uma verdade metafísica, ou seja, uma proposição metafísica não pode estar apenas logicamente construída.

Temos uma mudança metodológica, pois “a razão não percebe senão aquilo que ela mesma produz segundo seu próprio projeto” (KANT, 1987, p. 17), e isso se equivale a dizer que a realidade será determinada segundo as exigências da razão. Na sua radicalidade, esse projeto filosófico defende que o objeto é, em alguma medida, uma construção da razão.

O conhecimento, assim, possui uma forma e um conteúdo, e cabe à filosofia distinguir o que pertence ao conhecimento e à razão, ou seja, ao sujeito, e o que cabe ao objeto. A forma será imposta à matéria conhecimento, sendo esta variável, e a forma, invariável. O próprio conhecimento da realidade só é possível porque ela será conforme as formas que o espírito impõe. A necessidade e a universalidade são características de todas as proposições *a priori*. A experiência para essa filosofia apenas nos mostra o que é contingente e provisório, assim a impossibilidade de existência (necessidade) é uma particularidade da razão.

O problema moral para Kant se desenha a partir da herança leibniziana

que foi legada ao pensamento alemão por Wolff²³: a obrigação de se desejar toda a perfeição. As influências do empirismo inglês e de Rousseau estabeleceram para o filósofo a insuficiência dos conceitos de obrigação e de perfeição como base da sua moral.

A filosofia moral de Kant parte do pressuposto de que, da mesma forma que não se pode demonstrar a existência de Deus, a imortalidade da alma ou a existência da liberdade no mundo, o seu contrário é igualmente válido: a inexistência de Deus. Assim, temos para o filósofo a possibilidade de demonstrar que liberdade e determinação não são incompatíveis, e, para o pensador, a liberdade prática será definida como a liberdade da vontade com relação aos impulsos sensíveis.

Ele entende que é impossível pensar uma coisa boa em si que não seja a boa vontade. Todas as demais dependem do uso que se faz dela. A boa vontade é o cerne do querer, “entendendo por esta não um mero desejo, mas o apelo a todos os meios que estão ao nosso alcance” (KANT, 1964, p. 54). O conteúdo dessa boa vontade Kant articula com o conceito de “dever”, de tal forma que se pode pensar que a boa vontade é a vontade de agir por dever. É feita, aqui, uma sutil distinção entre a ação em conformidade com o dever e a ação por dever. Em conformidade com o dever pode coincidir com o agir por dever, quando existe uma inclinação para isso, como, por exemplo, a conservação da vida, mas existe a ação por dever em que se age mesmo não havendo qualquer inclinação para isso, como conservar a vida de um inimigo mortal.

Uma inclinação como o “amor” não pode ser comandada, mas a prática do

²³ Christian Wolff, embora muito desprestigiado nos estudos contemporâneos de filosofia, foi o filósofo da *Aufklärung* alemã responsável por estabelecer as bases do alemão como disciplina acadêmica e definiu a terminologia básica da filosofia na língua germânica. Seus estudos em matemática foram os primeiros a abranger toda a matemática do seu tempo, estabelecendo o seu vocabulário matemático básico em alemão mantido até os dias de hoje. É considerado, ainda, o maior discípulo de Leibniz.

bem por dever pode, mesmo que se tenha uma inclinação contrária. O moral e o prático dependem de forma direta e exclusiva da razão. Existe uma oposição entre o ponto de vista da legalidade e da conformidade com a lei e a moralidade por si. A moralidade está na intenção, sendo que da intenção se depreende que sejam feitos esforços para tal – ela não se resume a um simples querer. Assim, podemos enunciar um princípio de que o valor moral de um ato está na sua intenção.

O segundo princípio é que uma ação feita por dever tira seu valor moral do axioma que o determina. O valor está ligado ao princípio do querer, e não da finalidade ou do objeto da ação. Com esses dois princípios, temos a definição do dever: “O dever é a necessidade de cumprir uma ação por respeito à lei” (KANT, 1964, p. 60). O objeto, aqui, é concebido como efeito da ação a que se propõe, e o princípio da vontade é aquele capaz de dominar e excluir as inclinações do ato de decidir. Uma ação cumprida por dever é aquela em que a vontade é determinada pela lei, ou pela máxima de obedecer à lei. A representação da lei determina a vontade.

A vontade deve obedecer à lei independentemente do seu conteúdo, já que toda lei possui a sua forma, ou seja, a sua universalidade preceitual, e o seu conteúdo, que é o objeto a ser atingido. A conversão de tal máxima em lei está ligada à razão, que precisa avaliar se se pode querer ou desejar que a ação ligada a essa máxima quando convertida em ação universal. Kant fundamentará o dever não na experiência, já que esta não pode oferecer um exemplo concreto do dever que não é um conceito empírico, que almeja o ideal, mas em uma ordem *a priori* da razão. Os dados da experiência, assim, devem ser avaliados em função desse ideal moral. A moral se apoiará em um estudo das condições *a priori* da

moralidade, ou seja, em uma metafísica.

Existe uma relação entre ser possuidor de uma vontade e de razão: apenas os seres racionais agem segundo representações das leis que existem na natureza. Se agir segundo a lei é agir segundo princípios, somente o ser racional tem vontade. A vontade é a faculdade de agir segundo regras. A regra é uma máxima, quando é subjetiva ou válida para a vontade do sujeito, e uma lei, quando é objetiva e válida para a vontade de todo ser racional. A vontade está sujeita não apenas à razão, mas às inclinações da sensibilidade e das condições subjetivas também. A vontade é resultado de um conflito, em que a razão só consegue se fazer valer quando constringe, por meio de mandamentos ou imperativos.

Os imperativos podem ser de duas classes: hipotéticos e categóricos. A habilidade e a prudência nos prescrevem regras e conselhos, enquanto a moralidade nos prescreve leis, da ordem dos mandamentos: “De fato só a lei implica em si o conceito de necessidade incondicionada, verdadeiramente objetiva e, conseqüentemente, válida para todos, e os mandamentos são leis a que é mister obedecer, isto é, devem ser seguidas, mesmo quando contradizem a inclinação” (KANT, 1964, p. 78). Os imperativos hipotéticos estão subordinados a uma finalidade, pois quem quer os fins quer os meios (KANT, 1964, p. 79). Os imperativos categóricos não se submetem a uma finalidade, mas podem ser desejados como lei universal.

Os imperativos do dever, enquanto conceitos, podem ser precisados segundo dois sentidos: 1) no sentido de natureza, entendendo esta como a existência de objetos determinada por leis universais. Assim, a obediência aos imperativos constituindo uma lei universal da natureza constitui uma ordem viável.

Certos imperativos se tornam imorais²⁴ por não poderem ser concebidos como lei universal sem entrar em contradição – tem-se o exemplo do suicídio por tédio –, e existem as máximas que não devem ser desejadas, não devem se tornar lei universal. Para estas, existe o exemplo do fazer promessas falsas; 2) toda ação do ser racional é em vista de um fim, seja ele objetivo ou subjetivo: “O princípio subjetivo do desejo é o móvel, o princípio objetivo do querer é o motivo” (KANT, 1964, p. 90). O único fim objetivo na natureza que pode ser universal para a vontade, um fim em si mesmo, é o ser racional, ou, nas palavras do filósofo, o homem. Todas as demais coisas possuem um valor relativo, mas o ser humano possui um valor absoluto. O imperativo categórico formula que se deve proceder com todos como consigo mesmo, jamais como um meio, mas como um princípio²⁵.

Existe, ainda, um terceiro que pode ser derivado dos outros dois, que coloca o ser humano como autor de leis: como não pode ser instrumento nem um simples objeto, a vontade de todo ser racional é assim promulgadora de uma legislação universal (KANT, 1964, p. 94). Dessa forma, a lei a que se obedece é aquela que foi promulgada pelo próprio homem. É aí que reside a sua dignidade, pois seu valor não é relativo a nada – seu valor é intrínseco. A vontade humana possui autonomia para seguir as leis universais que cria e se impõe.

Chamam-se máximas os princípios práticos subjetivos, isto é, as regras que o sujeito não considera válidas senão para sua própria vontade; por exemplo, eu posso adotar a máxima de vingar-me de todas as ofensas recebidas. As leis são princípios práticos objetivos, isto é, regras válidas para todo o ser racional. Tomam a forma de imperativos porque a razão não é o único princípio determinante da vontade do homem, e esses imperativos devem

²⁴ A imoralidade está no ato que, quando efetuado, entendemos nós como se estivéssemos operando uma exceção. Jamais desejaríamos que esse ato se tornasse universal. O infringir uma regra jamais se tornará a lei universal. A imoralidade do ato consiste em outorgar-nos um privilégio não generalizável.

²⁵ O suicídio é nessa perspectiva tratar o ser humano como um meio (no caso, a si próprio), assim como aquele que faz uma promessa fala que utiliza o outro como um meio.

ser categóricos, e não hipotéticos, por exprimirem regras necessárias que não dependem das disposições particulares de cada qual. (PASCAL, 1985, p. 128)

É essa razão relativa à prática que será dividida em uma analítica e em uma dialética. Trata-se de demonstrar que a razão pura nos dá a lei que fundamenta todo o agir e toda a moralidade. A lei moral será independente da experiência, já que nenhum objeto empírico pode servir de base para uma lei universal²⁶.

A consciência do dever nos indica que é a razão também a legisladora em todas as questões da moral, da mesma forma que possuímos liberdade com relação a essa legislação. A vontade para ser moral não pode ser determinada pela materialidade sensível dos objetos, mas pela forma, ou seja, pela sua universalidade. Isso a coloca fora das leis naturais, o que implica reconhecer a sua liberdade. Da mesma forma, sendo ela livre, apenas uma forma totalmente liberta da experiência sensível pode determiná-la. A consciência dessa lei que implica apenas valor moral e a liberdade fundamental é um fato da razão, um *a priori*²⁷. A moralidade é por princípio a independência da vontade diante de qualquer objeto de desejo, que, para Kant, confunde-se com a matéria da lei, já que a vontade se determina pela forma da lei. Esses aspectos compõem a ideia de autonomia.

²⁶ Kant formula quatro teoremas: 1) “um princípio [que] se fundamenta somente na condição subjetiva da receptibilidade de um prazer ou de uma dor [não pode] (...) proporcionar uma lei prática” (KANT, 1959, p. 18); 2) “todos os princípios práticos materiais são, como tais, sem exceção, de uma mesma classe, pertencendo ao princípio universal do amor a si mesmo, ou seja, à felicidade própria” (KANT, 1959, p. 18); 3) “um ser racional não pode conceber os seus princípios subjetivamente práticos (...) como sendo ao mesmo tempo leis universais (...), deve admitir que a simples forma dos mesmos, segundo a qual se capacitam eles para uma legislação universal, reveste esta de característico conveniente e apropriado” (KANT, 1959, p. 23); 4) “a autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres correspondentes às mesmas” (KANT, 1959, p. 28).

²⁷ “A consciência do dever, comum a todos os homens, nos mostra: de um lado, que a nossa razão é legisladora em matéria de moral; e, de outro, que somos livres com aquela liberdade cuja possibilidade se nos revelou na *Crítica da razão pura*. A ‘consciência da lei moral universal’ nos dá a conhecer, pois, que a razão pura é prática em si mesma, e que o homem é livre. Donde Kant tira um quarto teorema, que representa uma espécie de conclusão: a autonomia da vontade é o princípio único de todas as leis morais e dos deveres conformes com elas” (PASCAL, 1985, p. 130).

A moralidade, a razão prática, só pode ter como objetos o conceito de bem e de mal, mas o que difere Kant na história da filosofia é que esses conceitos não são as bases da lei moral, mas consequência desta. O esforço, aqui, é separar o bem do agradável, que é ligado à sensibilidade, assim como de qualquer referência empírica parcial e pessoal. Primeiramente, estabeleceu-se a lei moral como princípio de determinação imediata da vontade e, só depois, pôde-se determinar um objeto e, assim, definir o que é o bem. A questão é: como esses conceitos são *a priori*, como eles vão se relacionar com o mundo sensível?

A lei natural, ou lei universal da natureza, servirá de intermediário entre esses conceitos *a priori* com o mundo sensível: ela é um tipo que permite saber se uma lei é moralmente possível. Essa forma da lei natural preservada permite a avaliação da moralidade de uma ação: se a máxima da ação puder adquirir a forma da lei natural universal, ela será moralmente possível. Esse é o meio de se preservar o mundo inteligível e o mundo sensível de permeações arbitrárias.

A lei moral, quando determina a vontade, permite a definição de bem e de mal. Nesse aspecto, seu desempenho é basicamente negativo, ou seja, ao impedir as inclinações da sensibilidade, Kant destaca seu aspecto doloroso (ao combater o amor próprio/egoísmo). Um efeito da lei moral ao confrontar o egoísmo é o sentimento de respeito, um efeito imanente à própria lei, e não seu fundamento. Esse sentimento inibe as inclinações da sensibilidade. A retomada da liberdade enquanto tema toma lugar.

A liberdade é a ação não determinada pelas inclinações, não determinadas por necessidades naturais, não necessariamente determinadas; ser livre é obedecer à razão, e liberdade prática é a obediência à lei moral. No mundo sensível, as ações humanas são determinadas por um inescapável

encadeamento temporal fenomênico dos acontecimentos, enquanto no mundo inteligível nada escapa à determinação de sua vontade.

2.2.2 O juízo

Kant, em *A crítica do juízo*, exporá sistematicamente a sua doutrina, iniciada na *Crítica da razão pura*. Nós podemos, segundo Kant, pensar essa doutrina como das faculdades. Kant quer pensar, por meio da noção de faculdade, as condições de possibilidade de diversas experiências humanas e, em um determinado momento, ele fala de faculdade como origem ou fonte de representações.

De acordo com Kant, nós temos uma faculdade receptiva chamada “sensibilidade”. A sensibilidade é vista por Kant como faculdade das intuições. Nós temos uma faculdade chamada “imaginação”. A imaginação é vista por Kant como faculdade das imagens. Nós temos outra faculdade chamada “entendimento”. O entendimento é visto por Kant como faculdade dos conceitos, e nós temos outra faculdade chamada, enfim, “razão”. A razão é vista por Kant como faculdade das ideias. A lista kantiana é limitada, ou seja, para a doutrina que ele constrói, bastam quatro faculdades²⁸.

No momento em que Kant pensa essa distinção entre as faculdades, ele passa a pensar, também, no funcionamento de tais faculdades e, quando ele procura entender o seu funcionamento, ele diz que a conjunção ou a relação entre

²⁸ Deleuze entende que essa é uma limitação estratégica, porque você pode considerar, por exemplo, a memória como outra faculdade, faculdade das lembranças; você pode considerar a linguagem como outra faculdade, ou seja, para cada tipo de representação inventariado em nós, é preciso associar uma faculdade. A sensibilidade percebe. A imaginação imagina. A memória rememora, relembra. O entendimento conceitua. A razão raciocina. E a linguagem diz.

essas faculdades define um âmbito maior – três faculdades. Três faculdades que são, aí, objeto de investigação da doutrina. Trata-se da faculdade do conhecer, da faculdade de desejar e da faculdade de sentir. Para haver conhecimento, é necessário que diversas faculdades entrem em relação. Para haver desejo, é necessário que diversas faculdades entrem em relação. Para haver sentimento de prazer ou desprazer, é necessário que as diversas faculdades entrem em relação.

Então, por exemplo, na *Crítica da razão pura*, faculdade de conhecer. Ele vai querer saber nesse contexto qual é o papel da sensibilidade, qual é o papel da imaginação, qual é o papel do entendimento, qual é o papel da razão. *Crítica da razão prática*, faculdade de desejar. Ele vai querer saber qual é o papel da sensibilidade, qual é o da imaginação, qual é o do entendimento, qual é o papel da razão. *Crítica do juízo*, faculdade do sentimento, do prazer e do desprazer. Ele vai querer saber qual é o papel da sensibilidade, qual é o da imaginação, qual é do entendimento e qual é o papel da razão. Partindo da ideia geral de que, em cada âmbito, conhecimento, desejo e sentimento, as faculdades irão desempenhar papéis distintos.

No âmbito do conhecimento, por exemplo, quem legisla é o entendimento, e todas as outras faculdades trabalham a seu serviço. No âmbito da razão prática, quem legisla é a própria razão, e todas as outras faculdades trabalham a seu serviço. No âmbito da faculdade do sentimento, do prazer e do desprazer, Kant passa a admitir um livre acordo sem faculdade legisladora. A princípio, ele pensa esse livre acordo no âmbito do belo, para depois falar de um acordo discordante no âmbito do sublime. Definindo uma esfera de interesse, cada faculdade contribuirá com as demais de uma determinada maneira. Se o interesse é cognitivo, as faculdades trabalham de uma maneira; se o interesse é desejan- te,

prático, as faculdades trabalham de outra maneira; se a esfera for estética, falaremos de um livre acordo entre as faculdades. Conhecimento, desejo, sentimento: três esferas, e em cada uma dessas esferas temos o funcionamento de cada uma das faculdades.

Assim, Kant entende que, para haver conhecimento, é necessário que essas diversas faculdades entrem em acordo. O nome dado para esse acordo facultativo é “senso comum”. Então, senso comum passa a ser, tecnicamente, o sentido comum resultante de um trabalho cooperativo entre as diversas faculdades. O senso comum como acordo subjetivo entre as diversas faculdades, o senso comum, ou o “sentido comum”, não é outra coisa senão o produto dessa cooperação subjetiva. O produto desse acordo será, evidentemente, o objeto reconhecido.

O senso comum seria uma faculdade centralizadora de informações, que permitiria ao ser humano conferir identidade fixa às coisas, de modo que ele se relacionasse com objetos. O senso comum viabiliza para o ser vivo a ação no mundo, já que para agir no mundo de forma eficaz é necessário, antes de tudo, identificar as coisas que nos circundam, reconhecendo-as e identificando-as. O senso comum como faculdade centralizadora de informações é o que garante, portanto, a forma do objeto.

Kant dirá que o senso comum não é outra coisa senão um acordo subjetivo entre as diversas faculdades do espírito. Acordo este que é, segundo Kant, presidido por uma determinada faculdade. Cada faculdade pode assumir provisoriamente um lugar de faculdade legisladora, e existe sempre um princípio

que preside o acordo, o que permite que as faculdades estejam devidamente trabalhando em harmonia²⁹.

Para nós, neste trabalho, o questionamento mais importante que Kant coloca, e se trata do século XVIII, momento da razão iluminista, é saber qual é o princípio que garante a ultrapassagem da experiência. Julgar é ligar o diverso, subsumir esse diverso ligado a uma unidade. Deve haver em alguém, no caso o homem, um princípio que condicione isso, que torne isso possível. Ele buscará no homem esse princípio, que não está na natureza, e irá chamá-lo de “princípio de unidade sintética” *a priori* – o problema da apercepção pura. Esse princípio de unidade sintética, *a priori*, é o “eu”. Neste momento, estamos novamente envolvidos com um problema cartesiano.

A pergunta de que “eu” se está falando é pertinente, pois não é o “eu” histórico, nem o “eu” vivido, ainda mais sabendo todos que esse “eu” vivido, do dia a dia, é mutável diariamente, jamais é o mesmo – um ser mutável, em processo constante, em movimento. Esse “eu” que Kant reivindica a ponto de colocá-lo como princípio é apenas uma função do entendimento, por isso mesmo estabelecido enquanto função como um “eu” puro, transcendental; um puro universal que organiza os dados do sensível e traduz em leis universais. Tudo se passa como se o “eu” estivesse subordinando a experiência sensível a um princípio identitário universal.

Nitidamente, o que Kant promete e entrega aos positivistas é uma teoria do

²⁹ De acordo com Deleuze, o modelo que Kant usa para pensar o acordo entre as diversas faculdades do espírito é o modelo da reconhecimento. Isso porque, para Deleuze, reconhecer é ser capaz de colocar diante de si o objeto que foi apreendido pela sensibilidade. A reconhecimento, portanto, é o modelo que inspira o acordo subjetivo de todas as faculdades. Nessa construção kantiana, na qual o senso comum é depurado de forma técnica, o que se reifica é o modelo da reconhecimento. Para Deleuze, o modelo da reconhecimento em qualquer instância é um modelo pautado em um funcionamento voluntário das nossas faculdades, que em última instância se encontra a serviço dos nossos interesses práticos. O único retoque que Deleuze faz em Kant, aqui, vem através de Bérgrson. A reconhecimento está a serviço dos interesses práticos, está a serviço das ações interesseiras; reconhecemos o mundo com propósito de agir sobre ele.

conhecimento associada à ideia de que conhecer é organizar. O problema que se coloca é como passar da ordem das representações para a ordem da natureza. Esse problema é resolvido por Kant, que entende que esse “eu” só lida com uma natureza humana, uma natureza dada para o homem. O que “eu” organiza, na realidade, é um conjunto de fenômenos, e os fenômenos são sempre a apresentação de algo para mim. Todo fenômeno pode, portanto, ser subordinado a uma representação. O problema do conhecimento, em Kant, passa a ser o problema da subordinação dos objetos da experiência sensível às representações do entendimento. É uma questão política.

Há aqui já um esquema fundamental, a saber: julgar é ultrapassar o espaço-tempo e construir leis que serão condições de possibilidade para qualquer experiência. Julgar é organizar. Quando “eu” organiza juízos, de juízo a juízo, “eu” constrói raciocínios e chega a totalizações. Com totalizações, nada impede, por exemplo, de se chegar à ideia de Deus. Tecnicamente, julgar é, na esfera do conhecimento, igual a legislar. Quem legisla organiza. Toda organização tem como correlato uma operação de julgamento.

O que a razão iluminista de Kant faz é dar uma elaboração técnica a alguma coisa que antecede o homem, ou, para sermos mais precisos, alguma coisa que o homem atribuiu ao criador para explicar antropomorficamente a gênese da criação por meio da legislação divina. Então, Deus é uma espécie de juiz, jurista, legislador. Por meio do julgamento divino, o mundo se organiza. Deus, como aquele que organiza o homem, dá a este e ao intelecto humano condições de conhecer a natureza, promovendo igualmente uma espécie de harmonia entre a ordem das representações humanas e a ordem da natureza.

Deus para Kant é uma ideia da razão. Ele colocou a razão como um fim, e

não mais como um meio: ele se afasta e preserva Descartes, pois não é Deus quem garante a harmonia entre o homem e a natureza, mas deve haver uma harmonia com interesse da própria razão. A razão se tornou a faculdade dos fins, e Deus é recuperado como a ideia resultante de um silogismo: Deus como aquele que dá e confere ao mundo uma máxima unidade. É sempre necessário pensá-lo quando evocamos harmonia entre a ordem do pensamento e a ordem da natureza: um princípio que funda ordens, organiza, é gerador de ordens. Seja esse princípio um “sujeito” ou um ser divino.

Percebemos que a doutrina do julgamento é sempre inseparável de uma forma que Deleuze chamará de Estado e que aparece também em Foucault, ou seja, antes de ganhar essa formulação técnica da *Crítica da razão pura*, o juízo emerge em um contexto nada cognitivo que a gente poderia chamar de “contexto jurídico”³⁰.

A doutrina do conhecimento é, no fundo, um inquérito. O modelo é um inquérito, mas, quando falamos desse termo, estamos falando de práticas jurídicas, de organizações estatais. Nesse sentido, podemos perceber nitidamente uma relação entre o pensamento e o Estado moderno que emergirá entre a representação e a forma Estado. É importante demarcar que o Estado não se resume ao Estado-nação, mas também podemos localizar um Estado em nós, e, nesse sentido, é importante entender que, mesmo no plano mais geral da teoria, a emergência da forma pura do “eu” que recupera já o ego substancializado de Descartes é inseparável da forma Estado que emerge na Modernidade e se afirma como universal no iluminismo oitocentista.

³⁰ Foucault fará uma análise desse mesmo contexto e dessa mesma problemática nas palestras da PUC-Rio editadas como *A verdade e as formas jurídicas* (FOUCAULT, 2002).

3 DA ARQUEOLOGIA À PRÁTICA DE SI

3.1 A relação saber/poder

Michel Foucault, em *A arqueologia do saber* (FOUCAULT, 2008), decide apresentar sua metodologia como arqueólogo e, nesse texto, propõe, literalmente, logo no prefácio que ele não tratará nem de frase nem de proposição, apenas de enunciado e, depois, descreverá o enunciado e falará de funções enunciativas. No momento em que ele distingue enunciado de frase e de proposição é que ele pensa o enunciado como uma prática e avança, pois considera que poderíamos enunciar as frases *ad infinitum*; proposições nós podemos formulá-las infinitamente também, mas os enunciados são raros, porque eles são inseparáveis de certas práticas históricas.

Então, quando Foucault passa a falar de enunciado, e não de frase ou proposição, ele faz questão de pensar o enunciado como uma prática discursiva, não remetendo para uma interioridade, que nós poderíamos chamar de um “sujeito”. Apenas o dito vale. As práticas discursivas dispensam a interioridade, ou melhor, invertem a relação interioridade e exterioridade, porque a interioridade, ou aquilo que nós chamamos de “eu”, não é outra coisa senão uma função derivada do enunciado. Há certos enunciados que instauram o eu. Michel Foucault prega a exterioridade radical da linguagem. Arqueologia é exatamente isso. Arqueologia é a descrição das práticas discursivas a partir de uma função enunciativa que tem como elemento mínimo o enunciado (DELEUZE, 2005, p. 61).

Tomar a linguagem como um conjunto de práticas discursivas não é partir da ordem da língua, mas pensar práticas impessoais que atravessam as relações

entre os indivíduos. Práticas que remetem à história, práticas que remetem à própria linguagem. O saber, para Foucault, é um conjunto de práticas formais, a saber: educar, tratar, lecionar, psicanalisar, ou seja, práticas de saber – práticas que supõem saberes. Consideradas práticas formais porque são constituídas por discursividade, as ditas práticas discursivas, e visibilidade, as ditas práticas não discursivas. Assim, podemos entender o exposto no livro *As palavras e as coisas* (FOUCAULT, 1999), que um indivíduo não pode ver e falar qualquer coisa em qualquer época. Tudo depende dos saberes, e aquilo que nós chamamos de sujeito da representação, aquele que representa o mundo, aquele que concebe o mundo a partir de certas representações, para Foucault, deriva de um solo epistêmico, de saberes, que condicionam esses representantes, mas não encontram neles a sua condição. Assim, somos marcados pelos enunciados de nosso tempo; somos marcados pelas visibilidades de nosso tempo.

Quando Foucault trabalhava com o seu método arqueológico, ele estava preocupado com um arquivo histórico em que práticas discursivas e não discursivas estavam implicadas: ver e falar derivam de práticas discursivas e não discursivas, que estão remetidas às condições históricas. Foucault fala de práticas discursivas apelando exatamente para a ideia de um “murmúrio anônimo” que constitui os saberes históricos e ele dirá que sujeito e objeto são funções derivadas do próprio enunciado. Trata-se, aqui, de evitar uma presumida história das mentalidades, cair em uma suposta interioridade para tratar os documentos históricos como monumentos vivos. Sair da abundância e da pletora das frases e das ditas proposições para poder encontrar os fatos históricos como práticas discursivas. Nesse momento, estas são proliferações de atos que compõem um

estrato histórico. O sujeito emerge quando passa a representar o que está se dando.

Os territórios arqueológicos podem atravessar textos “literários” ou “filosóficos”, bem como textos científicos. O saber não está contido somente em demonstrações; pode estar também em ficções, reflexões, narrativas, regulamentos institucionais, decisões políticas. (...) A prática discursiva não coincide com a elaboração científica a que pode dar lugar; o saber que ela forma não é nem o esboço enrugado, nem o subproduto cotidiano de uma ciência constituída. As ciências – pouco importa, no momento, a diferença entre os discursos que têm presunção ou *status* de cientificidade e os que apresentam realmente seus critérios formais – aparecem no elemento de uma formação discursiva, tendo o saber como fundo. Isso abre duas séries de problemas: que local e papel pode ter uma região de cientificidade no território arqueológico em que se delinea? Segundo que ordens e que processos se dá a emergência de uma região de cientificidade em uma formação discursiva determinada? Esses são problemas que não saberíamos, aqui e agora, responder: tratemos, somente, de indicar em que direção, talvez, poderiam ser analisados. (FOUCAULT, 2008, pp. 205-206)

O interesse de Foucault se volta para o que ele chama de “espaço colateral”, ou seja, na possibilidade de encontrar uma família de enunciados e como estes foram produzidos historicamente. No final de *A arqueologia do saber*, ele dirá que existem outras práticas além das discursivas e é preciso colocá-las ao lado ao invés de reduzir o discursivo ao não discursivo, e com isso ele reformula o problema do saber. Em vez de tomar o saber como o conhecimento de um sujeito acerca de um objeto, ele pensa o saber como um arquivo audiovisual: práticas discursivas e práticas não discursivas. Não se pode pegar essas práticas discursivas e buscar sua origem ou a interioridade do sujeito, o mentor da história ou a origem essencial. Nos trabalhos que se seguem a *A arqueologia do saber*, em um primeiro momento o problema de Foucault consiste em mostrar como é que o poder produz verdades. Posteriormente, o problema de

Foucault passa a ser entender como é possível a produção de um sujeito livre³¹. Esses dois impasses são recorrentes ao longo da obra.

No primeiro volume de *História da sexualidade* (FOUCAULT, 1988), Foucault reelabora a sua teoria do poder. Quando começamos a investigar o livro, percebemos que ele não fará uma história do comportamento sexual, não irá se preocupar em relatar condutas sexuais ao longo da história; ao invés disso, ele tentará pensar como é que um saber sobre a sexualidade foi produzido no Ocidente a partir do século XIX, e qual é a relação existente entre esse saber sobre o sexo e certas relações de poder³² que acompanham as práticas médicas e as psicoterapêuticas que emergem na Europa a partir do século XIX. O grande paradoxo que ele coloca é: se na Era Vitoriana houve uma brutal repressão do sexo, como foi possível o surgimento de uma ciência da sexualidade?

Questionando o fato de se associarem normalmente as práticas de poder ao direito, entende que pensarmos o poder sempre em termos de proibição, demarcação entre o que é legal e ilegal, e, por fim, repressão não explica o fenômeno do poder. Assim, Foucault questiona esse entendimento generalizado do poder como algo que visasse, fundamentalmente, reprimir certas práticas, ou seja, o esquema repressivo do poder será descartado, pois Foucault entende que a repressão é apenas uma situação-limite³³. Essa hipótese repressiva do poder

³¹ O próprio dilema da liberdade sempre foi posto para Foucault como um problema, a princípio político e, posteriormente, como um problema ético.

³² As relações de poder devem ser entendidas como relações de forças. É o modo como se afeta o outro, o modo como o outro se deixa afetar, que é sempre mediado por um saber. Embora o poder não seja tão visível quanto o saber, ele se exerce ali, onde um saber se determina. As relações de forças são móveis, cambiantes, flexíveis, não tão rígidas quanto os saberes. Há sempre diversas maneiras de afetar um outro e fazê-lo dizer certas coisas.

³³ É nesse sentido que ele denuncia uma certa hipótese reichiana acerca do poder. A hipótese repressiva desenvolvida por Reich refere-se a um suposto período de repressão sexual, que coincide com o momento histórico que chamamos de Era Vitoriana. Reich, como terapeuta e psicanalista, desenvolve toda sua teoria acerca da sexualidade centrada na ideia de repressão sexual e, a partir dela, tece considerações políticas e sociais. Temos aí um avanço interessante, porque, em um primeiro momento, Reich, por um lado, e Marcuse, por outro, vão falar de dois séculos de excessiva repressão sexual e vão colocar essa repressão na origem de uma série de distúrbios nervosos, as chamadas neuroses, que fazem com que as disciplinas que versam

para Foucault seria mais como a combinação de duas teorias: o freudismo e o marxismo, ou seja, hipótese freudiano-marxista ou hipótese repressiva.

Para Foucault, não se trata de dizer que Freud, Marx ou mesmo Reich estavam errados, mas de questionar a tese de que um saber acerca da sexualidade tenha se desenvolvido como contrapartida de um poder repressor. Nesse livro, ele desenvolve a tese de que todo saber construído ao longo desses dois séculos sobre o sexo é um saber que põe em cena um tipo de poder completamente distinto de um poder repressivo, e que a vontade de saber, produtora de verdades acerca da sexualidade humana, é, na realidade, orquestrada por relações de dominação que irão pôr em cena estratégias ou tecnologias de poder.

Portanto: analisar a formação de um certo tipo de saber sobre o sexo, não em termos de repressão ou de lei, mas em termos de poder. Esse termo de “poder”, porém, corre o risco de induzir a vários mal-entendidos. Mal-entendidos a respeito de sua identidade, forma e unidade. Dizendo poder, não quero significar “o Poder”, como conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um Estado determinado. Também não entendo poder como modo de sujeição que, por oposição à violência, tenha a forma da regra. Enfim, não o entendo como um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre outro e cujos efeitos, por derivações sucessivas, atravessem o corpo social inteiro. A análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; estas são apenas e, antes de mais nada, suas formas terminais. Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou, ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais. A condição de possibilidade do poder, em todo caso, o ponto de vista que permite tornar seu exercício

sobre o sexo tragam para si o desafio de “desreprimir”. Essa terapêutica significa levar o indivíduo a se relacionar com sua sexualidade de uma forma mais saudável; leva-o a estabelecer com a sua sexualidade uma relação mais prazerosa como consequência de todo um processo psicoterapêutico.

inteligível até em seus efeitos mais “periféricos” e, também, enseja empregar seus mecanismos como chave de inteligibilidade do campo social, não deve ser procurada na existência primeira de um ponto central, num foco único de soberania de onde partiriam formas derivadas e descendentes; é o suporte móvel das correlações de força que, devido à sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder, mas sempre localizados e instáveis. (...) Sem dúvida, devemos ser nominalistas: o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados; é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada. (FOUCAULT, 1988, pp. 87-88)

Antes de pensarmos os diversos exercícios de poder, temos de pensá-lo como produtor: produtor de saber, de normas, de condutas, de comportamentos, de crenças, de opiniões, de verdades. As três noções que Foucault tentará articular no livro são poder, verdade e prazer. O que ele visa demonstrar é que a sociedade do prazer, que é a nossa, é produzida por relações de poder. Este passa a ser compreendido por Foucault como um produtor, e o saber, como sendo um meio, no qual certas estratégias de poder irão se efetuar. Então, a primeira tese é: onde houver prática de saber, produção de saber, haverá inevitavelmente relações de poder.

O que Foucault tenta equacionar é algo que, na história do pensamento, os filósofos e os pensadores sempre trataram de distanciar. Em filosofia, as coisas do pensamento aparecem historicamente como desimplicadas das relações de poder. Este sempre aparece como aquele que falsifica a verdade, as relações de poder como aquelas que se encontram a serviço de um jogo de dominação, de um jogo de usurpação ou de produção ideológica, que nos torna alienados daquilo que se apresenta como verdadeiro. Foucault entende que essa forma de ver a relação poder-saber está longe de dizer todos os seus aspectos. Quando ele tenta pensar essa relação, o seu primeiro esforço passa a ser o de

estabelecer uma crítica à noção de verdade como uma noção desinteressada e desimplicada de um conjunto de relações de poder.

Trata-se de mostrar, em um primeiro momento, que a verdade é alguma coisa que se produz (FOUCAULT, 2002, p. 12). A partir dessa premissa, trata-se de mostrar que a produção da verdade se dá sempre em um campo de tensões. Tensões estas que evidenciam relações de poder. Então, a primeira parte da lição, e aqui podemos falar que se trata de questões metodológicas, é: onde houver saber, haverá poder. Entre o saber e o poder existe uma pressuposição, ou, ainda, uma pressuposição recíproca. Isso quer dizer que nenhuma relação de poder se estabiliza sem a suposição de um saber, e nenhum saber tem eficácia sem uma relação de poder³⁴.

Nessa pressuposição entre saber e poder há uma circularidade. Ao mesmo tempo em que se sabe qualquer coisa sobre a vida de um outro qualquer, exerce-se sobre esse mesmo outro um poder que consiste em extrair verdades dele para incrementar o próprio saber. Por exemplo, a psicologia tem como meta construir um saber sobre a mente humana, mas ela só constrói um saber sobre a mente humana extraindo verdades do indivíduo que se submete a essa prática. É necessário que o indivíduo fale de si para nutrir um determinado saber; é necessário que o agente psicólogo extraia do indivíduo um saber para construir sobre ele um saber – diga-se de passagem, normativo, que determine enquanto regra como uma subjetividade deve se comportar. A mesma coisa em relação à

³⁴ Isso permite a Foucault entender que não existe uma sexualidade humana natural. Quando o sexo é posto em discurso e se torna objeto de investigação científica, isso ocorre em determinado momento histórico, o que leva Michel Foucault a concluir que a sexualidade humana é histórica. O ser humano é um ser sexuado, mas, quando falamos de sexualidade humana, estamos indo além do sexo, estamos falando do modo pelo qual o indivíduo falou do sexo, a sexualidade; o modo pelo qual o indivíduo foi levado a se haver com seu sexo, a sexualidade, o modo pelo qual o sexo foi posto em discurso e transformado em saber sobre o sexo, a sexualidade. A história da sexualidade nada mais é que a história das inúmeras verdades que foram produzidas historicamente sobre o sexo.

psicanálise; a mesma coisa em relação à antropologia; a mesma coisa em relação à sociologia.

Existe, ainda, certo senso comum que entende a palavra “poder” vinculada à representação, ou seja, algo que representa algo (Estado, pai, lei, classe dominante), e que chamaremos aqui de “visão liberal do poder”. Essa visão implica entender o poder como uma propriedade, uma instância localizada, e, quando nós concebemos o poder dessa maneira, caímos, inevitavelmente, na concepção do poder como propriedade de alguém. Para Foucault, o poder não é uma propriedade, é um exercício. O poder é um exercício que se determina na relação, mas que atravessa o campo social, ou seja, um exercício difuso e não localizado.

A metodologia escolhida por Foucault quer demonstrar primeiramente que o que vivemos nem sempre foi assim e, em um segundo momento, que o que vivemos nem sempre será assim. Quando ele aborda a distinção entre a *ars erotica* (arte erótica) desenvolvida no que ele chama de Oriente³⁵ e a *scientia sexualis* (ciência sexual) desenvolvida no Ocidente cristão, ele o faz de forma estratégica para, logo em seguida, afirmar que existe um dispositivo da sexualidade, ou seja, a sexualidade tal como nós a conhecemos pressupõe um dispositivo para aparecer.

Dispositivo é uma ideia que Foucault tem quando decide fazer uma história da verdade, porque, para ele, toda e qualquer verdade pressupõe emergir saberes e poderes (FOUCAULT, 2002, p. 11). Como Foucault parte da ideia de que esses saberes e poderes não são de um indivíduo, mas saberes ou poderes

³⁵ A problemática do que seria o Oriente, ou mesmo o que o Orientalismo implicava, não chegou a ser uma questão levantada por Foucault, e temos o cuidado de deixar claro que essa seria a sua posição, muito embora pensadores políticos como Edward Said reconheçam a sua importância na luta anticolonial europeia e na produção de um conhecimento não eurocêntrico.

que se configuram como um conjunto de práticas, ao imputar tais saberes e tais poderes a essas práticas ele passa a chamar o conjunto de tais ações de “dispositivo”. O dispositivo, para Foucault, é antes de tudo histórico. Em todo e qualquer dispositivo, nós iremos encontrar relações de poder e saberes instituídos.

Entre um dispositivo e outro, pode haver repetição, mas há uma regra da descontinuidade (FOUCAULT, 1988, p. 86). Por outro lado, há um efeito que o dispositivo produz em cada indivíduo que nele se encontra, que consiste em levar o indivíduo a entrar em uma relação, nada natural, com uma determinada verdade. Foucault, então, não está preocupado em denunciar as verdades produzidas pelos dispositivos; ele está mais preocupado em denunciar aquilo que o dispositivo oculta: quais são as relações de poder subjacentes a essas verdades, ou seja, não se trata de denunciar a veracidade ou a inverdade de cada saber ou teoria; trata-se de denunciar que as verdades que aí são produzidas estão a serviço de certas relações de poder.

Quando a verdade de um determinado saber é produzida por certas relações de poder, torna-se evidente também que a sujeição do indivíduo àquela verdade é um assujeitamento do indivíduo às relações de poder que estão sendo postas em cena pelo dispositivo. O processo nunca é libertador, porque ele é, de saída, um processo de dominação, mas este não é um processo de repressão – a dominação se dá não pela repressão, mas pela produção de uma determinada verdade. O indivíduo sujeitado ao saber-poder não é uma vítima, pois ele goza de certo saber que passa a deter, por exemplo, sobre seu próprio sexo. Podemos dizer que de vítima, ou ao invés de vítima, ele passa a agente. Foucault denuncia que não se trata de um maniqueísmo tosco; as relações de poder não são do

bem, nem são do mal. Elas produzem realidade: bem e mal são valores que legitimam relações de poder.

O poder se exerce no dispositivo, mas todo dispositivo para ter eficácia pressupõe um saber (FOUCAULT, 1988, p. 99).

Os dispositivos têm, então, como componentes linhas de visibilidade, linhas de enunciação, linhas de força, linhas de subjetivação, linhas de ruptura, de fissura, de fratura que se entrecruzam e se misturam, enquanto umas suscitam, através de variações ou mesmo mutações de disposição. Decorrem daí duas consequências importantes para uma filosofia dos dispositivos. A primeira é o repúdio dos universais. Com efeito, o universal nada explica, é ele que deve ser explicado. Todas as linhas são linhas de variação, que não têm sequer coordenadas constantes. O Uno, o Todo, o Verdadeiro, o objeto, o sujeito não são universais, mas processos singulares, de unificação, de totalização, de verificação, de objetivação, de subjetivação, processos imanentes a um dado dispositivo. E cada dispositivo é uma multiplicidade na qual esses processos operam em devir, distintos dos que operam em outro dispositivo. (DELEUZE, 1990, p. 154)

O poder é entendido como capacidade de afetar e ser afetado em relações de força. O problema é que afetar e ser afetado são relações efêmeras, que se dão em qualquer ambiente, em qualquer espaço-tempo. Para que elas se configurem como relações de poder, é necessário um saber que lhes dê uma consistência. Por outro lado, nenhum saber teria eficácia se ele não fosse assegurado por relações de poder. Todo saber sem poder é abstrato; todo poder sem saber é efêmero.

Quando nós falamos de histeria, perversão, pedagogia infantil, controle de natalidade, políticas de controle da procriação, nós estamos acompanhando Foucault como um cartógrafo, alguém que analisa as estratégias de poder e a produção de um saber que se organiza em torno do sexo. Sabemos, também, que essa relação entre poder e saber, para Foucault, efetua-se no dispositivo da sexualidade a partir do século XIX, mas tem origem nas práticas confessionais do século XIV, retomadas no século XIX por práticas científicas. Sabemos que, na

origem desse dispositivo, está o movimento de confissão e que essa confissão é, na realidade, todo um movimento de normatização do sexo que consiste, em última instância, em colocá-lo em discurso para melhor controlá-lo.

Quando nós pensamos o processo de normatização, que ocorre em toda e qualquer organização social, é possível distinguir um campo de atitudes e comportamentos lícitos de um campo de atitudes e comportamentos ilícitos. O normal e o patológico se definem em torno de um determinado saber, e este, sempre normativo, tende a se apresentar como um código. A elaboração de um determinado saber é inseparável de um processo de codificação: você codifica as condutas, classifica-as, as distribui em condutas lícitas, ilícitas, ditas normais e ditas patogênicas, e, no momento em que as codifica, você passa a avaliá-las a partir de um código que será, enquanto saber, sempre prescritivo. Um código prescritivo que permite elaborar uma verdade sobre o sexo e também elaborar técnicas de produção de condutas normativas. Esse código pode estar presente na família, ele pode ser um código médico, um código psiquiátrico etc., mas Foucault dirá que, quando o Estado assume para si a tarefa de regulamentar a sexualidade humana, o que na realidade ele faz é implementar certas políticas que não visam outra coisa senão controlar o viver. Esse poder que tem como objeto a vida, na sua generalidade, e que faz do viver um objeto do controle, Foucault irá chamar, no final de *A vontade de saber*, de “biopoder”.

O biopoder é um poder regulamentador e tem como objeto uma população. A noção de população é uma noção genérica, pois ela se refere ao homem em termos genéricos, o homem enquanto espécie, não enquanto indivíduo, e a regulamentação, como estratégia do próprio biopoder, passa a estar sob o domínio do Estado e das ditas políticas estatais.

O controle do sexo, a produção da sexualidade chegou ao ponto de as condutas individuais estarem inevitavelmente atreladas a condutas genéricas, em que controlar a sexualidade de uma população é tão importante quanto disciplinar a sexualidade de um indivíduo, razão pela qual Foucault pensa, ao lado do poder disciplinar, um poder mais amplo, que tem como objeto o simples viver e que faz desse simples viver objeto de controle.

Para falar dessas intervenções, desses controles, dessas normatizações, Foucault pensará duas técnicas, duas tecnologias de poder que, segundo ele, emergiram na Europa por volta do século XIX. Uma dessas técnicas ele irá chamar de “anatomopoder”, “anatomopolítica”; a outra ele irá chamar de “biopoder”. O biopoder vai nos abrir para uma biopolítica (FOUCAULT, 1988, p. 130).

É importante entender a distinção entre o anatomopoder e o biopoder e como aparecem na sua obra. O problema do anatomopoder já havia surgido em *Vigiar e punir* (FOUCAULT, 1987, p. 86). Quando Foucault fala de um anatomopoder, ele está rigorosamente descrevendo aquilo que irá chamar, no livro *Vigiar e punir*, de “disciplina”: “Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as ‘disciplinas’” (FOUCAULT, 1987). Ao mesmo tempo, em *A vontade de saber*, Foucault entende a disciplina ainda como a relação saber-poder que se constrói, assim ele fala de quatro movimentos, que ocorreram em lugares distintos, nos dois últimos séculos da nossa era. O primeiro desses movimentos, Foucault irá chamá-lo de “histericização do corpo da mulher”. O segundo deles, Foucault irá chamar de “pedagogia da sexualidade infantil” – uma certa

higienização da infância, um ato pedagógico que se insurge contra a masturbação. O terceiro movimento é uma espécie de controle das condutas de procriação. Isso ocorre, por exemplo, no momento em que o Estado passa a se interessar pela taxa de natalidade, pelas doenças sexualmente transmissíveis – toda uma moral passa a pregar comportamentos sexuais com fins puramente reprodutivos; e o quarto movimento é descrito por Foucault como uma espécie de psiquiatrização dos prazeres perversos (FOUCAULT, 1988, pp. 99-100). Ele descreve esses quatro movimentos, a um só tempo, como técnicas de um saber elaborado e como estratégias de um poder que faz saber, que ele irá chamar de “anatomopoder”. Esse anatomopoder receberá o nome genérico de “poder disciplinar”.

Em todo caso, a disciplina para Foucault é o que define a um só tempo uma técnica de poder e um determinado tipo de sociedade³⁶. Em *Vigiar e punir*, quando aborda a disciplina, ele começa a análise pensando em uma diferença existente na história entre dois tipos de exercício de poder. Para apresentar a disciplina, ele estabelece um contraste: procura logo no início do livro caracterizar e diferenciar uma sociedade anterior às sociedades disciplinares, sociedade esta que receberá o nome de “sociedade de soberania”. As sociedades de soberania foram as sociedades europeias do Antigo Regime, por assim dizer, as monarquias mais ou menos absolutas em que se destacava a figura do soberano.

Nessas sociedades monárquicas, nas quais o exercício de poder é nitidamente marcado pela figura do soberano, um exercício de poder, portanto, vertical, em que o soberano se mostra, ele é visto, e os súditos funcionam ali,

³⁶ É importante indicar que Gilles Deleuze aponta que o contemporâneo não está mais na marca da disciplina, mas que ela cede terreno de forma progressiva, porém irregular, às chamadas sociedades de controle (DELEUZE, 1992), em que, mais do que produzir um corpo, o poder está comprometido no controle das virtualidades – uma colonização do futuro.

nessa relação, reagindo ao poder que emana da própria figura do soberano – o príncipe ou o monarca. Existe um direito que Foucault diz ter origem no direito romano³⁷. Ele entende que, nas ditas sociedades monárquicas, na época clássica, nos séculos XVI e XVII, há uma espécie de retomada desse direito: o direito de o pai de matar seu filho. Uma retomada relativa: o soberano, o rei, o monarca exerce esse direito sobre seus próprios súditos. Claro está que o soberano é aquele que pode matar; é aquele que pode fazer morrer ou simplesmente deixar viver. Caso o poder do soberano encontre-se ameaçado por um dos súditos, caso uma determinada rebelião venha ameaçar o seu poder, ele tem, dentro do ordenamento jurídico, total autoridade para eliminar, banir, colocar o elemento transgressor fora do ordenamento social. Fica bem claro na análise foucaultiana que o soberano é aquele que pode fazer morrer ou deixar viver; conseqüentemente, aquele que pode, no exercício do poder, banir ou eliminar qualquer um. Assim, nas ditas sociedades de soberania, nas sociedades que se organizam em torno de um poder soberano, o exercício do poder – fazer morrer ou deixar viver – procede sempre por banimento – as ditas sociedades do banimento, sociedades da exclusão.

A sociedade do banimento recebe, segundo a análise de Foucault, um paradigma, que é a lepra (FOUCAULT, 1987, p. 164). Todos aqueles que aparecem como transgressores do poder soberano são banidos, são tratados como leprosos, ou seja, são expulsos do convívio social. No caso de a transgressão ameaçar o poder soberano, o transgressor deve ser supliciado,

³⁷ A origem desse direito que é conferido ao soberano encontra-se no direito romano, porque, neste, nós encontramos, de uma forma muito clara, a ideia de que o pai pode dispor da vida do próprio filho. Dispor de tal maneira, que ele possa matar sem ser condenado por homicídio; é um direito do pai. Já que o pai é aquele que deu a vida, ele pode também eliminá-la.

punido em praça pública, e o castigo passa a ser o suplício até a morte³⁸, o castigo exemplar e espetacularizado.

Quando, no século XIX, aparecem as prisões, um historiador mais ingênuo poderia supor que esse surgimento se deu em função de uma humanização das penas (FOUCAULT, 1987, p. 183). Na prisão, não se tortura e mata, corrige-se. O fim do suplício como atitude de banimento e o aparecimento da prisão substituindo o suplício levam-nos a crer em um processo de humanização. Foucault dirá que não se trata nada disso. O que chamamos, aparentemente, de humanização é, na realidade, uma mutação na tecnologia do poder. O poder soberano está cedendo lugar a outro; o poder soberano está sendo substituído por outra relação de poder, que Foucault irá chamar de “poder disciplinar” (FOUCAULT, 2005, p. 217). No século das luzes, no século da razão iluminista, a morte, o direito à morte, o fazer morrer vai caindo aos poucos em desuso e surge em seu lugar um tipo de tecnologia que visa à correção, vamos dizer assim, visa à ortopedia da alma e à disciplinarização dos corpos.

O interessante, quando ele começa a analisar o poder disciplinar, ainda na primeira parte do livro *Vigiar e punir* (FOUCAULT, 1987, p. 13), é que seu primeiro entendimento versa sobre como no poder disciplinar não há um representante dessa força, ou seja, ele não é transparente. Não é possível na disciplina imputar o poder à figura de um soberano. Quando Foucault diz que o poder perde a transparência, ele está raciocinando a partir de um tipo de sociedade na qual, para ele, o poder se exerce em toda parte. Ele se torna uma espécie de poder polimorfo, com várias formas, exercendo-se em vários lugares, no interior de

³⁸ O famoso caso brasileiro do julgamento de Joaquim José da Silva Xavier, o Tiradentes, único líder popular da conspiração abortada conhecida como Inconfidência Mineira no Brasil colonial do século XVIII, que pretendia separar Minas Gerais da colonização portuguesa.

várias instituições e reproduzindo, quase sempre, a mesma função que se explicita na prisão.

Não se deve pensar em uma causalidade única para a emergência da disciplina; nós vamos refletir sobre uma série de mutações, entre elas o surgimento do capitalismo. É muito mais importante manter o indivíduo vivo como unidade produtiva; nesse aspecto, é preciso discipliná-lo em vez de bani-lo. Foucault apresenta uma série de mutações na Europa, por exemplo, dois acontecimentos são significativos: o primeiro deles, a privatização dos campos, que ocorre no fim da Idade Média pioneiramente na Inglaterra (FOUCAULT, 1987, p. 175) – com isso, os servos, que eram trabalhadores da terra, são expulsos; e o segundo movimento, concomitante ao primeiro, é a Revolução Industrial, que ocorre igualmente de forma pioneira na Inglaterra oitocentista. Com esses indivíduos despojados do acesso a terra, é necessário trabalhar para viver, mas, agora, o trabalho não é mais na lavoura, tornou-se trabalho remunerado – está inventado o trabalhador livre. Por outro lado, não seria possível entregar uma série de máquinas, de valor considerável, para serem operadas por um camponês sem submetê-lo a uma disciplina.

A partir do século XIX, temos outro tipo de sociedade, uma que produz, em abundância, uma tecnologia de poder extratora de verdades, tecnologia responsável pela regulamentação das atividades humanas dentro de um campo social. Nesse sentido, uma série de tecnologias começa a surgir na própria Inglaterra; tecnologias, a um só tempo, de poder-saber. Uma delas é o exame (o imperativo de investigar uma vida, seja ela qual for) que consistirá em uma forma de controle da mão de obra. Exame policial, psiquiátrico, psicanalítico – a necessidade, quase urgente, em cada uma dessas instâncias de fazer um

diagnóstico, de traçar um perfil, de conferir a alguém uma identidade (FOUCAULT, 2002, p. 88).

Dessa forma, produz-se todo um saber acerca dos indivíduos: sua origem, sua família, suas doenças e seu grau de periculosidade. Conseqüentemente, organiza-se em torno de qualquer indivíduo um saber que permite controlá-lo e intervir nele³⁹. Foucault entende que, longe de um processo de humanização, o que temos é uma mudança na relação de dominação. Uma outra relação de dominação, dirá Foucault, muito mais sutil, que não está calcada unicamente na violência, mas em uma relação produtiva, que não se exerce a partir de uma violência, mas uma relação que tem como meta a produção de um corpo dócil.

Nasce no século XIX, o século das ditas ciências humanas, um tempo em que o homem aparece como objeto de investigação dos saberes e de controle por parte dos poderes. Em uma sociedade democrática, é necessário que todos os indivíduos sejam examinados; em uma sociedade democrática, é necessário que todos os indivíduos sejam conhecidos. A administração geral pressupõe uma individualização, cada vez maior, que põe como recursos saberes mais técnicos e mais precisos, em que os especialistas encarregados de tais saberes são, ao mesmo tempo, agentes de um poder individualizante.

Surge, nessa análise, aquilo que Foucault chamou de “sociedade dos indivíduos”. Nas ditas sociedades monárquicas, os que habitam o palácio são considerados indivíduos; o povo não tem individualidade política – ele só a ganha quando um se insurge, no meio da massa, contra o poder soberano –, e individualidade que ele recebe é a individualidade do infame, o bandido.

³⁹ Não é pura coincidência que Foucault tenha localizado nesse mesmo período o surgimento das primeiras disciplinas de radical “psi”, psicologia e psiquiatria.

O poder que se exercerá no nível da vida cotidiana não mais será o de um monarca, próximo ou distante, todo-poderoso e caprichoso, fonte de toda justiça e objeto de não importa qual sedução, a um só tempo princípio político e potência mágica; ele será constituído de uma rede fina, diferenciada, contínua, na qual se alternam instituições diversas da justiça, da polícia, da medicina, da psiquiatria. E o discurso que se formará, então, não terá mais a antiga teatralidade artificial e inábil; ele se desenvolverá em uma linguagem que pretenderá ser a da observação e da neutralidade. O banal se analisará segundo a grelha eficaz mas cinza da administração, do jornalismo e da ciência; exceto se for buscar seus esplendores um pouco mais longe disso, na literatura. Nos séculos XVII e XVIII, se está na idade ainda tosca e bárbara em que todas essas mediações não existem; o corpo dos miseráveis é confrontado quase diretamente com o do rei, sua agitação com suas cerimônias; não há tampouco linguagem comum, mas um choque entre os gritos e os rituais, entre as desordens que se quer dizer e o rigor das formas que se deve seguir. Daí, para nós que olhamos de longe, esse primeiro afloramento do cotidiano no código do político, estranhas fulgurações, alguma coisa de agudo e de intenso que se perderá mais tarde quando se farão, dessas coisas e desses homens, “negócios”, crônicas ou casos. (FOUCAULT, 2012, pp. 214-215)

A disciplina tem por objetivo produzir um indivíduo dócil, capaz de agir por conta própria, porém totalmente controlado, em um processo que ele chama de “adestramento”. Essa é a função da escola, por exemplo, e ninguém vai para lá com medo da morte. O que se espera é que o indivíduo seja disciplinarizado, ou seja, que seja possível extrair dele ações úteis, nas quais opera um poder que tem como meta produzir um cidadão capaz de ser um bom soldado, um bom operário etc. A disciplina o ordena no tempo e o esquadrinha no espaço, ao mesmo tempo em que o individualiza, dá-lhe um perfil moral, uma história, uma identidade e o assujeita a um campo de ações: o que se deve e não se deve fazer. A disciplina é uma tecnologia do poder diferente da soberania – ela visa produzir uma ação útil, docilizando os corpos disciplinados.

A função de disciplinar é produzir corpos dóceis, indivíduos obedientes, ou seja, sujeitados às normas, temerosos das sanções. Um tipo de poder que pune aquele que se insurge contra a norma, um tipo de poder cuja punição consiste,

rigorosamente, em um enclausuramento com fins corretivos. Essa ideia de um poder pulverizado, sem transparência, que se distribui por todo o campo social, leva Michel Foucault a fazer uma espécie de microfísica na qual, para ele, o poder sem centro e sem transparência se exerce sempre dentro de determinados dispositivos, e, segundo ele, esses dispositivos repetem, em graus variáveis, aquilo que a prisão efetua de forma mais explícita. Se a prisão é um dispositivo de correção que funciona pela via do enclausuramento, segundo Foucault, pode-se pensar a sociedade como um todo tendo como modelo a prisão (FOUCAULT, 1987, p. 246).

Todas essas instituições têm um traço em comum: elas funcionam como dispositivos de sequestro. Elas funcionam com regulamentações específicas, chamadas por Foucault de “normas”, ou seja, todas as instituições têm as suas normas, e a tarefa de toda e qualquer instituição é adestrar o indivíduo, entendendo o adestramento como uma espécie de correção. Pode-se dizer, também, que toda instituição guarda algo de comum com a prisão quando ela, ao aplicar a norma, pune o indivíduo com o propósito de corrigi-lo.

Já que todas essas instituições funcionam com normas e sanções, ele pôde observar que nós vivemos em uma sociedade de normas e que isso é diferente de viver em uma comunidade de soberania, porque, nesta, o indivíduo só era considerado infrator quando ele se insurgia contra o poder soberano. Nesse tipo de sociedade, em que somos desde cedo sequestrados, internados e normatizados, há inevitavelmente uma preocupação dos dirigentes em manter os indivíduos, constantemente, sob vigilância. Estão sendo inventadas, também as chamadas “pequenas infrações” e, junto com elas, há uma especificação cada vez maior da norma.

Para uma sociedade da norma, na qual o indivíduo passa de uma regra a outra e, ao fazer essa transição, reinicia todo um ritual de adestramento cuja meta será a admissão, ou a não admissão, do indivíduo na sociedade, Foucault diz que esse tipo de poder se exerce, por excelência, em espaços fechados. Ele define tais espaços como instituições e diz que esse tipo de poder só funciona com normas específicas, garantindo a sua consistência como poder que produz, graças a um saber que funciona como regulamento. Todo poder produz saber ao mesmo tempo em que não há saber desinteressado.

O poder disciplinar perde o seu centro localizado na figura do Estado personalizado – o exercício do poder não parte mais da figura explícita do soberano. O poder se tornou capilar, inlocalizável; ele perde a transparência, torna-se um poder difuso. Ele aparece, agora, no interior da família, da escola, do hospital, da fábrica, do exército, e tem como modelo a prisão. Esta se tornará o meio de correção por excelência, de tal forma que todos os lugares vão se aparentar com a prisão. Enquanto o anatomopoder trata do indivíduo, o biopoder controla a população – um atua na esfera da vida, o outro na esfera do corpo, mas os dois são complementares, pertencem a uma mesma sociedade.

O assujeitamento a um campo de poder é inevitável, porque a criança vem ao mundo como um campo de forças, que será determinado de acordo com os estímulos sociais. Depois, a partir desse agenciamento, ela passa, enquanto indivíduo, a reproduzir os estímulos que a formaram e se torna, de alguma maneira, uma espécie de agente do poder. Nós temos, por um lado, um poder de afetar e, por outro, um poder de sermos afetados, e, no confronto ou na relação de forças, emergem determinados afetos. A partir do momento em que afetamos, sensibilizamos de acordo com os estímulos que foram suscitados em nós;

rigorosamente, uma espécie de física da ação e da reação. Por um lado, recebemos estímulos; em contrapartida, executamos movimentos, mas entre a recepção de estímulos e a execução de movimentos há o afeto.

Essa ideia de poder como relação de forças leva Foucault a pensar a organização social, o ordenamento social como supondo, para existir, um diagrama de forças. Esquema este que é apresentado como um diagrama de poder. Em um sistema político acentrado, em um sistema político inlocalizado, em um sistema político diagramatizado, no qual Foucault sustenta a ideia que, em cada época, em cada momento histórico, é possível localizar um certo diagrama – uma determinada sociedade, uma determinada formação social teria um diagrama X de poder. Diagrama este que se efetua nas instituições, no aparelho de Estado, nas relações interpessoais (FOUCAULT, 1987, p. 170).

O diagrama é móvel, sempre móvel, e as formas instituídas já se apresentam como um composto de forças: a família é um composto de forças, a fábrica, a escola. As forças instituintes se efetuem nessas instâncias, mas enquanto forças são móveis. Foucault só pensa o poder no nível constituinte, porque, quando passa para o nível constituído, ele fala de saber, e não de poder. Para ele, os poderes são sempre constituintes. A concepção de poder que ele desenvolve está sempre no nível da constituição, da fundação e do ordenamento; o poder constituído já pertence à história. Pode-se até dizer: as forças que não foram estimuladas permanecem como um campo potencial. As forças vigentes são aquelas que aparecem como efeito de estímulos, e, quando se fala nisso, de imediato surge o problema de que, se nós somos integrações de estímulos, isto é, de afetos, de alguma maneira o poder interfere na produção de nossa existência.

Não podemos agir de qualquer maneira em qualquer época – as ações e as reações são determinadas por um diagrama de poder.

O diagrama não é mais o arquivo, auditivo ou visual, é o mapa, a cartografia, coextensiva a todo o campo social. É uma máquina abstrata. Definindo-se por meio de funções e matérias informes, ele ignora toda distinção de forma entre um conteúdo e uma expressão, entre uma formação discursiva e uma formação não discursiva. É uma máquina quase muda e cega. Embora seja ela que faça ver e falar, (...) todo diagrama é intersocial, e em devir. Ele nunca age para representar um mundo preexistente, ele produz um novo tipo de realidade, um novo modelo de verdade. Não é sujeito da história nem a supera. Faz a história desfazendo as realidades e as significações anteriores, formando um número equivalente de pontos de emergência ou de criatividade, de conjunções inesperadas, de improváveis *continuuns*. Ele duplica a história com um devir. Toda sociedade tem o seu ou os seus diagramas. (DELEUZE, 2005, pp. 44-45)

Foucault fala de relações de dominação e, nesse momento, ele já não está pensando o poder como um mal em si – são relações de forças que estão presentes em todas as interações humanas. Simplesmente, ele concebe o poder como estratégia e, enquanto tal, pensa-o sempre em termos relacionais. O modo como ele equaciona o poder como relação de forças lhe permite pensar qualquer relação de forças como uma relação de poder, tendo colocado esse problema no intervalo entre *A vontade de saber* e *O uso dos prazeres*. Já que ele pensa o poder como estratégia, deve pensar, também, em movimentos de resistência a essas estratégias.

3.2 Resistências e práticas de liberdade

No final do livro *A vontade de saber*, volume I da *História da sexualidade*, Foucault passa a falar de resistências individuais ou coletivas que a vida exerce contra o poder. Além disso, quando ele discorre sobre resistência, pensa-a sempre como resistência ao poder, sendo esta uma resistência imanente à

própria relação do poder. Foucault pensará essas resistências no âmbito do sexo e dará a essa noção um pleno desenvolvimento no conjunto de sua obra.

Para pensar a resistência, é preciso concebê-la dentro do diagrama de poder. Ela apareceria como uma espécie de foco do diagrama, possibilidade de abertura ou de indeterminação. Para pensar a resistência dentro do diagrama, é preciso concebê-la sempre como resistência ao presente, e, nesse aspecto, importa a ele localizar os pontos de mutação de uma determinada sociedade, sempre a partir de um determinado presente.

Esses pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder. Portanto, não existe, com respeito ao poder, um lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder. Mas isso não quer dizer que sejam apenas subproduto das mesmas, sua marca em negativo, formando, por oposição à dominação essencial, um reverso inteiramente passivo, fadado à infinita derrota. (FOUCAULT, 1988, p. 91)

Quando Foucault chega à estranha conclusão de que há um poder que assume para si a tarefa de gerir o viver, de controlar a vida, nesse momento ele tematiza, de forma veemente, o problema da resistência. Ele pensará a resistência como resistência ao poder que quer submeter o indivíduo a uma determinada norma. Uma resistência, portanto, ativa, e não reativa, é condição para que esse indivíduo possa se subjetivar, isto é, possa se produzir ou se autoproduzir. Essa resistência é aí tematizada por Foucault como uma resistência do corpo ou, como ele próprio precisa, uma resistência da vida.

Ao conceber o poder como uma relação de forças e ao conceber esta como uma relação física de ação que produz ação a partir de estímulos, e não a partir de movimentos repressivos, Foucault passa a perguntar se é possível

pensar um terceiro poder da força, ou seja, além do poder de afetar e de ser afetado. Foucault afirma a existência de um terceiro poder, que ele chamará de “poder de resistir”. Este é imanente à própria relação – o poder de resistir é um poder da força (DELEUZE, 2005, p. 79).

O poder de dizer “não” está ligado a uma resistência; reagir é fazer parte de um jogo de poder. Não há, por um lado, alguém que seja inerte e forças que estejam incidindo sobre esse alguém. Este é um campo de forças, e estas irão incidir sobre forças. Forças irão produzir nestas forças certas ações – nunca é um movimento repressivo, é uma tensão. Foucault dirá que nenhuma relação de poder existe sem resistência; nenhum jogo de dominação pode existir sem resistência.

A princípio, o novo, isto é, a criação, advém da resistência. É uma dupla criação, porque, se está tudo normatizado, as relações de forças permanecem estáveis dentro de um determinado saber, mas, quando começam a aparecer resistências, inevitavelmente nós entramos em um movimento de mutação: “Eu vou ter de inventar novos saberes, eu vou ter de inventar novas estratégias para dar conta desse corpo que resiste”. Quando os saberes se tornam insuficientes, é necessário produzir novos: um saber se torna insuficiente quando se depara com um corpo que resiste, ou seja, as mudanças advêm da resistência, e as resistências são sempre históricas. É a partir dos focos de resistência que algo de novo pode surgir (DELEUZE, 2005, p. 53).

Podemos apresentar a resistência de duas formas. Primeiramente, ela é sempre imanente ao poder, não está fora – a resistência se constitui como um desafio ao poder, dado que é imanente a ele. Em segundo lugar, ela tem, enquanto resistência, um movimento positivo e afirmativo, e dessa forma se torna

condição da invenção de uma nova maneira de existir – a resistência pode ser uma reexistência. Ao mesmo tempo, a resistência resistindo a um poder, este pode vencer essa resistência, trazendo-a para um jogo de forças, mas, se a resistência é a resistência a um poder, há ali a possibilidade da criação de uma nova maneira de viver.

As relações de poder com seus focos de resistência fazem parte daquilo que Foucault chamou de “cartografia”. Sob esse aspecto, qualquer dispositivo põe em cena, sempre, uma carta de forças, e a análise cartográfica dessas forças, que são, a princípio, relações de poder e focos de resistência, é a maneira pela qual nós compreendemos o dispositivo naquilo que ele tem de estável e naquilo que ele porta como potencial de mutação. Todo dispositivo tem focos de resistência, e as resistências, tal como os saberes e os poderes, são mutáveis.

É mais comum, entretanto, serem pontos de resistência móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irreduzíveis. Da mesma forma que a rede das relações de poder acaba formando um tecido espesso que atravessa os aparelhos e as instituições, sem se localizar exatamente neles, também a pulverização dos pontos de resistência atravessa as estratificações sociais e as unidades individuais. E é certamente a codificação estratégica desses pontos de resistência que torna possível uma revolução, um pouco à maneira do Estado que repousa sobre a integração institucional das relações de poder. (FOUCAULT, 1988, p. 92)

Quando se pensam os focos de resistência que viabilizaram a mutação social, está-se pensando a passagem de um diagrama para outro. Essa passagem pressupõe, de alguma maneira, resistências aos poderes que já estão diagramatizados. O conceito de resistência como resistência ao presente é sempre um conceito-limite, porque, por um lado, é resistência ao poder vigente; por outro lado, enquanto resistência, apresenta-se como estado de exceção ao

poder vigente. Na condição de conceito-limite, a resistência estaria sempre do lado do devir, e não do lado daquilo que vigora dentro de uma determinada organização social. Pensar as resistências, portanto, é pensar uma espécie de experiência-limite. Foucault quer, a partir desse conceito de resistência, problematizar a possibilidade de uma fuga em relação ao campo de poder.

Um novo ordenamento se fará sempre. A resistência seria uma espécie de fuga do ordenamento. Na passagem de uma sociedade para outra, você pode dizer que aquilo que era resistência deixou de sê-lo, mas, dentro de uma determinada sociedade, a resistência seria a condição de mutação. Em todo caso, se as resistências são capturadas, de alguma forma são diagramatizados, incorporadas a um determinado tipo de poder que emerge. A resistência pode ter como destino a diagramatizados, e um novo ordenamento surge a partir daí, mas a resistência pode ter como destino a produção de uma prática de si.

É sob esse aspecto que Foucault dirá que a resistência apareceria como a condição da ética enquanto prática de si – é ali, onde o indivíduo resiste, que ele se problematiza. A resistência, de alguma forma, apontaria para a subjetividade do indivíduo, ou para um certo movimento de grupo, que deriva do ordenamento imposto pelo campo de poder. Tudo se passa, como se, antes da problematização a si, houvesse por nossa parte uma espécie de protesto contra. Protesto este que se verifica no corpo como a resistência de certas forças. A resistência aparece como a condição, dentro de um relacionamento a si, do desenvolvimento de uma ética. Se nós pensarmos essa física da ação e da reação, do afetar e do ser afetado como uma física que atravessa todos os corpos dos indivíduos em sociedade, diremos que o corpo é, a princípio, o objeto que tem que ser produzido. A relação com o corpo é, por consequência, uma relação que

tem que ser aprendida. As condutas e os comportamentos sexuais devem ser sabidos, para que a submissão ao saber-poder se estabeleça (DELEUZE, 2005, p. 107).

O problema é que o próprio corpo como objeto de um saber-poder é também fonte de resistência. As resistências estão no corpo – resistências físicas malsabidas, malvistas, malgeridas – e, segundo Foucault, são a fonte ou o princípio de um processo de subjetivação. Quando falamos de resistência, nós também pensamos, e isso é consequência inevitável da construção, de resistência ao saber. A resistência, para Foucault, vem a se configurar como a condição da subjetivação. Ela não é individual, porque toda e qualquer luta individual está do lado do poder. Se nós estamos diante de um poder disciplinar que individualiza, quando alguém diz “cuidarei de mim”, – não está contrariando em nada o que pede o poder: que cada um cuide de si.

Quando ele diz que essas resistências são resistências da vida, do corpo, isso é dito pelo fato de que, nas organizações sociais que se implementaram na História a partir do século XIX, o corpo e a vida tornaram-se objetos de intervenção do poder (DELEUZE, 2005, p. 99). Nós julgamos que possuímos direito ao nosso próprio corpo e percebemos, por meio da análise do filósofo, que esse corpo é objeto de intervenções as mais variadas. Intervenções que vão, por exemplo, desde uma pedagogia sexual orientada por saberes os mais diversos e implementada por poderes que atravessam as instituições, até aquilo que nós poderíamos considerar, inocentemente, como uma terapia corporal que é no fundo, para Foucault, uma espécie de ortopedia, uma ortopedia que corrige certos

atos, que retifica certas condutas, que normaliza a sexualidade transformando-a em um padrão⁴⁰.

Foucault, quando fala de resistência, coloca-a em um lugar de extremada importância, já que ela aponta para um terceiro eixo, distinto a um só tempo dos eixos do saber e do poder. Quando retoma *A história da sexualidade*, ele o faz para encarar esse problema, que deriva dos outros dois, mas que põe em cena um terceiro elemento, até então negligenciado ou não problematizado. Esse terceiro elemento que a ética tratará de refletir, irá se enredar com a sexualidade, podemos chamar de “prática de liberdade”.

É importante deixar claro que a liberdade não pode ser tomada como dada – temos de assumir uma série de práticas a serviço dela. A liberdade como prática não pode ser confundida com liberação. Para Foucault, uma prática de liberdade, seja ela qual for, depende sempre de uma escolha, da mesma forma que não convém confundir mais poder com repressão, já que poder é estratégia. Ser livre não é ser desreprimido, porque, às vezes, até o próprio poder nos convida a essa desrepressão. Praticar a liberdade não significa liberar.

Foucault parte do pressuposto de que qualquer indivíduo na relação que estabelece com o outro pode ser levado a instituir uma relação consigo próprio, e, nessa relação dele com ele próprio, há aí um princípio que o permite escolher. Há sempre o poder de dizer “não”, ou seja, o poder de hesitar entre isto ou aquilo. Se há sempre o poder de dizer “não”, se há sempre o poder de hesitar entre isto ou aquilo, há um princípio de regulação interna que define o indivíduo. É este princípio que a ética tentará refletir.

⁴⁰ Foucault passa a se interessar em saber se é possível pensar a relação do homem com o seu sexo como uma relação estética, e não mais como uma relação normativa.

Quando o filósofo diz que a ética tenta refletir essas práticas de liberdade, ele situa essas práticas no âmbito do nosso ser, não no âmbito da ética. Ele deixa de pensar a liberdade como uma conquista e passa a pensá-la como um exercício. Essa forma de pensar a liberdade se opõe às clássicas formas da luta política, em que liberdade é sinônimo de liberação, em que a liberdade é vista como uma conquista (KRAEMER, 2011, p. 20). Esse exercício existe para todos, que ele pertence, ao menos de direito, a cada um. O problema é como passar de um exercício que existe de direito para cada um a um exercício de fato. Essas práticas podem ser apreciadas na História em qualquer momento. Em termos específicos, elas devem ser avaliadas nos confrontos, ou seja, estamos falando igualmente de práticas históricas, que devem ser estudadas historicamente. Entretanto, elas irão receber o nome genérico de “práticas de liberdade” porque são práticas que se efetuam no confronto direto com o poder.

Foucault ainda especula e afirma que, caso esse jogo de dominação seja, de tal forma, hegemônico a ponto de bloquear para qualquer indivíduo uma saída, não há liberdade aí. O poder assumiu uma forma totalitária, mas isso não quer dizer que a prática de liberdade deixou de existir – ela foi bloqueada, impedida de se desdobrar. Isso porque Foucault coloca essa prática, como as demais, no âmbito de nosso ser. É preciso que se atente para alguns pontos sutis no pensamento de Foucault. A prática da liberdade pode se apresentar como uma resistência – tomar consciência disso já é um trabalho ético. Não há nenhuma espontaneidade aqui, e sim uma prática que pode ser incorporada em um saber ético, ou seja, uma prática que pode ser refletida pela ética.

3.3 O problema ético: da prática ao cuidado de si

A ética é a reflexão da liberdade, e é isso que está em questão, ou então não é ética, trata-se de um código moral. Todo código moral é prescritivo e, sendo assim, está a serviço das estratégias de dominação. A palavra “ética”, que nós traduzimos habitualmente por “comportamento”, “hábito”, vem do grego *ethikós*, que, por sua vez, vem de *ethos*, originariamente “morada”. Moral em latim também quer dizer morada, mas a moral entrará exatamente em um sistema de códigos – moral (*mores*), que é norma de conduta. *Ethos* é comportamento, mas originariamente *ethos* é morada. Moral é a tradução latina de ética, que não conservou boa parte do seu significado original, absorvendo a parcela de coerção social sobre as atitudes (SILVA, 2014, p. 186). Existe um sentido originário que a ética guarda que a moral não guarda, por isso a moral é sempre prescritiva. A ética ainda resguarda um sentido originário, que é um cuidado da morada.

O entendimento foucaultiano dessa problemática passa pela Grécia antiga. Originariamente, os gregos quando pensavam a ética estavam se referindo à liberdade. Além disso, o que está em questão quando se refere *ethos* à morada não é a morada como algo pronto e já dado, mas algo a ser construído – um certo modo de ser, de agir, de pertencer a um grupo; um certo modo de sentir, de pensar. Sendo “um certo modo”, não é qualquer modo, ou seja, existe a necessidade de um trabalho, e é importante frisar que esse trabalho grego empenha sobre si próprio, um trabalho de si por si.

Essa era uma característica comum na Hélade⁴¹, sendo interessante contrastar essa clareza na Antiguidade e certo estranhamento e obscuridade no

⁴¹ Região ocupada pelos povos gregos na Antiguidade.

contemporâneo com relação a essa questão, de tal forma que podemos afirmar que o grego⁴² vivia a liberdade como uma coisa da vida. A matéria que se coloca é de como se conduzir perante os demais sem se deixar ser assujeitado aos poderes que eles exercem sobre nós.

Para poder pensar a ética como reflexão da liberdade, Foucault passa a usar o termo “autogoverno” e a contrapor duas formas de governo. Existe o governo em que se apresentam os assujeitados, governados pelos outros, ou aqueles governados por estratégias de poder e pelas relações de dominação – relação de assujeitamento em ambos os casos. Ele opõe esse tipo de governo a outro, em que, entre todos os gregos que praticavam a liberdade, a maior preocupação era exercer ativamente um governo de si para não se permitir ser governado passivamente pelos demais, ou seja, entendiam que o autogoverno deveria ser concebido como um trabalho de si por si. Para isso, ele usa duas expressões: “domínio de si” e “cuidado de si”.

Na terceira parte da introdução do livro *O uso dos prazeres* (FOUCAULT, 1984, p. 24), Foucault propõe uma distinção entre moral e prática de si. Antes de estabelecer essa diferença, ele define o campo moral e, assim, por contraste, passa também a definir o que vem a ser uma prática de si. Ele explica o campo moral de acordo com dois aspectos: o aspecto vigente, histórico, devidamente determinado, e o subjetivo, no qual o homem tem de se haver com o código, com o aspecto vigente.

⁴² A ética era machista, mas não vamos colocar isso, apenas tentar pensar o que eles pensaram. Mulher, criança e escravo estavam fora; escravo não tem ética, a mulher ainda tem uma ética, dentro de casa; criança não tem ética. A ética mesmo é reservada para os adultos machos, cidadãos, mas não vamos tocar nos defeitos da democracia grega, vamos falar das suas virtudes.

A sua concepção de moral é um conjunto de regras prescritivas, ou um conjunto de regras coercitivas, que constituem um saber. A moral é, aí, vista como um código, e invariavelmente toda e qualquer organização social terá o seu código moral, e, sob esse aspecto, a sexualidade não é uma exceção. No entanto, quando nós pensamos as relações de poder que estão sendo efetuadas dentro do código, saímos da reflexão do código vigente no seu aspecto objetivo e nos enganchamos na reflexão da conduta do indivíduo que se esforça para aderir ao código (FOUCAULT, 1984, p. 27). A moral, nesse momento, ganha outra acepção; já não se trata mais de um mero código, não diz mais respeito única e exclusivamente ao código vigente, mas ao conjunto das condutas, mais ou menos ajustadas, a este código. Agora, podemos falar inclusive de duas histórias simultâneas: a história do código e a história das condutas morais; assim, resumidamente, falamos de duas coisas, a saber, do código e da conduta.

Nenhum indivíduo está isento dessa relação, já que ele vive dentro de um determinado campo social, por mais imoralista que ele seja. Quase todos os conflitos éticos de um determinado indivíduo têm início na relação que ele mantém com o código. A liberdade sempre se colocou como um problema para Foucault, porque ele não sabia onde situá-la. Se todos os nossos conflitos são em última instância conflitos de valores, nós estamos, querendo ou não, sendo o tempo inteiro interceptados pelo código. A liberdade, Foucault percebeu, não pode ser pensada somente levando-se em conta a moral enquanto código e a moral enquanto comportamento, pois estar livre é estar, de alguma maneira, conforme os preceitos morais de seu tempo, uma definição muito próxima à de sujeição. Para haver de fato liberdade, é preciso que cada um possa, em relação ao código moral, escolher. A capacidade de escolha de cada um é que define a

liberdade – por poder dizer “não”, por poder deliberar de outra maneira, por poder hesitar.

Ao falarmos de escolha, nós saímos do regime coercitivo da lei, da regra moral, e entramos em outro campo, que não é mais coercitivo, que é facultativo. Facultar é a capacidade que qualquer um tem de escolher. Então, nós vamos falar de dois campos: o campo coercitivo da regra e o campo facultativo, ou o campo da escolha. Ainda é importante entender que ambos estão em constante relação. Não existem apenas preceitos a serem obedecidos, mas no prescritivo ainda comporta sempre uma dimensão da escolha; escolher entre diversas maneiras de se comportar perante a moral. A existência desse campo facultativo permitiu a Foucault pensar em um duplo descolamento, desenganche: o primeiro descolamento é em relação ao saber vigente; o segundo, em relação aos poderes vigentes. Em oposição, podemos dizer: aquele que se encontra duplamente acoplado, ou enganchado, deve estar totalmente assujeitado. Quanto mais rígida for a moral, quanto mais totalitário for o poder, menor será a possibilidade de se descolar. É nesse duplo desenganche que se pode falar da abertura de um campo facultativo. Por exemplo, em uma moral sexual civilizada, em que os padrões são rigidamente definidos, a possibilidade de desenganche é menor. Foucault notou isso e entendeu que, quanto mais civilizada for a moral sexual, tudo é tão claro e tão transparente que o indivíduo fica sem a opção de agir de forma diferente.

Esse campo facultativo é o que define, para Foucault, a subjetividade. Ela é definida por ele por um princípio de regulação interna, e o que distingue este princípio é sempre a possibilidade de escolha. Entretanto, a subjetividade não é dada, ela é construída. Foucault está pensando em modos de subjetivação. A isso

que deriva do código, do comportamento, mas não se reduz a eles por ter uma autonomia própria, que se constitui ao lado, no duplo desenganche, ele dá o nome de “prática de si”.

Prática de si, como a expressão indica, é uma prática em que o agente e o seu objeto da ação coincidem, muito embora, normalmente, quando pensamos as relações, estas são sempre idealizadas como relações entre indivíduos ou entre sujeitos. Quando Foucault fala “prática de si”, ele quer pensar outro tipo de relação, que, segundo ele, é a única que permite pensar o processo de subjetivação: “relação a si” ou “relacionamento consigo”. Na relação a si, o indivíduo está sempre se colocando como objeto de uma questão, só que, em vez de a questão ser endereçada ao outro, ela é sempre direcionada a si próprio.

Foucault analisa no texto uma prática de si vista como prática de liberdade, entretanto, esse exame atravessa o domínio da sexualidade ou o domínio daquilo que os gregos colocaram como “substância ética” (FOUCAULT, 1984, p. 27). Entende-se por substância ética uma certa delimitação; o que é necessário trabalhar, o que é preciso elaborar por meio de uma prática de si para alcançar, por intermédio desse trabalho ou dessa elaboração, a liberdade, vista como domínio de si, governo de si. É exatamente aí que Foucault começa a colocar o tema específico da sexualidade.

A delimitação de uma determinada substância ética variará de povo para povo. Aquilo que será trabalhado a partir de uma prática de si possui uma história. Para os gregos, o que será posto como objeto de problematização é o corpo e os seus prazeres. A prática de si entre os cristãos delimita outra coisa: não mais o corpo e seus prazeres, mas o desejo e a carne, o que mostra, de uma maneira bem clara, que essa problematização se altera ao longo da história. Foucault

começa, após a introdução, a apresentar a problematização ética ou moral do corpo e de seus prazeres. Assim, ele entende como os gregos encaravam essa relação entre corpo e prazer e por que eles tomam o corpo e seus prazeres como objeto de reflexão ética. Foucault também fala de alguma coisa que os gregos chamavam de “atos de Afrodite”: uma série de atos, gestos, atitudes vinculados a uma certa experiência do corpo e a um certo efeito desejado por este – o efeito aí, nitidamente, entendido como prazer. “Atos de Afrodite” é o modo como os gregos viam todo e qualquer ato, todo e qualquer gesto, toda e qualquer atitude de um determinado indivíduo em relação a um prazer específico a ser alcançado.

É preciso entender que, para um grego, em um ato desse tipo há sempre três elementos conjugados: 1) em todo e qualquer “ato de Afrodite” há um objeto; o objeto com o qual nos encontramos; 2) em todo e qualquer “ato de Afrodite” há um desejo, o desejo aí visto como um ato, como apetite – a palavra que os gregos utilizavam era *epithumia*; e 3) em todo e qualquer “ato de Afrodite” é necessário pensar por outro lado a existência de um determinado efeito que condiciona o próprio desejo que busca um determinado objeto. Este efeito seria o prazer propriamente dito. Então, os gregos vinculam desejo a prazer, apresentam a aquisição do prazer a partir da relação desejo-objeto e fazem do prazer uma espécie de meta para o desejo. Este irá buscar o prazer consumindo um determinado objeto (FOUCAULT, 1984, pp. 39-41).

Foucault complica o esquema, pois, para entender o modo como o grego refletia a experiência do prazer, é preciso estabelecer entre esses três elementos uma circularidade de tal maneira, que não seja possível dizer o que vem primeiro – o desejo, o prazer ou o objeto. Pode-se dizer, então, que em qualquer

experiência desejante já existe um objeto condicionando o desejo; objeto este que está referido a uma experiência passada de um prazer já obtido e agora desejado.

O problema que aparece enquanto dilema ético na Grécia antiga é a possibilidade de que, nesse movimento circular, o homem se torne uma espécie de escravo dos prazeres. Os gregos ligam o desejo ao excesso e concebem um corpo para esse desejo⁴³, só que a imagem que eles fazem do corpo desejante é a figura de um corpo-ampulheta: um corpo vazado, que vai do pleno ao vazio, do vazio ao pleno. Falamos sempre de desejo quando viramos a ampulheta, de tal forma que o indivíduo nunca estará, quando se tornar escravo dos prazeres, inteiramente saciado. Haverá sempre uma imagem que despertará o desejo e colocará o homem de novo na eterna busca. Neste movimento, o risco que qualquer homem pode correr é o risco do excesso. O problema ético que se coloca, então, para os gregos é que, no momento em que não se consegue mais ter nenhum domínio sobre o seu corpo, você se torna escravo das próprias paixões.

O problema da escravidão já não se equaciona mais simplesmente na relação que estabeleço com o outro.

Os *aphrodisia*, como vimos, tornam-se não somente possíveis mas desejáveis através de um jogo de forças cuja origem e finalidade são naturais, mas cujas virtualidades, devido à sua energia própria, levam à revolta e ao excesso. Só se pode usar dessas forças com a moderação que convém quando se é capaz de opor-se a elas, de lhes resistir e dominá-las. Certamente, se é necessário enfrenta-las é porque se trata de apetites inferiores que nós compartilhamos – como a fome e a sede – com os animais; mas essa inferioridade natural não seria em si mesma uma razão para combatê-la se não fosse o perigo de que, predominando sobre todo o resto, elas estendessem sua dominação sobre todo o indivíduo, reduzindo-o, finalmente, à escravidão. Em outras palavras, não é a sua natureza intrínseca, sua desqualificação de princípio que demanda a atitude

⁴³ É famosa a metáfora platônica do desejo como um cavalo negro, sensual e incontrolável.

“polêmica” consigo mesmo, mas sim seu domínio eventual e seu império. (FOUCAULT, 1984, pp. 62-63)

Nesse momento, podemos localizar uma estranha forma de ser escravo de si próprio, ou seja, basta não saber guiar, controlar, exercer ativamente um controle sobre o próprio desejo. Para o grego, um homem tomado pelo excesso é um homem completamente desgovernado. Quando ele se torna escravo dos prazeres, isso deve significar para o grego que ele não tem nenhuma atividade sobre si e, nesse sentido, é um ser completamente passivo (em grego, *pathos*) – um ser afetado, que age sempre a partir do que o afeta, sem nenhum movimento de contenção. Fica bastante claro que um ser que age sempre a partir do que o afeta, na realidade, não age, ele reage; enquanto ser passivo, enquanto ser passional, corre o sério risco da tirania.

O tirano, na imagem da tirania na Grécia antiga, é aquele que obedece cegamente às paixões, configurando um ser por natureza caprichoso. Dessa forma, tirano é todo aquele que não tem nenhum controle sobre as suas próprias paixões (FOUCAULT, 1984, p. 167). O excesso e a tirania se conjugam para o grego. Para evitar a tirania, é necessário ter um controle sobre si próprio. Além disso, quando não se tem nenhum controle sobre si mesmo, fica-se, inevitavelmente, à mercê do outro (FOUCAULT, 1984, p. 72). Isso se dá por uma simples razão: não é do outro enquanto semelhante, mas do outro enquanto aquele que pode dar certo prazer.

Pensando dessa forma, os gregos levam a reflexão para o domínio da ética, pois, da mesma forma que é possível um modo de existência completamente escravizado, completamente dominado pelos prazeres e passivo, deve ser igualmente viável um modo de existência no qual o indivíduo exerça sobre si um determinado domínio. Quando alguém se torna escravo de certo

prazer, torna-se escravo de determinado afeto e perde completamente a liberdade. O que está em jogo é ser ou não dominado; o que está em jogo é exercer ou não um domínio de si⁴⁴.

Os gregos estão preocupados com o fato de existir em nós um conflito, uma luta, um combate, ou seja, forças que podem ser combatidas por outras; forças que devem ser dominadas e que devem dominar. Eles dão a esse combate um nome, a palavra *enkrateia*. *Enkrateia* (FOUCAULT, 1984, pp. 61-62), para o grego, é uma relação agonística⁴⁵ que não é vista entre um indivíduo e outro, mas que se estabelece no interior de um indivíduo. O povo grego passa, então, a utilizar determinados paradoxos, pois, quando certas forças triunfam sobre outras, é possível dizer daquele homem que ele é mais fraco ou mais forte que si próprio (FOUCAULT, 1984, p. 77). Não se trata de se comparar com outra pessoa, mas consigo mesmo. O domínio de si por si entra em questão. Para os gregos, o domínio de si é igual “justa medida” ou “temperança”, e a palavra grega para justa medida, temperança, é *sophrosyne*. Ser temperante é ter um domínio sobre seus próprios prazeres; é quando o indivíduo sabe usar moderadamente seus prazeres, e a prática que conduz à temperança é a *enkrateia*.

O governo, ou do domínio de si, é, a princípio, um elemento da ética. Na Grécia antiga, nesse momento histórico do século IV a.C. estudado por Foucault, a ética é uma espécie de preparação para a política. Os gregos estabelecem uma equivalência entre duas práticas – na realidade, entre três práticas – e apresentam cada uma delas como condição das demais. A primeira é a prática de si, vista como um domínio de si, uma problematização dos prazeres. Há uma

⁴⁴ Podemos considerar que essa prática inaugura, de alguma forma, o modo de ser ocidental. Eles começam a refletir a alma, o espírito, e nessa reflexão é como se eles estivessem nos falando de uma espécie de luta interna.

⁴⁵ A agonística tem um duplo significado de combate, podendo ser de luta física ou de combate verbal argumentativo.

segunda prática, que advém da primeira e que é intermediária entre o indivíduo e a cidade, chamada de “econômica”. Econômica, ou mesmo “economia”, é uma palavra derivada de *oikonomia*: *oikos* é “casa”; *nomia*, “gestão ou governo da casa ou das coisas da casa” (CUNHA, 2010, p. 234). Então, nós temos a princípio o governo de si, em seguida, o governo da casa, para termos, em terceiro lugar, uma última instância de governo que é o governo da cidade.

Assim como gregos inventaram a *oikonomia*, também criaram a política. Política vem de *pólis*, que significa “cidade”. Para governar a cidade, é necessário, antes de tudo, governar bem a sua casa; para governar bem a sua casa, é necessário, antes de tudo, governar a si próprio. O horizonte passa a ser a política, mas o princípio passa a ser o governo de si. Se este passa a ser o princípio, a ética é o que fundamenta a política.

No que tange à sexualidade, a mesma problemática se apresenta. O código moral da Grécia e de Roma faz uma discriminação diferente da que na atualidade se coloca, ou seja, para o grego não importava que o objeto de desejo fosse o mesmo sexo e é impensável uma homossexualidade na Antiguidade. O que estava em questão era a posição que ele, homem, poderia ocupar na relação – essa posição será problematizada. Se ele é macho, adulto, cidadão, não pode ser passivo, pois a passividade na relação sexual reproduz certa posição de poder na relação para com o outro, ou seja, um indivíduo passivo é um indivíduo dominado. Já um indivíduo ativo é, na relação, o dominador. Existe uma homologia entre as relações sexuais que ocorrem entre os homens e a relação de

poder, da qual se pode tirar a seguinte conclusão: a posição do homem macho, cidadão, adulto deve ser sempre a posição de um ser viril⁴⁶.

O domínio de si é uma maneira de ser homem em relação a si próprio, isto é, comandar o que deve ser comandado, obrigar à obediência o que não é capaz de se dirigir por si só, impor os princípios da razão ao que desses princípios é desprovido; em suma, é uma maneira de ser ativo em relação ao que, por natureza, é passivo e que deve permanecer-lo (...). Na justa agonística consigo mesmo e na luta para dominar os desejos, é necessário encaminhar-se para o ponto em que a relação consigo torna-se isomorfa à relação de dominação, de hierarquia e de autoridade que, na condição de homem, e de homem livre, pretende-se estabelecer com os subordinados; sob essa condição de "virilidade ética" é que se poderá, segundo um modelo de "virilidade social", estabelecer a medida que convém ao exercício da "virilidade sexual". No uso desses prazeres de macho é necessário ser viril consigo como se é masculino no papel social. A temperança é, no sentido pleno, uma virtude de homem. (FOUCAULT, 1984, p. 77)

Há outra ideia associada à passividade, e isso é o mais importante: se você é completamente passivo, não tem nenhuma força para controlar os seus apetites. A passividade também está vinculada ao perigo do excesso, sem nenhuma rédea (e a metáfora do cavalo desgovernado é sempre recorrente), sem nenhuma coragem impossibilitada de demonstrar, perante o outro, virilidade, atividade. As pessoas que estão completamente passivas na relação também estão sujeitas ao excesso, que se aduna com a ideia de passividade.

Nesse lugar em que ser passivo é sinônimo de ser dominado, reinará uma erótica que hoje o Ocidente olha com certo espanto, a saber, uma erótica entre homens na qual o que se encontra em jogo é penetrar e ser penetrado. Podemos

⁴⁶ Há o estabelecimento de uma equivalência entre passividade-dominado e atividade-dominador. Em função dessa equivalência, é possível dizer que, na sociedade grega, as mulheres, que quase sempre na relação ocupam um lugar passivo, são discriminadas. Isso não é verdade, porque a erótica grega que os homens problematizam é, curiosamente, uma erótica que se estabelece entre homens. A mulher é discriminada em outra esfera: ela é posta dentro de casa, sai do contexto da cidade; o papel da mulher em Atenas é administrar os bens adquiridos pelo marido dentro da morada. Claro está que aí a mulher também tem um lugar de honra. A sua relação com o marido é também permeada por um problema ético. Para que ela seja uma mulher temperante, apta a administrar os bens da casa, terá de exercer sobre a passividade dela também um domínio.

dramatizar da seguinte forma: dois personagens são postos em cena; para um deles, a palavra se conserva até hoje, o chamado *erasta* (há outra palavra que deriva de *erasta*, chama-se hoje “pederasta”). *Erasta* é o adulto, aquele que já atingiu a maioridade, reconhecido por todos como cidadão, que assedia jovens mancebos, efebos, pessoas na faixa dos 14 aos 16 anos e que logo se tornarão adultos. A outra figura, o efebo, os gregos chamarão de *eromenos*. O *eromenos* aparece quase sempre como objeto de desejo do *éastes* (FOUCAULT, 1984, p. 174).

Os homens temem o outro sexo, o feminino, porque este encarna a falta (não no sentido psicanalítico), e esta encarnação vincula-se à ideia do excesso; não tem limite. Por outro lado, há um apreço pela virilidade, porque esta se vincula à atividade. A maior demonstração de virilidade consiste, para o homem, em poder gerenciar o seu próprio desejo, ou seja, “botar rédeas”. De alguma maneira, quando o indivíduo se encontra passivo na relação, ele se mostra propenso ao excesso; a passividade vinculada à escravidão. *Erasta* não era uma profissão; era uma preferência sexual. O objeto do desejo, quando se fala de Eros, é sempre o corpo belo. O que o homem quer é usufruir prazeres junto a este, e, entre os corpos belos, o específico do rapaz é o jovem, a beleza do jovem rapaz. Então, os rapazes belos eram assediados o tempo inteiro. A questão ética que se coloca é se o *eromenos* deve ou não ceder aos encantos do *erasta*, mas não simplesmente ceder, e sim ser passivo. O fundamental é que o jovem saia da posição passiva e passe a ocupar um lugar ativo, mas esta passagem para a atividade é mediada pelo adulto, e isso tudo passa por um domínio de si, de um controle ativo das suas forças, de uma temperança. Esse domínio não é fácil,

nem tampouco espontâneo, porque ele exige tanto do *éastes* quanto do *eromenos* um combate.

Sendo a relação sexual constantemente uma relação dessimétrica, há sempre um combate (penetrar e ser penetrado) entre dominar e ser dominado. Essa ideia de combate está presente na praça pública, porque, embora ela seja algo que se aplique às relações sexuais, é fundamentalmente uma ideia política. Quando se transporta para a esfera política a ideia de combate, percebe-se com clareza que este se estabelece, determina-se entre quem domina e quem é dominado, porque aquele que convence, aquele que vence o combate, que domina por meio da argumentação será, conseqüentemente, o governante da cidade.

Os gregos falavam de um *agon*, uma relação agonística que se estabelece entre indivíduos, quase sempre do mesmo sexo, porque as mulheres não fazem parte da vida pública e muito menos da esfera política (FOUCAULT, 1984, p. 183). Nesse *agon*, os homens estão o tempo inteiro em confronto, uma espécie de desentendimento fundamental, fazendo a democracia acontecer. Podemos esquematizar de forma um tanto grosseira: um diz uma coisa, o outro se opõe; o primeiro tenta contra-argumentar, e, ao fazê-lo, o outro lança para ele um desafio maior – há um confronto, um debate, uma disputa; quem vence é tido como o vitorioso, aquele que pode, com o consentimento de todos, assumir o governo sobre os outros.

Os gregos transferem essa ideia de combate, esse *agon*, para o interior do indivíduo. Não estão mais opondo a outro indivíduo, mas a alguém que está em mim e, estando em mim, irá também se definir como um oponente; um combate intrínseco à alma, no qual um dos oponentes é o desejo e o outro é a razão –

forças que entram em confronto. Os gregos chamavam esse combate, essa relação agonística que se trava no interior da alma, de *enkrateia*. A palavra “conflito” se aproxima de *enkrateia*, entretanto, ela não fala bem disso⁴⁷, porque o conflito é uma coisa mais sofrida do que exercida. Essa palavra não é muito boa, porque ela é alguma coisa que designa em nós uma oposição de forças, mas não transmite com exatidão o combate que se tem que exercer sobre certos oponentes que estão em nós de uma forma ativa, ou seja, não é simplesmente estar em conflito, mas fundamentalmente exercer sobre si certo domínio, que significa submeter certas forças ao domínio de outras.

Quando o *eromenos* cede, ele está demonstrando ao outro que não é capaz de exercer um domínio sobre essa força, mas, se ele diz “não”, está demonstrando ao outro que exerce sobre si um domínio (FOUCAULT, 1984, p. 197). Por outro lado, quando o adulto gosta e diz “não”, ele está dando ao rapaz um exemplo, está dizendo que é capaz de exercer sobre essas forças um domínio. Esse esforço que consiste em submeter forças ao domínio de outras é fundamentalmente um trabalho de problematização de si, que tem como produto a constituição de um sujeito autônomo, um sujeito livre.

“Livre” é uma palavra bem adequada, porque aí entra em cena a ideia de lei, *nomos*. Sujeito livre é aquele que pode deliberar sobre a sua própria conduta, é aquele que pode dizer com liberdade “não” mesmo que ele esteja submetido a um apetite extremamente intenso. O fundamental aqui não é negar o desejo, não é negar os apetites, mas se trata de poder exercer sobre eles um domínio. No

⁴⁷ Platão se refere a essa proximidade das duas palavras quando Sócrates, interrogado por Cálicles sobre o que é “se comandar a si mesmo (*auton heauton ar-cliein*)”, responde que consiste em “ser sábio e se dominar (*sōphrona onta kai enkrate auton heautou*), em comandar os prazeres e os desejos em si próprio (*archein ton hēdonōn kai epithumiōri*)”, e quando, na *República*, ele trata de cada uma das quatro virtudes fundamentais – sabedoria, coragem, justiça e temperança (*sōphrosune*) –, define esta última pela *enkrateia*: “A temperança (*sōphrosune*) é uma espécie de ordem e de império (*kosmos kai enkrateia*) sobre certos prazeres e desejos” (FOUCAULT, 1984, pp. 60-61).

momento em que você entende e afirma que dá para escolher de outra maneira, abre possibilidades de vida que até então não se configuravam. Quando uma pessoa pode dizer “não” diante de um “sim” que até então dominou a sua vida, ela pode escolher por esta, e não outra maneira de viver. O fundamental é a escolha.

Um destaque importante de ser feito é que, para os gregos, não haveria para ninguém a possibilidade de escolha sem pensamento. Embora Foucault fale em conhecimento, os próprios gregos identificavam o pensamento à razão: o essencial para que eu possa iluminar minhas escolhas é a necessidade de que eu compreenda que estou escolhendo. Compreender isso não é simplesmente estabelecer sobre as minhas escolhas uma crítica, mas colocar certa verdade a nosso favor, que significa relacionar o meu ser com uma verdade, e o fundamental é que esta diga sempre respeito ao sujeito.

Entretanto, ao falarmos de subjetividade, a produção de um sujeito livre não seria possível sem a produção de uma memória, ou seja, nessa relação ativa do indivíduo com ele mesmo, há um processo de subjetivação. O jovem não só envelhecerá e sairá da condição de adolescente para a condição de adulto; ele terá de demonstrar que nessa passagem é capaz de dominar a si próprio, mas isso não é, simplesmente, nesta ou naquela ocasião saber dizer “não” para ocupar uma posição viril, ele tem de se tornar viril, mas não por obrigação, ele tem de se tornar viril por problematização, ou seja, ele tem de exercer sobre si um domínio, apropriar-se daquilo que ele é. Isso exige do praticante uma memória, uma sabedoria a serviço do agir humano⁴⁸.

⁴⁸ A existência estética dos gregos solicita essencialmente a memória do futuro, e, rapidamente, os processos de subjetivação são acompanhados de escrituras que constituíam verdadeiras memórias, *hypomnemata*. Memória é o verdadeiro nome da relação consigo, ou do afeto de si por si. Segundo Kant, o tempo era a forma pela qual o espírito se afetava a si mesmo, assim como o espaço era a forma pela qual o espírito era afetado por outra coisa: o tempo era, então, “autoafecção”, constituindo a estrutura essencial da

Essa sabedoria não terá nenhum valor prático se ela não for subjetivada, ou se o efeito do aprendizado consistir em se submeter à palavra do “mestre”.

As dissimetrias, as defasagens, as resistências e as fugas que organizavam, na prática do amor honrado, as relações sempre difíceis entre o *erasta* e o *erômeno* – o sujeito ativo e o objeto assediado – não têm mais razão de ser; ou melhor, elas podem se desenvolver de acordo com um movimento totalmente outro, tomando uma forma inteiramente outra, e impondo um jogo bem diferente: o de uma rota onde o mestre de verdade ensina ao rapaz o que é a sabedoria. (FOUCAULT, 1984, p. 212)

Não importa a natureza do saber, e sim, fundamentalmente, as escolhas que foram feitas. Trata-se de ser capaz de reter alguma coisa porque faz sentido para o modo de vida que a pessoa quer construir. A condição é que seja permitido um olhar para si, que não haja uma escravização do indivíduo usando como instrumento um saber ou uma verdade tida como absoluta.

3.4 A questão do amor e da amizade: digressão platônica

Essa estranha maneira de lidar com a sexualidade, com o homoerotismo coloca um problema, pois, por um lado, ele é aceito, por outro lado, as práticas homossexuais tornam-se, aí, práticas inferiores. Nesse homoerotismo, a relação amorosa terá que ser sublimada para dar lugar àquilo que os gregos cultuam e que, segundo eles, possui um valor superior: a amizade. Entre os gregos, a palavra que significa amizade é *philia* (FOUCAULT, 1984, p. 199). Essa palavra tem importância porque, por um lado, ela é problematizada em um contexto ético, em contraposição, ela é a condição da política.

subjetividade. Mas o tempo como sujeito, ou melhor, subjetivação, chama-se “memória” (DELEUZE, 2005, p. 115).

Entre os gregos, só se poderá falar em amizade se estivermos citando um contexto de igualdade entre as partes, paridade, semelhança. Uma sociedade de amigos é, antes de tudo, uma sociedade de iguais. Por outro lado, para haver amizade, deve haver liberdade. Não existe amizade entre um cidadão e um escravo, entre uma pessoa superior e outra inferior, subordinada ou, neste caso extremo, propriedade de outra. Em terceiro lugar, a amizade, para existir, pressupõe a atividade entre os pares. Sendo assim, toda erótica grega gira em torno do problema da amizade.

Existiu na Grécia Antiga um filósofo, considerado o pai da filosofia, chamado Platão, que escreveu dois livros dedicados à erótica, ao problema do amor: o primeiro deles é *Fedro* (PLATÃO, 2000), e o segundo, *O banquete* (PLATÃO, 1972). Em ambos, Platão começa seguindo os preceitos da ética grega. Ele está, o tempo inteiro, perguntando, de acordo com os gregos, a quem o jovem deve ceder – se àquele que se autodomina ou àquele que lhe demonstra paixão. Dentro da erótica grega, a resposta é clara, já que o jovem deve ceder àquele que se autodomina. Caso ele ceda àquele que não tem nenhum domínio de si, é quase certo que se perca. Ele irá se assujeitar ao desejo do outro e se tornar, irremediavelmente, um ser passivo.

Platão, então, pergunta por que o jovem não deve cultivar o amor daquele que se encontra apaixonado e se a paixão será um mal em si ou, necessariamente, uma coisa ruim. Esse movimento do pensamento platônico é que começa a questionar a ética do homem grego de uma forma extremamente curiosa. É assim que Foucault termina *O uso dos prazeres* (FOUCAULT, 1984, p. 202): ele começa a interrogar a natureza do amor e, quando faz, Platão passa a se questionar se o amor é alguma coisa que possa colocar o homem em perigo.

Quando inclui isso, ele muda a reflexão do homem grego, introduzindo uma diferença de pensamento em relação ao homem helênico, porque este só estava preocupado com a conduta amorosa na relação, ou seja, em como o adulto deve se conduzir diante do jovem e, na mesma medida, como o jovem deve se conduzir diante do adulto. Platão passa a se preocupar com a natureza do amor, e esse é o primeiro desvio que ele promove, pois procurar saber o que é o amor significa interrogar acerca da sua natureza ou da sua essência. A segunda preocupação platônica passa a ser, conhecendo a natureza do amor, saber se por meio do amor é possível estabelecer uma convergência entre amado e amante de tal maneira, que o amado possa, nesse movimento, também se tornar amante. Platão deixa de lado a reflexão acerca da dessimetria amorosa, amado/amante, para poder pensar a possibilidade de, na via do amor, estabelecer uma convergência entre esses atores de tal maneira, que o amado também venha a se tornar amante. Em terceiro lugar, ele começa a estabelecer um vínculo, que até então os filósofos gregos não haviam estabelecido, entre o amor e a verdade.

O amor para Platão é um entusiasmo. Para os gregos, isso nada mais é que uma espécie de possessão divina. Quando alguém se encontra entusiasmado, um grego diz que ele está tomado por um deus. Pode-se dizer que entusiasmo, para o grego, é uma espécie de delírio, mas este é sempre dádiva de um deus. No início de *Fedro* (PLATÃO, 2000, pp. 23-24), Platão diz que na Grécia Antiga o entusiasmo sempre foi visto como uma coisa boa, porque, para os gregos antigos, o entusiasmo, isto é, a possessão divina era um meio pelo qual o homem poderia acessar determinadas verdades, e estes homens tomados por um deus eram vistos como mestres da verdade.

Os gregos cultuavam três tipos de entusiasmo, três tipos de delírios gregos anteriores à época platônica. Havia o delírio do poeta, o delírio do profeta e o delírio do vidente. O delírio do poeta era dádiva de uma deusa, Mnemosine, a deusa memória; o delírio do profeta era dádiva de um deus, Apolo; e o delírio do vidente, dádiva de um outro deus, Dionísio. Quando o poeta era tomado por Mnemosine, ele relatava por meio dos seus cantos, dos seus versos, verdades passadas; quando o profeta era possuído por Apolo, ele revelava pelo seu discurso verdades futuras; e, quando o vidente era tomado pelo deus Dionísio, ele narrava pelo seu discurso verdades presentes, porém ocultas (PLATÃO, 2000, p. 54).

No início do *Fedro*, Platão pergunta se seria possível considerar o amor também como uma espécie de entusiasmo, ou seja, uma coisa boa, tal qual nos tempos anteriores ao dele. A possessão divina, ou seja, o entusiasmo que era visto como uma coisa boa e que permitia ao homem alcançar determinadas verdades. O amor é uma espécie de possessão, algo de sobrenatural; no entanto, o amor, *Eros*, não é um deus, pois não lhe dá um saber verdadeiro daquilo que foi, daquilo que será ou daquilo que está acontecendo⁴⁹. O amor, quando se apossa de um determinado ser humano, não lhe dá nenhum saber específico, mas apenas um desejo de busca.

O amor não é um deus; na mitologia platônica, ele é um demônio. A palavra grega para ele é curiosa – *daimon* –, que significa literalmente “demônio”, mas demônio para os gregos não tinha o mesmo significado que teria para os cristãos, porque, quando estes falam de demônio, referem-se a uma entidade do

⁴⁹ No que diz respeito ao delírio divino, dividimo-lo em quatro espécies, cada uma das quais provém de um deus determinado: o sopro divinatório de Apolo, a inspiração mística de Dionísio, a impressão poética das Musas e, enfim, a inspiração amorosa de Afrodite e de Eros (PLATÃO, 2000, p. 100).

mal; para os gregos, *daimon* é outra coisa, que se assemelha mais ao *genius*, do latim – uma parte irracional de nós mesmos, impessoal, que quando se manifesta torna o homem talvez insuportável para o outro (PLATÃO, 1972, p. 41). *Daimon*, em Platão, é uma espécie de entidade intermediária que está entre os deuses, os imortais e os mortais – os humanos. Em Platão, ele assume um papel fundamental para a passagem que deve haver entre o mundo comum dos mortais e o mundo do filósofo. *Eros*, o *daimon*, é uma espécie de mensageiro: opera transportes, tira o homem de uma esfera e o introduz em outra. Ele opera, de certa forma, uma transformação na razão humana e faz com que a razão trabalhe movida por uma tonalidade afetiva diferente. *Eros*, como *daimon*, é aquele que condiciona a passagem para a filosofia; torna possível a alguém ser filósofo, a dizer verdades, verdades filosóficas.

- Um grande gênio, ó Sócrates; e com efeito, tudo o que é gênio está entre um deus e um mortal.
- E com que poder? perguntei-lhe.
- O de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e os sacrifícios, e dos outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio de ambos ele os completa, de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo (...). E esses gênios, é certo, são muitos e diversos, e um deles é justamente o Amor. (PLATÃO, 1972, pp. 40-41)

Essa é a razão pela qual Platão dirá que o amor não é um deus, mas um demônio, sentenciando igualmente que esse demônio, o amor, é o entusiasmo do filósofo. Para Platão, filosofar é amar e amar é buscar uma determinada verdade. Começa aí na Grécia um novo capítulo sobre a história do amor. Para o homem grego, o cidadão comum, o objeto de amor de qualquer um é o corpo belo do ser

amado. A beleza do jovem rapaz apareceria para o homem grego como o objeto de amor por excelência⁵⁰.

Platão entende que o que nós procuramos quando amamos não é o corpo belo do jovem rapaz – este é, tão somente, um espelho de uma beleza desejada, de uma beleza procurada, mas cuja lembrança eu trago dentro de mim. Ele articulará o objeto do amor – o verdadeiro objeto do amor – com a ideia de beleza e dirá que a ideia de beleza que eu vejo estampada no corpo belo é, na realidade, uma ideia já experimentada por mim antes de nascer, como se eu já a trouxesse dentro de mim, porém ocultada, a verdade que procuro.

Atingimos a quarta espécie de delírio, sim do delírio: quando, vivendo neste mundo, se consegue vislumbrar alguma coisa bela. A alma recorda-se então da Beleza real, recebe asas e deseja subir cada vez mais alto, como se fosse uma ave. Impossibilitada de conseguir, negligencia as coisas terrenas, assim dando a parecer que não passa de um louco! Por isso, entre as várias formas de entusiasmo, esta revela-se como sendo a mais perfeita e a que melhores consequências acarreta, tanto para quem a possui como para quem dela participa, e por isso se costuma também dizer que os possuídos por este entusiasmo se designam por amantes. (PLATÃO, 2000, pp. 65-66)

Platão articula amor e verdade; ele diz que aquilo que verdadeiramente amo está perdido no passado e que, toda vez que eu amo alguma coisa, tudo se passa como se eu estivesse buscando, por meio dessa alguma coisa, algo perdido. Primeiro, ele coloca o amor como uma repetição; segundo, coloca o objeto do amor como um objeto perdido.

Foucault dirá que com Platão começa um capítulo novo na história da erótica. Platão introduz, pela primeira vez, uma espécie de hermenêutica do desejo, que mais tarde será retomada pela psicanálise e que, posteriormente,

⁵⁰ O desejo que, desprovido de razão, atrofia a alma e esmaga o prazer do bem, e se dirige exclusivamente para os desejos próprios da sua natureza, cujo único objetivo é a beleza corporal, quando se lança impudicamente sobre ela, comporta-se de tal maneira, que se torna irresistível, e é dessa irresistibilidade, dessa força destemperada, que ele recebe a denominação de *Eros*, ou de Amor (PLATÃO, 2000, p. 40).

pela Modernidade. Por hermenêutica do desejo, deve-se entender hermenêutica do sujeito – aquilo que se busca está perdido no passado.

A verdade filosófica se distingue das verdades do profeta, do poeta e do vidente, porque ela não versa, como na poesia, na profecia e na vidência, sobre fatos humanos; a verdade filosófica é, fundamentalmente, uma verdade do ser. Filósofo é aquele que busca compreender o que é, a existência em geral; é aquele que busca dizer o que as coisas são. Em Platão, a verdade do ser, isto é, a verdade da existência como um todo está acima do tempo, porque não são verdades corrompidas pelo devir, não são fatos históricos que vão sendo esquecidos com o avançar da história; são verdades que sobrevivem ao tempo, as famosas verdades eternas.

Na fabulação platônica, tudo indica que tais verdades se encontram separadas do mundo do devir, porque Platão é aquele autor que defende a ideia de que o mundo do ser, isto é, o realmente real é um mundo que só pode ser acessado pela nossa razão, um mundo inteligível, das ideias. Há em Platão uma divisão entre os dois mundos, o sensível e o das ideias, e ele defende que este só pode ser acessado pela razão, só que, como em Platão tudo se complica a partir de fábulas e mitos, o mito tem sempre a função de narrativa de fundamento, ou seja, aquilo que dará ao filósofo um fundamento que lhe permitirá ir além das crenças sensíveis. Platão sentencia por meio de um mito, o “mito da circulação das almas”, que as verdades procuradas por todos nós estão ocultas no interior da nossa própria alma.

Pois bem; a realidade que realmente não tem cor, nem rosto, e se mantém intangível; aquela cuja visão só é proporcionada ao condutor da alma pelo intelecto; aquela que é patrimônio do verdadeiro saber, é dessa Verdade que ocupa efetivamente aquele lugar. Daqui se infere que o pensamento de um deus se alimenta de inteligência e de sabedoria puras, assim como o pensamento de todas as almas que se dedicam à procura do

alimento que mais lhes convém quando, no decorrer do tempo, puderam aperceber-se da realidade, é nesse lugar que as almas encontram a possibilidade da contemplação das realidades verdadeiras (a qual é uma alimentação benfazeja), até que o movimento circular as faz retornar ao mesmo ponto. Enquanto este movimento dura, a alma pode contemplar a Justiça em si mesma, bem como a Ciência, pois ela tem na sua frente, sob os seus olhos, um saber que nada tem a ver com este que conhecemos, sujeito às modificações futuras, que se mantém sempre diversificado na diversidade dos objetos aos quais se aplica e aos quais, nesta existência, damos o nome de Seres. Ela é verdadeiramente a Ciência que tem por objeto o Ser dos seres. Depois de ter contemplados as essências das coisas, uma vez saciada no conhecimento, a alma regressa ao interior do céu e aí repousa. Logo que regressa, o cocheiro põe os cavalos à manjedoura e dá-lhes ambrosia para comer, e néctar para beber. Se, quanto à existência dos deuses assim é, vejamos agora o que se passa com as outras almas. (PLATÃO, 2000, pp. 60-61)

Nesse mito, ele diz que o ser humano possui uma parte mortal, que é o corpo, e uma parte imortal, a alma. A alma humana, segundo Platão, tem três partes: uma superior chamada “razão”, uma parte intermediária chamada “coragem” e uma inferior chamada “desejo”. O desejo é a parte sensual da alma que se mistura com os apetites do corpo, com a fome, o desejo de bebida, a busca por dinheiro... Tudo aquilo que pode levar o homem à perdição – ele perde o corpo e a alma ao mesmo tempo. A parte intermediária é a coragem, e a parte superior, a razão.

No mito, as almas estão no mundo das ideias, em uma região supraceleste, e elas são convidadas para um passeio. Este é o próprio mundo das ideias, para o qual os deuses convidam as almas. Os deuses estão ofertando aos humanos a contemplação da verdade, planície de *Alethea*. No mito, a alma humana é apresentada na figura de uma carruagem alada, que possui dois cavalos: um negro, que é o desejo, e um branco, que é a coragem; o cocheiro é a razão. Este tem uma dupla tarefa: guiar os cavalos e contemplar as ideias.

Contemplar as ideias é uma oferta dos deuses; guiar os cavalos é tarefa do cocheiro.

Os deuses vão conduzindo as almas pela planície da Verdade; o cocheiro está sendo presenteado, pois os deuses estão lhe ofertando o conhecimento da verdade. Assim, o cocheiro, que é a razão, contempla as ideias. Entre as ideias que o cocheiro contempla, há uma que chama a atenção da razão, que é a ideia de beleza, mas, durante o cortejo, segundo Platão, certas almas vão atrapalhando o passeio. Uma alma bem adestrada pelo cocheiro dá a ele uma liberdade maior de contemplação, da mesma forma que uma alma muito sensual, um cavalo negro muito agitado, atrapalha o cortejo (PLATÃO, 2000, p. 62), o que vai irritando todas as almas e os deuses também. Ao término do passeio, os deuses decidem punir essas almas sensuais, e a punição, segundo Platão, é a reencarnação. No final da jornada, essas almas que atrapalharam o cortejo serão punidas, e o castigo será voltar para terra, encarnar em outro corpo, e, assim que elas encarnam, esquecem absolutamente tudo que contemplaram.

Segundo Platão, aquilo que eu preciso conhecer, na realidade, já trago dentro de mim; as verdades que preciso alcançar estão ocultas em mim – conhecer é rememorar. Se eu busco a beleza, é porque, de alguma forma, eu sei o que é o belo; se eu não o soubesse, jamais reconheceria uma coisa bela quando me deparasse com ela. A verdade buscada por mim deve ser “desocultada” do interior de mim mesmo (PLATÃO, 2000, p. 66). O amor é o que estabelecerá o vínculo entre as pessoas e as verdades por elas contempladas, porque é pelo amor que vamos conseguir relembrar aquilo que contemplamos e esquecemos. O “amor platônico”, uma ironia proposital, é que permite ao homem estabelecer uma ponte entre o sensível e o inteligível. Então, o amor não seria

para Platão uma coisa ruim, mas algo que deveríamos trabalhar e cultivar para acessar a verdade; o amor seria, assim, aquilo que permitiria aos indivíduos entrarem em relação com certas verdades que contemplaram e esqueceram.

Em *O banquete*, Sócrates, que é o personagem principal, apresenta o amor por meio de um mito, no qual ele afirma que o amor é um demônio. Nesse mito é narrado o nascimento de Eros, que fora concebido no dia do nascimento de Afrodite. No dia em que Eros nasceu, houve uma festa na casa de Afrodite, onde se encontrava o futuro pai de Eros, o deus Poro (*póros*, em grego, significa “recurso”, logo Poro é aquele que tem recurso). Nessa festa, Poros embriagou-se com néctar, a bebida dos deuses, foi para o jardim da casa de Afrodite e caiu bêbado. No fim da celebração, passou na porta da casa de Afrodite, sem ter sido convidada, Penia (“pobreza”; de *penia*, vem “penúria”). Esta, então, invade os jardins de Afrodite para catar restos de comida e, ao atravessar o jardim, ela se depara com o deus Poros adormecido. Encantada com a exuberância do recurso, Penia copula com o deus embriagado (PLATÃO, 1972, p. 41).

Há uma inversão aqui. Normalmente, para o grego, quem copula é o homem; no mito platônico, quem desempenha o papel de ativo é o feminino. Essa inversão é importante, pois dessa cópula nasce Eros. Este nasce com todas as características da pobreza: não tem recurso, é pobre, é feio. Eros é o amor, mas ele herda do pai a destreza, sendo esta uma das características de quem tem recurso. O amor é filho da pobreza – quem ama se encontra na penúria, na indigência, buscando recurso por meio do objeto amado.

De todos os recursos buscados pelo amor, Platão entende que o mais importante é a verdade, porque, quando o homem que ama se encontra de posse da verdade, ele pode, perfeitamente, conduzir-se de forma justa em relação a

outro homem. Quando Platão coloca assim o ser do amor, ele está apresentando, pela primeira vez na reflexão ocidental, o tema da falta. Amar é experimentar uma falta e buscar por meio dessa experiência uma espécie de supressão dela. Entretanto, o objeto do amor falta ao mundo, porque ele se constitui como objeto ausente do mundo sensível.

Para que o homem acesse a verdade quando ele ama, é preciso que se domine o cavalo negro, que ele procure, em vez de amar o corpo do objeto amado, amar a alma; que ele procure, em vez de amar tão somente a alma, amar aquilo que ela tem de superior, a saber, a razão; que ele procure, ao amar a razão, amar os bens produzidos pela própria razão para que, enfim, ele possa relembrar aquilo que esqueceu ao nascer: as ideias que a razão contemplou e que foram recalçadas no ato de nascer.

Quando um adulto apaixonou-se por um garoto, ele se apaixonou porque este é para o adulto um ser belo, feito à imagem e à semelhança da beleza. Na realidade, o que o adulto busca no jovem é a beleza que ele reflete, porque a verdade, que ele enfim procura sem que o saiba, é a beleza que ele contemplou na planície *Aléthea* antes de reencarnar, e esta beleza ela está escondida no seu passado – ela foi vista antes de seu nascimento e foi esquecida. Como filosofar é, para Platão, buscar a verdade, o amor será filósofo por natureza. Platão, dessa forma, introduziu um capítulo de extrema importância para o homem ocidental, pois articula a prática de si à busca da verdade.

O ideal platônico é que os dois se tornem amantes, mas não amantes um do outro, e sim da verdade, e que eles possam, pelo amor, fazer uma espécie de viagem ascensional, sair dos amores mundanos de qualquer um, alcançando por intermédio dessas práticas ascéticas determinadas verdades que são procuradas

por todos, mas que só serão alcançadas se formos capazes de sublimar a prática amorosa – é isso o que nós passamos a chamar de “amor platônico”.

O problema que se coloca para nós é que Platão concebe a verdade como verdade eterna, como verdade dada: “Não é a exclusão do corpo que caracteriza essencialmente, para Platão, o verdadeiro amor; é que ele é, através das aparências do objeto, relação com a verdade” (FOUCAULT, 1984, p. 209). Entretanto, o que ele pensa é exemplar. A melhor maneira de alguém se conduzir ativamente em relação a si próprio é escolhendo determinadas verdades, o que o põe na condição ativa perante os demais, ou, para sermos mais precisos, que o coloca como um ser ativo diante de si próprio. *O banquete* e *Fedro*, ambos de Platão, no texto do Foucault são o último capítulo de *O uso dos prazeres*, que se chama “O verdadeiro amor” (FOUCAULT, 1984, p. 200), inteiramente dedicado a Platão.

3.5 Prática de si e estética da existência

Quando Michel Foucault passa a falar das práticas de si, ele se coloca a dizer que estas constituem um domínio ético relativamente autônomo em relação aos poderes e aos saberes. Na prática de si, o indivíduo toma a si mesmo como matéria de problematização, podendo ser a sexualidade, a dieta, os próprios valores espirituais, a verdade... Não importa o que será problematizado; o que, fundamentalmente, será posto em prática é a interioridade do indivíduo. Sob esse aspecto, podemos pensar a prática de si como uma produção de subjetividade ou, ainda, um modo de subjetivação. O produto de uma prática de si é uma maneira de pensar, de agir, de se comportar, de desejar; é uma maneira de esperar.

O produto de uma prática de si, segundo Foucault, seria um sujeito ético como responsável por suas ações no mundo. Foucault não pensa esse sujeito como imanente ao indivíduo, e sim como uma produção derivada de práticas de si. À medida que ele pensa o sujeito como produção derivada de um conjunto de práticas de si, passa a entendê-las como verdadeiras produções: produção de si por si. Esta, segundo Foucault, aproxima a ética de uma estética da existência.

Enquanto a ética antiga implicava uma articulação bem estreita entre o poder sobre si e o poder sobre os outros e, portanto, devia referir-se a uma estética da vida em conformidade com o *status*, as novas regras do jogo político tornam mais difícil a definição das relações entre o que se é, o que se pode fazer e o que se é obrigado a realizar; a constituição de si mesmo enquanto sujeito ético de suas próprias ações se torna mais problemática. (FOUCAULT, 1985, p. 91)

A palavra “estética”, na filosofia, significa duas coisas: uma delas é “sensibilidade”, palavra que deriva do grego *aisthesis* (CUNHA, 2010, p. 270), e, a partir do século XVIII, passou a designar um ramo da filosofia, que estuda a obra de arte, e também se apresentou como ciência do belo, sendo esta pensada a partir do sensível. Fala-se na estética da existência – o que é objeto de apreciação estética não é a obra de arte, mas a existência. O que está em jogo é a possibilidade de fazer da existência, enquanto processo, uma obra de arte, uma existência bela. Não se trata aqui do belo como desinteressado, distante, a ser contemplado, mas sim, se o que é belo aqui é a existência, a existência bela associada à ética deve ser rigorosamente pensada como uma maneira bela de ser, de existir na relação do homem com os demais. Poderíamos dizer que a ética como estética da existência tem como propósito a constituição de um estilo singular de vida, e é neste que você pode pensar agora o problema da liberdade – de poder produzir a si mesmo, de poder produzir uma maneira singular de viver.

Segundo Foucault, nós podemos dizer que a ética cuida das relações entre os homens tendo como propósito pensar a relação que o indivíduo pode estabelecer com ele mesmo a partir da relação que ele estabelece com os demais seres humanos, ou seja, que possa se implicar no processo de produção, na relação que estabelecemos com os demais, problematizando a relação de si consigo mesmo a partir da relação que se estabelece com os outros, porque só se pode falar de estilo de vida na relação com o outro.

A prática de si apareceria, segundo Foucault, como um dispositivo diferente do dispositivo de poder e do de saber, e, mais, da positivação desse dispositivo a prática de si depende, eis uma tese de Foucault, do coeficiente de resistência de cada um. É a capacidade de resistir, inerente a qualquer um, que irá determinar um movimento desencadeador de uma prática de si. Este dependerá, inevitavelmente, da capacidade de resistir de qualquer um. Poderíamos pensar essa força como uma força que sabota o diagrama (DELEUZE, 2005, p. 53).

No momento em que está falando de resistência e, ao falar dela no caso específico, apresenta-a como um direito à diferença – resistir é lutar pela diferença em vez de reproduzir um poder que fixa identidades –, ele modula essa capacidade de resistir com a subjetividade (DELEUZE, 2005, p. 110), porque Foucault é aquele autor que questiona, desde o início de sua obra, a ideia de sujeito autônomo. Ele o faz dizendo que todo e qualquer indivíduo não tem, a princípio, nenhuma autonomia sobre aquilo que realiza, porque ele não é constituinte do seu processo histórico. O contrário é que é verdadeiro – nós somos derivados de práticas históricas; somos formados, assujeitados, normatizados, produzidos e reproduzidos nas instituições, e é impossível pensar a instituição somente como uma coisa que forma para libertar, porque a instituição

molda, ela funciona como dispositivos de moldagem. Inclusive, a passagem de uma instituição a outra significa, para Foucault, a mudança de um molde para outro de tal maneira, que, dentro de uma determinada instituição durante um número certo de anos, nós estamos sempre sendo moldados.

Por essa via, só temos como pensar o sujeito como assujeitado. De alguma forma, amputa-se do sujeito uma prática que o torna sujeito – a prática de liberdade. Tira-se do sujeito o poder que ele tem de escolher, ora se assujeitando, ora se insurgindo. Procede-se como se a subjetividade fosse produzida, absolutamente, no interior das instituições. Foucault diz que isso também não é verdadeiro, porque, por mais que o poder normatize, por mais que manipule, por mais que ele controle, existe sempre alguma coisa no indivíduo que se subtrai às ações do poder e do saber: há constantemente uma lacuna que jamais será recoberta por um saber, jamais será capturada por um poder. Este sobrevive porque os próprios indivíduos reproduzem a função, mas é interessante saber que há sempre, da parte de cada um, um poder que resiste, um poder de resistir – essa resistência pode ser maior ou menor, mas ela sempre existirá. A liberdade é vista aqui como escolha, escolha da hora, da ocasião. Há uma palavra grega nessa reflexão ética que chama *kairós*, que significa “momento oportuno”. Quem não sabe escolher perde sempre as oportunidades.

Existe na teoria de Foucault uma concepção de sujeito vinculada à ideia de processo. Normalmente, quando pensamos um sujeito, nós o fazemos ou como um ser universal, como se ele fosse a causa da resistência, ou o pensamos como um assujeitado ao campo de poder.

O comportamento sexual é constituído como domínio de prática moral, no pensamento grego, sob a forma de *aphrodisia*, de atos de prazer que se referem a um campo agonístico de forças difíceis de serem dominadas; elas exigem, para tomar a forma de uma conduta racional e moralmente admissível, o funcionamento de

uma estratégia da medida e do momento, da quantidade e da oportunidade; e essa estratégia tende como que para o seu ponto de perfeição e para o seu termo, a um exato domínio de si onde o sujeito é “mais forte” do que ele mesmo até no exercício do poder que exerce sobre os outros. Ora, a exigência de austeridade implicada pela constituição desse sujeito senhor de si mesmo não se apresenta sob a forma de uma lei universal, à qual cada um e todos deveriam se submeter; mas, antes de tudo, como um princípio de estilização da conduta para aqueles que querem dar à sua existência a forma mais bela e mais realizada possível. Se quisermos fixar uma origem para alguns desses grandes temas que deram forma à nossa moral sexual (a pertinência do prazer ao campo perigoso do mal, a obrigação da fidelidade monogâmica, a exclusão de parceiros do mesmo sexo) não somente é preciso não atribuí-los a essa ficção chamada moral “judeu-cristã”, mas, sobretudo, é preciso não ir buscar neles a função intemporal da interdição ou a forma permanente da lei. A austeridade sexual precocemente recomendada pela filosofia grega não se enraíza na intemporalidade de uma lei que tomaria alternadamente as formas historicamente diversas da repressão: ela diz respeito a uma história que é, para compreender as transformações da experiência moral, mais decisiva que a dos códigos: uma história da “ética” entendida como a elaboração de uma forma de relação consigo que permite ao indivíduo constituir-se como sujeito de uma conduta moral. (FOUCAULT, 1984, p. 219)

Depende sempre da maneira como se concebe o sujeito: se dizemos que sujeito é “sujeito de” ou que é “sujeito a”. Como “sujeito de”, ele é a causa da ação; como “sujeito a”, está assujeitado a um conjunto de regras. Foucault desenvolve, a partir do segundo volume de *História da sexualidade*, um conceito de sujeito ligado à ideia de processo. A partir de então, ele passa a dizer que a condição do sujeito, enquanto processo de subjetivação, é sempre a resistência que um determinado indivíduo ou um determinado grupo pode estabelecer em relação ao campo de poder.

Uma concepção um tanto estranha de sujeito, porque podemos pensá-lo em nível de grupo e como individual, mas, tanto na instância grupal – grupo/sujeito – quanto na instância individual, o sujeito deixa de ser causa e passa a ser consequência. Neste caso, o que está primeiro como condição da aparição de um sujeito é a resistência, e é ali onde alguém resiste, encontra

condições de se tornar sujeito, encontra as condições de um relacionamento a si, e, quanto mais assujeitado, mais você se torna agente do poder que o oprime.

O relacionamento a si é uma possibilidade para a resistência, mas alguém só olha para si, ali onde resiste, porque o que o poder quer é que as pessoas funcionem; ele visa à produção de ações. O ideal seria produzir ações sem atrito; estímulos e respostas, em uma sociedade, estariam reproduzindo certos impulsos e se mantendo ao longo de uma duração. O poder trabalha sempre operando uma eliminação de acasos. O diagrama é, exatamente, um tecido, uma rede que os organiza. Em contrapartida, pode-se também dizer que resistir é se abrir para o acaso. Teríamos um duplo movimento aqui, em que a resistência de uma força seria uma espécie de deriva, e, nesta, o indivíduo entraria em um acaso. Poderíamos, igualmente, pensar que a resistência de uma força é um confronto com o acaso e, assim, teríamos um campo de indeterminação aberto em relação ao diagrama móvel de um poder que captura.

A afecção de si por si, cujo resultado é a produção desse outro como duplo de si mesmo, é, a princípio, experiência do tempo, mas este, como sujeito, como subjetividade, a rigor, receberá o nome de “memória” (DELEUZE, 2005, p. 115). O problema é que, quando nós pensamos a memória, nós a pensamos sempre no seu aspecto reativo, e ela, desta forma, não é outra coisa senão retenção e fixação de excitações. Por um lado, nós pensamos o hábito como repetição de excitações e de ações conjugadas a estas excitações; por outro, pensamos as lembranças como retenções e fixações de excitações que retornam periodicamente à nossa consciência.

A memória que aqui é estudada é completamente diferente dessa memória reativa. Teremos que pensá-la como uma memória ativa e, enquanto tal, é preciso

referi-la à expectativa – com uma condição: entender que um campo de expectativas pressupõe sempre um relacionamento a si e que a expectativa enquanto memória é interior. A memória aparece aí como uma interioridade de expectativa. Esta pode ser nomeada como uma memória do futuro. Na realidade, mesmo que não saiba, quando alguém se pratica, encontra-se empenhado na produção de uma memória. Dessa forma, quando nós falamos de uma prática de si, de uma problematização de si, esse alguém, mesmo que não saiba, nessa problematização de si encontra-se empenhado na produção de uma memória.

Foucault também chama a prática de si de “tecnologias de si” e, em outros contextos, ele chega a pensar a prática de si como uma escrita de si. As lembranças, as marcas, os traços e os afetos vinculados a estes são um material que entra em qualquer narrativa de um sujeito. As identificações com as quais o sujeito cria para si um campo de referências, todo esse material subjetivo, rigorosamente, recebe o nome de “memória”. O problema é saber se essa escrita pode ser produzida por nós mesmos (FOUCAULT, 1985, p. 57). A produção dessa escrita de si é o que aqui nós chamamos de “produção de memória”.

É por isso que o próprio Michel Foucault dirá que a produção dessa memória é, igualmente, uma estilização da maneira de ser. As tecnologias de si diferem das tecnologias de poder pelo modo de existência, pois estas se empenham em produzir comportamentos. A tecnologia de si é algo mais, porque, nela, você se encontra empenhado, isto sim, em produzir um estilo singular de vida, ao invés de aderir a um comportamento padrão.

Quando se assume ativamente que se entrará em um cuidado de si ou em um cuidado de seu próprio corpo, estabelecendo um critério seletivo na ordem dos prazeres corpóreos, está-se empenhado em produzir nessa prática dietética

uma memória corpórea para dar consistência à própria dieta (FOUCAULT, 1985, p. 63). Trata-se de produzir um corpo, e essa relação ativa com seu próprio corpo implica uma subjetividade para ele, do contrário você não estiliza o corpo que produz nessa relação ativa consigo. O que se encontra em questão é a produção de um duplo, de uma memória, de uma subjetividade para dar consistência àquela relação.

O que está em questão é a produção dessa subjetividade, que dará consistência à relação; essa subjetividade deve ser compreendida como um processo e, enquanto tal, ela tem o nome genérico de “tempo”. O cuidado de si implica, em um primeiro tempo, que você seja capaz de olhar para os seus próprios afetos, de estabelecer um crivo na dimensão afetiva do seu existir. Essa seleção de afetos apenas possibilita, vamos dizer assim, um poder de reflexão e de percepção maior. Embora esse critério seletivo seja o ponto de partida, há um segundo: que você se empenhe em estabelecer, em relação a certas forças, um determinado combate. Você pega o primeiro critério – seleção de encontros, seleção de afetos –; pega o segundo e o sobrepõe ao primeiro: não basta selecionar encontros, é necessário produzir afetos, entrando em uma relação ativa consigo, que é o combate de si por si. Os gregos tinham uma palavra para designar esse combate de si por si, *enkrateia*, porque o povo grego tinha uma meta: a meta do homem livre, ativo, era a temperança – em grego, *sōphrosinē*. Um homem que é capaz de usar moderadamente os seus prazeres é um homem que tem domínio de si.

3.6 Digressão existencialista

É necessário fazer uma reflexão em torno da palavra “existência”, e, para estabelecê-la, a filosofia existencialista é um ponto incontornável. O existencialismo ganha notoriedade a partir de dois grandes autores: um alemão, Martin Heidegger, e um francês, famoso na década de 1950 e que, na década de 1960, aparece com grande força, Jean-Paul Sartre. O que há de curioso na filosofia desses dois autores é que eles usam a palavra “existência” aplicando-a a uma ontologia. No projeto mais genérico das filosofias de Heidegger e de Sartre, existe uma tentativa de ultrapassar um certo pensamento que, ao longo da tradição ocidental, recebeu o nome de “metafísica”. Sartre vem depois; em um primeiro momento, encontramos Heidegger, que traz como projeto filosófico uma ultrapassagem do pensamento metafísico. Temos de pensar em que consiste essa ultrapassagem.

Heidegger, em seu livro *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 2005), diz que o projeto filosófico de ultrapassar a metafísica está ligado à história de um esquecimento, esquecimento este que, logo no início da obra, ele apresenta como esquecimento do ser, ou seja, se a metafísica nasce trazendo como projeto pensar o ser enquanto ser, o desdobramento da metafísica é, em contrapartida, a efetuação, na história, de um esquecimento (HEIDEGGER, 2005, p. 27). Heidegger dirá que o esquecido foi o próprio problema do ser. A metafísica, quando visou pensar o ser, tratou-o a partir daquilo que se apresentava para o pensamento em termos de intuição intelectual.

O que se apresenta, aquilo que se mostra e que se faz objeto de investigação do pensamento é o ente, o indivíduo concreto, a coisa concreta, o ser concreto, aquilo que se demonstra a partir de uma objetividade factual. Quando o homem pensa o ser, aquilo que é, ele aborda o que aparece como um

ser presente e que, em filosofia, recebe o nome de “ente” e quer pensá-lo como uma totalidade objetiva. Na realidade, a metafísica não faz outra coisa senão descrever o ente tomando-o como ser, entendendo-o como algo que não tem passado, não tem futuro, que é, na sua materialidade, um ser presente, logo desvinculado de qualquer temporalidade, de qualquer subjetividade, passível, portanto, de receber do pensamento um tratamento científico, objetivo, imparcial.

A história da metafísica, de alguma maneira, coincide com a história do conhecimento. O homem sempre parte do pressuposto de que existe diante dele um ser e que este pode ser analisado nele mesmo, pode ser descrito, e que é possível, por meio de um esforço do pensamento, chegar a uma verdade total daquilo que se apresenta, à sua descrição completa, sendo esta o ser, o ente que se encontra presente diante de nós.

Heidegger entende que o que fica de fora quando abordamos o ser por meio de um ente presente sem história é o problema do ser enquanto falta ou, para sermos mais exatos, o problema do ser vinculado àquele que interroga acerca do ser. Ficam de fora, por exemplo, o tempo, a subjetividade daquele que interroga; ficam de fora, a interioridade daquele que suscita a questão, a história; fica de fora, inclusive, o próprio pensamento que formula a interrogação. Tudo se passa como se o mundo não sofresse modificações, como se ele possuísse, com suas coisas intramundanas, uma essência fixa e imutável. Na metafísica, parte-se do pressuposto de que as coisas possuem um ser, e que o ser dessas coisas é atemporal, não muda. Parte-se do pressuposto de que você muda, mas não o seu ser.

Toda investigação, e não apenas a investigação que se move no âmbito da questão central do ser, é sempre uma possibilidade ôntica da pre-sença. O ser da pre-sença tem o seu sentido na temporalidade. Esta, por sua vez, é também a condição de

possibilidade da historicidade enquanto um modo de ser temporal próprio da pre-sença. (HEIDEGGER, 2005, p. 47)

Na metafísica parte-se, portanto, do pressuposto de que você possui uma essência, um ser que permanece idêntico ao longo das suas modificações. Heidegger, em meados do século passado, quis ultrapassar essa forma de pensar e, para isso, ele retomou o problema do ser com o propósito de interrogar aquele que formula o problema, como se este só pudesse ter como resposta o desvelamento do ser a partir daquele que interroga. A questão é saber quem interroga, quem formula a indagação. Heidegger dirá que é o homem. Consequentemente, ele também dirá que o problema do ser é um problema fundamentalmente humano e, em seguida, que abordar o problema do ser não terá nenhuma outra consequência se não for, inicialmente, abordado aquele que formula o problema, aquele que transforma o ser em problema. Nesse sentido, Heidegger também dirá que a existência humana deve ser interrogada, pois a essência do homem é a existência. O homem é aquele que, uma vez interrogado no seu ser, existe; o homem é aquele cuja essência é a própria existência (HEIDEGGER, 2005, p. 20).

Heidegger faz, para explicar a palavra “existência”, uma derivação etimológica. Em primeiro lugar, ele descobre que “existência” deriva de uma palavra latina, *existere*. Em seguida, analisando etimologicamente este termo, descobre que originariamente significava “existir fora de si”, ou melhor, “estar fora de si”. Com maior precisão, “ser lançado”, “ser aberto”, “estar lançado fora de si”.

O homem não é aquele que nasce e, em seguida, lança-se para o mundo; o homem não é aquele que, em primeiro lugar, apresenta-se como o “ser nele mesmo” e, em seguida, relaciona-se com outros seres, estando por isso mesmo, nessa relação, lançando-se fora de si. Se o homem é aquele que existe

(HEIDEGGER, 2005, p. 107), desde o momento em que ele nasce, isto é, desde o momento em que ele passa a existir, já se encontra “fora de si”, já se encontra lançado. A ideia de uma existência como essência implica, necessariamente, a compreensão do homem como um ente aberto – em relação ao seu próprio “ser”. O homem é aquele que no seu “ser” pode ser; o homem é aquele que no seu “ser” está referido a possibilidades de ser, mas não a realidades objetivas. Trata-se de um “poder ser” para entender o “ser” do homem como um conjunto de possibilidades, e não como uma realidade objetiva, factual, sem história e presente.

O homem no seu “ser” pode ser; se ele diz, por uma razão ou outra, “sou isto”, de alguma forma ele se encontra alienado dessa abertura que o determina como um ente que existe; de alguma maneira, ele se encontra alienado dessa abertura que o condiciona como ente histórico. O “poder ser” alguma coisa e o alcançar algum lugar não devem significar que o “poder ser” se esgotou, pois ele insiste o tempo inteiro, seja sob a forma do afeto, da inquietude, seja sob a forma da compreensão, uma outra forma de inquietude que leva o homem a estar sempre querendo ultrapassar aquilo que ele já sabe, aquilo que ele já sente, já conhece e percebe. Há inúmeras possibilidades. Fica muito claro que “poder ser” implica se apreciar como um ente temporal que muda; poder ter de si consciência de que você é um ser mutável e, enquanto tal, está referido a um possível, e não a realidades concretas.

Foucault propõe, quando trabalha a ética, a ideia da prática de si como uma estética da existência. Se entendermos a existência como um “poder ser”, o existir como um ser lançado – estar fora de si –, caberá agora formular se essa existência, esse “poder ser” poderá receber um tratamento estético. Se eu posso

ser, cabe-me escolher querer ser, ou posso ser sempre a partir das possibilidades que me são impostas. O que importa dessa lição heideggeriana é poder pensar a condição de apropriação de si a partir do afeto – este é o ponto fundamental.

4 MODERNIDADE E SUJEITO LIVRE

4.1 Iluminismo

As discussões atuais na historiografia e a filosofia apontam para uma contemporaneidade do que se considera historicamente o Iluminismo, assim como das questões por ele colocadas e pelos efeitos que ele disparou, ou seja, o Iluminismo, diferentemente de outros fenômenos históricos dos setecentos, permanece atual. Podemos dizer ainda: o Iluminismo é muito mais que o pensamento da crise do Antigo Regime europeu, fermento da Revolução Francesa.

A historiografia tal como se ensina nos cursos de História entende o Iluminismo como um movimento intelectual do século XVIII, ocorrido na Europa, também conhecido como o “Século das Luzes”, um clássico objeto recortado no tempo e no espaço. Variadamente, pode ser entendido como um ponto de chegada ou de partida de um processo histórico. Enquanto ponto de chegada, é o desenvolvimento do que começou nos quatrocentos, com o Renascimento e possui uma grande etapa no século XVI, com a Revolução Científica, tendo atingido seu clímax no século XVIII, com seus filósofos das luzes. Enquanto ponto de partida, o Iluminismo inaugura um mundo de possibilidades dos quais ainda fazemos parte. Esses processos não são necessariamente autoexcludentes.

O historiador Francisco Falcon (FALCON, 1986, p. 11) indica que existe em português uma polissemia comum às demais línguas que abordam o fenômeno, que está ligada à dinâmica de palco deste e das sociedades que foram criadas, e que elas, depois, debruçaram-se sobre esse passado. Tanto o termo “ilustração”

quanto “iluminismo” estão dicionarizados de tal forma que cabem as designações de um ou de outro e não apresentam qualquer precisão quanto ao “correto”, não existindo acordo em relação ao termo adequado para designar os fenômenos aos quais se reportam. Costumam-se considerar como correlatos de Iluminismo: *Lumières*, *Aufklärung*, *enlightenment*, *lumi* e *ilustración*. Assim, no contexto francês, temos o entendimento de um movimento intelectual e de uma filosofia da história que têm os filósofos à frente, constituindo uma palavra de ordem e um estado de espírito. Na Alemanha, temos um entendimento mais longo, em que um modo de ser do espírito humano foi abandonado e substituído por outro.

Ainda que isso seja verdadeiro, é realidade também que o sentido original de Iluminação pode ser tanto religioso (judaico-cristão) quanto filosófico, como as escolas platônicas nos provam. Para o que aconteceu no século XVIII, podemos afirmar que foi um progressivo passar do sentido místico da metáfora das luzes do Iluminismo para um sentido laico, vinculado à ideia de progresso e da razão. Talvez mais um momento de secularização e laicização de elementos da religiosidade cristã medieval, ou seja, a humanidade inaugurava uma etapa progressiva de esclarecimento “racional”, ou melhor, de esclarecimento não religioso, que era pessoal também. É importante destacar que esse combate se dá contra a ideia de “verdade revelada”, defendida hegemonicamente pelas forças associadas da aristocracia e do catolicismo.

Esse entendimento, também chamado de “tradicional”, que se associava a uma visão de uma natureza finalista e teleológica enfraquecer-se-á nos conflitos sociais que se seguem na Europa. Essa dissociação assume uma forma inicialmente na Inglaterra de luta pelo “livre pensar” (*freethinking*), e, nos países marcados pelo catolicismo, surge o anticlericalismo.

Assim, temos uma valorização do entendimento matematizado e natural do mundo, centrado na dualidade homem-natureza, pilar do que se entendia como cientificidade na Era Moderna. É assim que emerge um naturalismo, ou um paradigma naturalista, característico do racionalismo moderno, que entende a natureza como autorregulada e possuidora de uma legalidade própria. Nesse confronto, temos um movimento de secularização de todos os campos, termos, conceitos e de teorias aplicadas na teologia para se pensar o fenômeno humano e social análogo ao que já se operara de forma parcial nas ciências da natureza, e nesse contexto se constituiu uma tentativa de ciência do espírito.

Essa secularização é parcial e multifacetada, não compondo um todo ou um processo que avança em bloco, linear e dotado de uma homogeneidade que jamais teve igualmente o Iluminismo.

No que concerne à sua função, é comum a historiografia destacar que o movimento não pode ser reduzido, o que ficou configurado durante muito tempo como “ideologia da burguesia” (VENTURI, 2003, p. 20). No entanto, queremos deixar claro que existe um efeito político nesse movimento de saber que varreu o Ocidente que não reduz ou abarca o fenômeno, mas deve ser afirmado: ele foi uma luta contra os elementos mais resistentes do mundo feudal conservados na realidade europeia dos XVIII, conhecida pela história como Antigo Regime. Não eram soldados militantes da burguesia, mas seus movimentos fortaleceram as posições burguesas, o que não quer dizer que tenham sido determinantes para a predominância das posições burguesas.

Foucault compreende que existe uma diferenciação entre o que se entendeu na França e na Alemanha por *Aufklärung*, determinante no devir do pensamento crítico tributário de ambas as tradições. Esse entendimento passa

pelo impacto da Reforma em ambos os países, sendo esta para Foucault o primeiro movimento fundador da crítica expressa sobre a arte de não ser governado. Na França, a amplitude do movimento foi menor que na Alemanha, o que se soma ao fato de não se valorizar a *Aufklärung* como uma referência histórica de longa duração, mas datada no tempo e no espaço. A Alemanha considerou e considera a *Aufklärung* como o momento mais elevado no qual se definiu o destino da própria razão ocidental (FOUCAULT, 2000, p. 178). A importância da Revolução Francesa, que retoma a *Aufklärung* francesa em um sentido político próprio, ajudará a definir as possibilidades de crítica a que a racionalidade aliada à política são passíveis.

4.2 O que são as luzes (*What's enlightenment?*)

Foucault trabalhou em três textos o problema das “luzes”, respectivamente “O que são as luzes” (FOUCAULT, 2008), “O que são as luzes?” (FOUCAULT, 2011) e “O que é a crítica? [Crítica e *Aufklärung*]” (FOUCAULT, 2000). Essa discussão sobre as luzes não foi trabalhada pelo autor em nenhum dos seus livros publicados, e, tendo em vista a data das conferências ou dos artigos divulgados, podemos facilmente perceber que a questão das luzes é contemporânea à elaboração dos seus últimos trabalhos, sendo os dois primeiros artigos citados coetâneos dos dois últimos volumes da *História da sexualidade*. O que gostaríamos de ressaltar por ora são duas preocupações do autor desenvolvidas de forma articulada: uma preocupação de ordem metodológica e uma de ordem política.

Foucault, nesses textos, começa a esboçar preocupação com o rigor indispensável a qualquer pesquisa a ser feita no campo das chamadas ciências humanas e sobre os efeitos que esse estudo pode e deve produzir no mundo em que se vive. Podemos afirmar tranquilamente que entramos em contato com um novo campo, em que o trabalho do filósofo, historiador, sociólogo, entre outros, é convocado a desempenhar um papel político, no qual esse trabalho seja capaz de interferir no devir da sociedade, sem jamais abrir mão do rigor conferido por certa metodologia, da qual ele não está muito certo, mas, em todo caso, não abre mão de apontar como imprescindível.

No primeiro desses textos citados, publicado em inglês em Nova Iorque em 1984 [*in* Rabinow (P.), ed., *The Foucault reader*, Nova Iorque, Pantheon Books, 1984, os. 32-50], Foucault explora essa questão a partir do que escreveu Kant em artigos que, em um estranho paralelo com Foucault, também não figuram na sua obra publicada em livros, mas que foram editados em periódicos de sua época, que respondiam a enquetes levantadas pelo editor de um jornal. Foucault entende que o texto de Kant “*Was ist Aufklärung?*”, talvez menor, coloca para a filosofia o problema da atualidade que se vive, mas de uma forma diversa da que já havia sido trabalhada. Até então, para Foucault, a filosofia havia problematizado essa questão de algumas maneiras, que podemos resumir como: 1) compreender o presente como parte de uma época do mundo, separada de outra época por características próprias ou por acontecimentos dramáticos ou traumáticos, que ele identifica como própria de Platão; 2) interrogar o presente no sentido de saber quais acontecimentos estão por vir, que ele identifica como própria de Santo Agostinho; 3) entender o presente com um ponto de transição em direção ao

mundo novo, que ele identifica como própria de Vico. Foucault entende que Kant a trabalha de outra forma.

Assim, Kant entende, ou define, a *Aufklärung* de maneira quase totalmente negativa: é uma “saída” ou uma “solução”, expressa pelo termo alemão *Ausgang*. Qual a diferença que esse presente introduz é a questão a ser levada pela filosofia. Foucault indica que o texto não é muito claro. Ainda assim, aponta que essa “saída” seria um processo que nos libertaria de um estado de menoridade. Esta é entendida como um “certo estado de nossa vontade”, que nos faz aceitar a autoridade de algum outro para nos conduzir pelos caminhos em que se necessita fazer o uso da razão. Exemplos: quando um livro toma o lugar do entendimento, quando um orientador espiritual toma o lugar da consciência ou quando um médico decide a nossa dieta. “A *Aufklärung* é definida pela modificação preexistente entre a vontade, a autoridade e o uso da razão” (FOUCAULT, 2008, p. 336).

Para Foucault, Kant apresenta essa “saída” de maneira ambígua, podendo ser um processo em vias de consumação e uma obrigação, uma tarefa. Kant colocaria a menoridade como um estado em que o homem é o responsável e só poderá sair dele a partir de uma mudança operada em si. A *Aufklärung* possui a expressão em alemão *Wahlspruch*, definida como uma “divisa”, que seria ao mesmo tempo um traço distintivo que permitiria conhecer alguém, e uma palavra de ordem, *Aude saper!*, ou seja, “coragem de saber” ou, ainda, “audácia de saber”. Os homens são ao mesmo tempo agentes e elementos do processo. Foucault defende que o texto de Kant colocaria ainda uma terceira dificuldade para o leitor contemporâneo devido ao emprego problemático da palavra

Menschheit, que pode ser traduzida por “humanidade”, e é uma noção fundamental na concepção kantiana da história.

Seguindo o texto de Foucault, para efetivarmos essa saída, temos de definir o que é decorrente da obediência e o que decorre do uso da razão. O uso da razão, que ele chama de *räsonieren*, é bem específico e aparece nas “Críticas”: é o uso da razão pela razão; da razão enquanto finalidade nela mesma. Passa, pelos exemplos kantianos, por um obedecer e um pensar livremente sobre o que e a quem se está obedecendo. A diferença entre isso e a liberdade de consciência que emerge no século XVI é a distinção entre “uso privado da razão” e “uso público da razão”. O uso privado da razão deve ser obediente, e o público, livre. Kant inverte a concepção usual de liberdade de consciência.

Para o filósofo, o “uso privado da razão” é feito quando o homem é uma “peça em uma máquina”, ou seja, quando ele tem funções a exercer na sociedade (FOUCAULT, 2008, p. 339). Como se está em uma posição definida, que possui regras dadas para se atingirem fins particulares por se estar em um segmento da sociedade, não existe uso livre da razão – esta tem de estar adaptada a essas circunstâncias específicas.

O uso da razão pela razão, enquanto uma possibilidade da própria razão por e para ela mesma, enquanto parte da humanidade (*Menschheit*), deve ser livre e público. A *Aufklärung* consiste na superposição do uso livre, universal e público da razão. A sua garantia converte em um problema político, pois se deve saber como essa “audácia de saber” pode tomar uma forma pública, e não apenas uma obrigação individual. Aqui, o texto de Foucault para, e, ao que parece, o de Kant termina com uma proposta a Frederico II da Prússia, nos moldes do despotismo esclarecido, de um contrato: o uso público e livre da razão

como a melhor garantia da obediência, com a ressalva de que o princípio político ao qual se deva obediência esteja de acordo com essa mesma razão universal.

Se a *Aufklärung* é o momento em que a humanidade utiliza a razão sem se submeter a nenhuma autoridade, é aí que a Crítica é necessária, já que ela tem o papel de definir o que se pode conhecer, o que é preciso fazer e o que é permitido esperar (FOUCAULT, 2008, p. 340). Para se escapar do dogmatismo, da ilusão e da heteronomia, causados pelo uso ilegítimo da razão, é preciso definir em seus princípios o uso legítimo da razão.

Foucault defende a hipótese de que esse texto, situando-se na transição das reflexões históricas e nas “Críticas”, é a primeira vez em que um filósofo liga, assim de maneira estreita e do interior, à significação de sua obra em relação ao conhecimento, uma reflexão sobre a história e uma análise particular do momento singular em que ele escreve e em função do qual ele escreve (FOUCAULT, 2008, p. 341). O que se coloca para o pensamento é a atualidade enquanto problema, enquanto o que força a pensar.

A partir desse entendimento, pode-se esboçar o que Foucault chama de “atitude de modernidade”. Aqui, ele coloca que talvez seja mais importante entender a modernidade como uma atitude do que como um período histórico ou uma época. Essa atitude seria um modo de relação que concerne à atualidade, que passa por uma escolha; uma maneira de pensar, de sentir, de agir e se conduzir, compondo um “ethos”.

Para caracterizar essa atitude, Foucault recorre a Charles Baudelaire. Ela não é apenas uma ruptura com a tradição, uma descontinuidade inaugurando o novo, mas um posicionamento com relação a essa ruptura, que não envolve apenas a aceitação desse movimento. Esse posicionamento consiste em

recuperar algo nesse instante e heroificar o presente, e, citando o autor, afirma: “Você não tem o direito de menosprezar o presente” (FOUCAULT, 2008, p. 343). Ao mesmo tempo, essa atitude se opõe a flandar, ou seja, eternizar na lembrança o presente como tal. Trata-se de uma transfiguração do real, não para anulá-lo, mas o difícil jogo entre a verdade do real e o exercício da liberdade.

Para a atitude de modernidade, o alto valor do presente é indissociável da obstinação de imaginar, imaginá-lo de um modo diferente do que ele não é, e transformá-lo não o destruindo, mas captando-o no que nele é. (FOUCAULT, 2008, pp. 343-344)

Além dessa relação de liberdade com o presente que o respeita e o viola, é ainda uma relação consigo. Esta não envolve se aceitar como tal no fluxo da vida, mas como um objeto de trabalho, e é para o autor o que Baudelaire chama de “dândi”. O homem moderno é aquele que inventa a si mesmo – essa é a tarefa imposta a ele pela Modernidade. Para Baudelaire, isso só pode ocorrer na arte.

Esse “ethos” filosófico de criticar permanentemente o nosso histórico, Foucault caracteriza primeiramente de forma negativa, ou seja, como uma recusa de uma chantagem, que impõe aceitar ou recusar a *Aufklärung*, que nada mais é do que a recusa de uma dialética que sempre se propõe a saber o que se conserva e o que se destrói. Seria preciso pesquisar até que ponto somos seres históricos determinados pela *Aufklärung* (enquanto um conjunto de mudanças sociais, políticas, econômicas, institucionais, um domínio de análise e uma nova forma de filosofar).

Assim, essas pesquisas seguiriam o caminho de determinar os “limites atuais do necessário”, na direção do que é ou deixou de ser indispensável na constituição autônoma de nós mesmos. A *Aufklärung* define um campo de análise enquanto fenômeno; ela coloca uma questão pertinente de ligar a história da liberdade com o progresso da verdade e uma nova maneira de filosofar; coloca,

ainda, a necessidade de evitar as confusões entre Humanismo e *Aufklärung*, que é um conjunto complexo de transformações que se deram na Europa em determinado momento.

O Humanismo é um tema que reaparece constantemente através dos tempos nas sociedades europeias. Se dentro da *Aufklärung* existe um princípio de uma crítica e uma recriação permanentes de nós mesmos, o que se apresenta é uma relação tensa, ou mesmo conflituosa, com o humanismo e não de identidade.

Esse “ethos” é caracterizado de forma positiva quando propõe o que ele chamará de uma “ontologia histórica de nós mesmos”, ou seja, um “ethos” filosófico que consiste em uma crítica do que se fala, do que se pensa e do que se faz. Assim, o “ethos” sendo uma “atitude limite”, que não pode ser confundida com um comportamento de rejeição.

A crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas, se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor, parece-me que, atualmente, a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva: no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível. (FOUCAULT, 2008, p. 347)

A pesquisa se deslocará das estruturas que garantem e fornecem os valores universais para os acontecimentos que determinam as maneiras de ser, pensar e falar, ou seja, arqueológica, e dentro dessa contingência que nos determinou historicamente depreender onde está a possibilidade de nos diferenciarmos dessa condição, ou seja, genealógica.

Essa é uma pesquisa que faz avançar tão amplamente quanto possível o trabalho infinito da liberdade. Esta adquire um conteúdo quando essa pesquisa, além de avançar no conhecimento histórico das nossas determinações atuais,

está imbuída da precisão necessária para determinar onde e quando na nossa atualidade as mudanças são possíveis e desejadas – isso é preciso para que se possa determinar a forma precisa dessa mudança.

É necessário renunciar à esperança de se atingir um ponto de vista que ofereça a totalidade do conhecimento sobre os condicionantes históricos de nossa existência. As experiências teórica e prática de ultrapassar nossos limites são sempre limitadas, determinadas e por fazer. Esse trabalho possui uma aposta, uma generalidade, uma sistematização e uma homogeneidade.

A aposta consiste em escapar da crescente capacidade e da intensidade das relações de poder. A homogeneidade conduz ao estudo do domínio das práticas nas suas versões estratégicas e tecnológica. É preciso sistematizar três eixos ou domínios: saber, poder e ética, e, nas sociedades ocidentais, a recorrência de problemáticas, localizadas no espaço e no tempo, permitem uma análise generalizada.

4.3 O que são as luzes? (*Qu'est-que les Lumières?*)

No segundo trabalho citado, publicado na *Magazine Littéraire*, n. 207, em maio de 1984, Foucault entende que Kant abordando a *Aufklärung* constrói um texto bastante diferente do conjunto de sua obra. Diferente por não colocar diretamente nenhuma questão acerca da origem nem da realização, mas a problematização da teleologia imanente ao processo mesmo da história.

Assim, a questão que parece surgir pela primeira vez nesse texto de Kant é a questão do presente, da atualidade. A questão centra-se sobre o que é esse presente, sobre a determinação de um certo elemento do presente que se deve

ter o cuidado de distinguir, ou seja, questionar o que é que no presente deve ser pensado pela filosofia e ainda mostrar como “aquele que fala” (seja um cientista, seja um filósofo, seja qualquer um) faz parte desse presente e é convocado a agir nesse presente, entendido também como um acontecimento filosófico.

Temos pela primeira vez na filosofia o “problematizar de sua própria atualidade”, uma atualidade interrogada como acontecimento do qual ela deve dizer o sentido, o valor, a singularidade filosófica, e no qual ela tem que encontrar ao mesmo tempo sua própria razão de ser e o fundamento daquilo que ela diz. Foucault entende que o próprio filósofo está em pleito ao ser questionado sobre o seu pertencimento a um conjunto de sua atualidade.

“Seria preciso fazer a genealogia não tanto da noção de modernidade, mas da modernidade como questão” (FOUCAULT, 2011, p. 261). Foucault chama a atenção para o abandono da questão da modernidade entendida como a rejeição ou a aceitação de uma autoridade/modelo e de um abandono da valoração em termos comparativos com o seu próprio passado. A atualidade entra em ação, literalmente. Deve-se dizer qual a sua atualidade, o seu lugar nessa atualidade, o seu sentido e a ação possível de ser feita – a *Aufklärung* fez isso.

A questão da atualidade é retomada por Kant por ocasião da Revolução Francesa, em 1798, e Foucault considera que Kant continuou essa problematização ao responder à pergunta “O que é a revolução?”. Ao analisar os conflitos entre a Faculdade de Filosofia e a Faculdade de Direito, Kant entra na discussão acerca da possibilidade da existência de um progresso constante para o gênero humano. Segundo Foucault, ao tentar responder à questão “Haveria um progresso constante no gênero humano?”, Kant entende que existia a necessidade de se saber se existe uma causa possível desse progresso.

Será preciso determinar se existe uma causa possível desse progresso, mas, uma vez estabelecida essa possibilidade, é preciso demonstrar que essa causa efetivamente age e, para tanto, extrair um certo acontecimento mostrando que a causa age na realidade. Em suma, a atribuição de uma causa nunca poderá determinar senão efeitos possíveis ou, mais exatamente, a possibilidade de efeito. Mas a realidade de um efeito só poderá ser estabelecida pela existência de um acontecimento (...). É preciso isolar, no interior da história, um acontecimento que terá valor de sinal (...). De existência de uma causa, de uma causa permanente que, ao longo da própria história, guiou os homens na via do progresso. (FOUCAULT, 2011, p. 263)

Esse acontecimento será um sinal *rememorativum*, *demonstrativum*, *prognosticum*, ou seja, uma causa constante que agiu no passado, age no presente e continuará agindo no futuro. Contrariando todas as expectativas, esse acontecimento não deve ser grandioso, mas menor, aparentemente sem significação se tivermos em mente a queda de impérios. Deve ser nos acontecimentos menos perceptíveis.

Foucault afirma que o presente só pode ser analisado se conseguirmos dar ao insignificante o valor de que se precisa. Paradoxalmente, Kant indica a Revolução Francesa como esse acontecimento não pelo desdobrar da revolução, do processo revolucionário e do seu sucesso ou fracasso, ou seus feitos – isso não diz respeito ao progresso –, mas pelo que se passa com os que não a fazem ou, em todo caso, que não são os atores/agentes principais; é a relação que eles mantêm com essa revolução da qual eles não são agentes ativos, mas se deixam levar. É a revolução como espetáculo que prova ao seu redor “uma simpatia de aspiração que beira o entusiasmo”.

O entusiasmo para com a revolução é signo, segundo Kant, de uma disposição moral da humanidade. Essa disposição se manifesta permanentemente de duas formas: 1) no direito dos povos de se dar a constituição política que lhes convêm; 2) no princípio de uma constituição política

que evite toda guerra ofensiva. O entusiasmo pela revolução conduz a humanidade para essa constituição política.

A revolução como palco do entusiasmo é um *signum rememorativum*, pois ela revela esta disposição desde a origem; é um *signum demonstrativum*, porque mostra a eficácia presente desta disposição; e é também um *signum prognosticum*, pois, se existem resultados da revolução que podem ser recolocados em questão, não se pode esquecer a disposição que se revelou por meio dela. Nesse sentido, a revolução continua e completa o processo da *Aufklärung*. Foi por meio desses dois questionamentos que Kant colocou o problema da atualidade.

A *Aufklärung*, além de inaugurar a história moderna, ou a Modernidade europeia, ainda é uma novidade para o pensamento, que volta a ser colocada e recolocada desde então: a questão da historicidade do universal. Não se trata aqui de conservar algo de especial do que foi a *Aufklärung*. A revolução, outra ocorrência única, foi ao mesmo tempo acontecimento, ruptura e tormento na história; fracasso, valor e signo do progresso da humanidade. A questão é saber o que é preciso fazer com essa vontade de revolução, com esse “entusiasmo” para com a revolução, o que é bem diferente de uma avaliação do empreendimento revolucionário em si mesmo, aceitando-o ou rejeitando-o (por inteiro ou recortadamente). As duas questões definem o campo para a interrogação do que somos nós mesmos em nossa atualidade.

Foucault entende que Kant fundou as duas grandes tradições críticas entre as quais está dividida a filosofia moderna: 1) a grande obra crítica de Kant colocou/fundou a tradição da filosofia que apresenta a questão das condições sobre as quais um conhecimento verdadeiro é possível, inaugurando uma

“analítica da verdade”; 2) e fundou, ainda, a interrogação da ontologia do presente: “O que é nossa atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis?”.

Para Foucault, em nossa situação atual se coloca uma escolha filosófica em que se pode optar por uma filosofia crítica que se apresenta como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou bem se pode optar por um pensamento crítico que toma a forma de uma ontologia da atualidade.

4.4 O que é a crítica? [Crítica e *Aufklärung*]

Nessa Conferência proferida em 27 de maio de 1978, Foucault se coloca a questão do que é a crítica, um projeto ou tema sempre recorrente na filosofia. Ele localiza que, desde os séculos XV e XVI no Ocidente moderno, uma atitude frente o que se sabe, o que se faz, com relação aos outros e à sociedade é uma atitude que se pode chamar de “crítica”.

Esta, dentro de toda a sua heterogeneidade, das inúmeras promessas de unificação/unidade da crítica e de toda a sua antiguidade, tem se definido em sua existência pela sua relação com o que ela não é: “A crítica é um meio para um devir, um instrumento para uma verdade. Uma verdade que a crítica não saberá e igualmente não será” (FOUCAULT, 2000, p. 170). A crítica está em uma posição subordinada à matéria que constitui a filosofia, a ciência etc. – ela seria quase que uma “virtude”.

Entre os inúmeros caminhos que seriam possíveis para se traçar a história dessa “atitude crítica”, Foucault escolhe começar pela pastoral cristã. A igreja, quando tinha uma atividade primordialmente pastoral, desenvolveu imediatamente

a ideia de que qualquer homem deve se deixar governar absolutamente em seus mínimos detalhes “por alguém que o ligue numa relação global e, ao mesmo tempo, meticulosa, detalhada, de obediência” (FOUCAULT, 2000, p. 170). A salvação pela obediência deve ser feita por uma relação tripla com a verdade: 1) como dogma; 2) como conhecimento particular e individualizante dos indivíduos; e 3) como técnica reflexiva comportando regras gerais, conhecimentos particulares, preceitos, métodos de exame, confissões, entrevistas (FOUCAULT, 2000, p. 171). Ele destaca o que se tinha na igreja grega como *technè technôm* e na igreja romana de *ars artium*, que consistia na “direção da consciência”, na arte do governo dos homens.

Esses procedimentos ficaram restritos a círculos muito limitados ao longo da Antiguidade e da Idade Média. A partir do século XV e antes da Reforma, houve uma explosão das artes de governar, que saiu do seu foco religioso, assim como partiu para vários domínios: crianças, exércitos, casa, mendigos, família, cidades, o corpo, o espírito etc. Ao mesmo tempo em que assistimos a uma multiplicação dos governos, temos igualmente a questão de como escapar a ele, como não ser governado.

Foucault indica que, então, não se tratava de uma fuga que escapasse completamente a qualquer forma de governo. O que se tinha em mente era um governo melhor: como ser mais bem governado e quais métodos ou princípios seriam os mais adequados. A crítica poderia ser definida como uma recusa pontual a uma forma específica de governo: como não ser governado dessa forma.

Essa definição vaga e geral permite algumas importantes ancoragens históricas para a definição da crítica: 1) esta é historicamente bíblica, pois implica

saber como ser governado de acordo com as escrituras, e não com o magistério eclesiástico. Em última instância, essa crítica é o que permitirá saber se as próprias escrituras são ou não verdadeiras; 2) a crítica é essencialmente jurídica, pois não ser governado é recusar determinadas leis que se opõem a outras mais fundamentais, por violarem leis universais e imprescritíveis, às quais toda espécie de governo (monarca, pai etc.) deve se submeter; e 3) a crítica passa por uma recusa da autoridade como fonte de verdade por si, ou ainda só é aceita a verdade da autoridade se esta estiver em conformidade com a certeza dessa verdade. O foco da crítica é essencialmente o feixe de relações que amarra o poder, a verdade e o sujeito.

A governamentalização consiste no movimento de sujeitar os indivíduos, no meio de uma prática social, por mecanismos de poder que reclamam uma verdade. Em contrapartida, a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e de interrogar o poder igualmente sobre seus discursos de verdade: arte da não servidão voluntária (FOUCAULT, 2000, p. 174). Assim, Foucault pode afirmar que a crítica opera o desassujeitamento na política da verdade.

Essa definição é muito próxima da de Kant para *Aufklärung*: um certo estado de menoridade no qual estaria mantida autoritariamente a humanidade. Em segundo lugar, uma certa incapacidade, na qual a humanidade estaria retida e impedida de servir de seu próprio entendimento, ou seja, dirigida/conduzida/guiada por outro. Em terceiro lugar, Kant definiu essa incapacidade como uma correlação entre uma autoridade em excesso que se exerce e uma falta de decisão ou coragem. Essa definição se apresenta como um chamado à coragem.

Assim, a leitura de Kant feita por Foucault indica que a “crítica” está menos no que nós empreendemos, com mais ou menos coragem, do que na ideia que nós fazemos do nosso conhecimento e dos seus limites. Para Kant, essa verdadeira coragem de saber que foi invocada pela *Aufklärung* consiste em reconhecer os limites do conhecimento.

De qualquer modo, Kant estabeleceu a crítica, no seu empreendimento de desassujeitamento em relação ao jogo do poder e da verdade, como tarefa primordial, como prolegômenos a toda *Aufklärung* presente e futura, de conhecer o conhecimento (FOUCAULT, 2000, p. 176).

O século XIX para Foucault estabeleceu ao mesmo tempo um recuo com relação a *Aufklärung* e um suporte para o empreendimento crítico. Esse suporte à crítica, em detrimento à coragem do *sapere aude*, passou: 1) por uma ciência positiva, capaz de uma crítica inclusive de seus resultados; 2) pela fundação de um Estado, ou sistema estatal, que se autoatribuía como razão da história e que operava por meio de instrumentos de racionalização da economia e da sociedade; e 3) por uma ciência do Estado. O terceiro elemento é o que atrela os dois primeiros. Com a intuição de que a *Aufklärung* e os poderes empoderados pela racionalização possuem uma conexão, a crítica toma a forma de uma suspeita com relação a *Aufklärung*.

Na própria Alemanha, temos o desenvolvimento dessa questão pela crítica ao positivismo, ao objetivismo, à *technè* e às relações que fundamentam a construção de um projeto que articulam uma ciência e uma técnica, e às formas de dominação implementadas nas sociedades contemporâneas. Na França, a questão retorna no século XX pela problemática colocada pela fenomenologia: o que pode constituir o sentido? E é no pós-guerra que, pela análise, o sentido se

constitui somente por sistemas de constrangimento característicos da máquina significante, pela análise do fato de que não há sentido senão pelos efeitos de coerção próprios às estruturas, que por uma estranha síntese se reencontra o problema entre *ratio* e poder (FOUCAULT, 2000, p. 178).

Dessa questão, localizadamente francesa, coloca-se o problema da racionalização, sendo ela ao mesmo tempo identificada com o pensamento ocidental e a ciência desde o século XVI, englobando em um só movimento as relações sociais, a economia e o comportamento dos indivíduos.

O que emerge na prática de Foucault ao retomar o tema da *Aufklärung*, ao recolocá-la como questão central, é uma prática histórico-filosófica. Nesta, será construída uma história a partir do encontro de estruturas de racionalidade que veiculam os discursos verdadeiros com os mecanismos de sujeição a ela ligados. A questão que se coloca fundamentalmente é a do sujeito e da verdade, alienígenas ao trabalho dos historiadores. Essa prática desloca os termos/objetos familiares dos historiadores, assim como coloca para a filosofia a necessidade de analisar dados/elementos dotados de uma empiria, que não fundamenta qualquer interioridade subjetiva.

Abandonamos, assim, a busca pelo verdadeiro, a denúncia do falso ou a distinção entre ambos enquanto estratégia de pesquisa/trabalho, assim como sua cientificidade, legitimidade, se é abusivo, real ou ilusório – isso não está em questão aqui, não neste momento. O que se deseja saber é que conexões existem entre elementos de conhecimento e mecanismos de coerção; como determinado conhecimento possui ou ativa efeitos de poder ou como determinado procedimento coercitivo adquire racionalidade e eficácia técnicas.

Essa relação, esse nexos saber-poder permite evidenciar um conjunto de aceitabilidade histórica, ou seja, parte-se do fato de aceitação e procura-se o que torna essa aceitação possível, onde ela existe, ou seja, suas condições de aceitabilidade. A análise de onde o que é aceito é possível de o ser reconstitui a sua positividade. O que é aceito, como é possível de ser aceito e onde foi aceito – a isso Foucault nomeia como “arqueologia”.

Essa análise possui consequências, que precisam ser remarcadas. Essas positivities não são evidentes nem possuem qualquer direito a serem aceitáveis. O que as torna aceitáveis é indissociável do que as impede de serem aceitáveis: o que o torna arbitrário em termos de conhecimento, violento em termos de poder. Elas se inscrevem na imanência enquanto singularidades puras, e não universais históricos *a priori* atualizados pelas forças de contexto. É composta de uma rede causal não hierarquizada e necessária, mas simultaneamente complexa e densa – a isso se dá o nome de “genealogia”.

Por envolver relações entre indivíduos e grupos, padrões e tipos de comportamento, decisões e escolhas, submete uma lógica própria ao jogo de interações com uma margem considerável de incerteza. Essas redes de relações não constituem um plano único, capaz de ser totalizado por uma dessas relações, pois estas estão marcadas pela mobilidade ininterrupta e sua fragilidade constituinte. Assim, as análises colocam em evidência estratégias contingenciais que são elaboradas em cima dessas relações.

Arqueologia, estratégia e genealogia são três dimensões simultâneas da análise que permitem retomar o que há de positivo. É tarefa, ainda, dessa análise ser capaz de pensar a desaparecimento e as condições de possibilidade de desaparecimento de uma determinada positividade, ou, como Foucault mal caracteriza,

uma “acontecimentalização”. A investigação das relações de poder, inseparáveis das formas de saber, deve ser pensada sempre associada a um domínio de possibilidade e, devemos marcar, de forma acentuada, de reversão dessa possibilidade.

4.5 A psicologia como herdeira da modernidade tardia e da *Aufklärung*

Foucault é o filósofo que pretende discutir o lugar dessa relação entre sujeito do conhecimento e objeto do conhecimento. Ele pretende pensar não os termos dessa relação, mas a própria relação e a sua efetividade. Nessa discussão, o filósofo mostra como a noção de sujeito é inventada historicamente e que devemos entender como se assujeitam os indivíduos, enquanto uma estratégia de poder, e como se passa a valorizar um conhecimento produzido por um sujeito. Não à toa, um dos seus primeiros estudos procura traçar a trajetória das escolas de psicologia durante cem anos de existência (FOUCAULT, 2011).

É interessante observar que o filósofo Georges Canguilhem (CANGUILHEM, 1999) localizou certo embaraço com a forma como se coloca a questão da definição do que vem a ser a psicologia para a própria psicologia, seja quanto ao seu conceito, seja quando à sua essência. Esse problema se arrasta desde então, e a impossibilidade de uma resposta satisfatória coloca em xeque a existência do psicólogo, pois, por não poder responder quem é torna, difícil a tarefa de dizer o que faz, e denuncia, então, o autor que a psicologia cada vez mais se apega a uma eficácia discutível para a justificação de sua importância. Canguilhem coloca em dúvida essa eficácia da psicologia por não poder fundamentá-la à aplicação de uma ciência “enquanto o estatuto da psicologia não

estiver fixado de tal maneira, que se deva considerá-la como mais e melhor do que um empirismo composto, literariamente codificado para fins de ensinamento” (CANGUILHEM, 1999, p. 1).

A psicologia do século XIX relaciona-se diretamente com a *Aufklärung*, pois adotou a missão de se alinhar com as ciências naturais, buscando localizar no humano as leis encontradas na natureza, quase que em um prolongamento, na busca de um conhecimento positivo (FOUCAULT, 2011, p. 133). Assim, a verdade estaria baseada em alguns postulados filosóficos: de que a verdade do humano está em seu ser natural e que o conhecimento científico deve passar pela determinação de relações quantitativas, por levantamento de hipóteses verificáveis pela experimentação, fatores variáveis contrapostos a fatores constantes.

A definição de ciência migrou ao longo do tempo da direção de um objeto, que ditaria o método mais adequado para o estudo das suas propriedades ao explorar determinado domínio ou investigar dados específicos, para a própria metodologia que ela emprega, já que a história deixou claro que a ciência se dá o seu objeto e seus dados, e se apropria do seu domínio. Isso provocou uma redefinição completa dos termos, pois a ciência ficou marcada não só pelo objeto e pelos domínios problemáticos que explora, mas também pela intenção do sujeito do conhecimento/ciência, um projeto que constitui uma consciência teórica⁵¹. Em todo caso, as psicologias clínicas, psicanalíticas ou etnológicas

⁵¹ Em 1947, tentou-se definir a psicologia pela unidade de seu domínio, apesar da sua multiplicidade metodológica. Daniel Lagache procurou estabelecer a sua definição de psicologia como teoria geral da conduta, síntese da psicologia experimental, da psicologia clínica, da psicanálise, da psicologia social e da etnologia. No entanto, essa definição não pode se sustentar se não se sabe exatamente os limites entre a linguagem humana e a animal, se elas constituem uma linha de continuidade ou não, o mesmo valendo para as sociedades humanas e animais. A questão colocada aqui é o limite do humano pela linguagem.

acabam por se definir pelo seu objeto, enquanto as chamadas psicologias experimentais se definem logicamente pela sua metodologia.

O problema que se colocou para a psicologia até meados do século XX é que essa pretensão objetiva caiu por terra com o fim da possibilidade de matematização do campo das ciências humanas como um todo. Contudo, insiste a permanência desses princípios metodológicos ou até desses mesmos conceitos. Ao que se propõe, a psicologia é um campo completamente aberto e em disputa.

A história da psicologia é marcada pela sua própria instauração como o princípio de cientificidade e racionalidade de certas práticas de grupo, como a medicina mental, o trabalho, a educação ou até o trabalho com grupos, e, ao mesmo tempo, como ponto de produção de conhecimento sobre eles. Foucault (FOUCAULT, 2011) entende que a inserção da psicologia no campo dessas práticas se dá como uma resposta ao que não funciona, ao que possui uma deficiência, uma análise do anormal, do patológico, do contraditório, ou seja, para uma psicologia do adaptado, do normativo, do normal.

Olhando para a história da psicologia, Canguilhem consegue definir três projetos de ciência, a saber: 1) a psicologia como ciência natural; 2) a psicologia como ciência da subjetividade; e 3) a psicologia como ciência das reações e do comportamento. O primeiro ponto é entendido a partir da etimologia da palavra “psicologia”: lembrando que, etimologicamente, significa “a ciência da alma”, o filósofo destaca o quão estranho é não termos esse campo de investigação na Antiguidade. Nesse período, a alma, ou psiquê (Psychē ou Ψυχή), era entendida como um ser natural, não separado da matéria, mas uma das formas dos corpos vivos. O termo “psique” significa também “borboleta”, o que permite uma série de

analogias com as ideias de beleza, metamorfose, leveza e imortalidade pelas características do inseto que atravessa a mudança de lagarta para a borboleta propriamente dita.

Psiquê é uma forma que existe dentro da hierarquia natural das formas possíveis e, enquanto tal, era estudada pela metafísica, pela física e pela lógica. Sendo assim, o sentido originário, ou mesmo arcaico, do nome da disciplina a coloca no campo da filosofia – é a esse sentido antigo que remonta, quase que diretamente, a psicofisiologia. Esta seria a ciência que teria por objeto o estudo das bases fisiológicas do psiquismo. Como essas bases estão majoritariamente sob a dependência do sistema nervoso (e o psiquismo é compreendido como o conjunto dos mecanismos que sustentam o comportamento), a psicofisiologia estuda principalmente as bases nervosas do comportamento.

A psicologia como ciência da subjetividade está relacionada ao declínio da física aristotélica da escolástica no século XVII, em que os fundamentos da psicologia moderna são lançados pelos filósofos, físicos e matemáticos que fundam a ciência moderna. “Os verdadeiros responsáveis pelo advento da psicologia moderna, como ciência do sujeito pensante, são os físicos mecanicistas do século XVII” (CANGUILHEM, 1999). O conteúdo da realidade do mundo passa a se dissociar do conteúdo das percepções humanas, para os quais, na verdade, a realidade é compreendida a partir de uma redução extremada das experiências sensíveis, ou em julgamentos que abdicam delas. A experiência sensível entendida como falsificação do real coloca no sujeito a responsabilidade de “limpar” esse conhecimento das ilusões sensíveis da experiência e a se identificar com a razão matemática e mecânica, instrumentos por excelência da verdade e da realidade.

Com Canguilhem, podemos entender que a psicologia se constituirá como um projeto capaz de “desculpar” o sujeito ou explicar o porquê dessa condição de falsificador da realidade. A psicologia moderna se constitui como o que ele chama de “física do sentido externo enquanto resposta à física mecanicista”, ou uma “psicofísica”. Esta se pretende tão rigorosa quanto a física e a estudar justamente esses resíduos irrealis da experiência humana. A psicologia, aqui, vai imitar a física, e não ser um ramo dela. Sendo a física um cálculo, a psicologia procurará determinar constantes quantitativas das sensações e determinar as relações entre essas constantes. Esse raciocínio não permite que esse movimento seja dissociado do pensamento de René Descartes.

O pensamento cartesiano entende que se devem reduzir as diferenças qualitativas proporcionadas pelos dados sensoriais a uma diferença de figuras geométricas, pois se tratam de informações de um corpo por outros corpos. A informação de um sentido externo é um sentido interno igualmente, no qual um corpo é figurado. A conversão das comparações entre as qualidades de luz e sons só pode ser feita por meio da analogia com o corpo figurado. Neste, também se encontram esboçadas a relação entre reação e excitação, lançando-se as bases para uma psicologia como matemática física do sentido interno, em uma linha que une Fechner⁵² e Hermann Helmholtz⁵³, que solidifica a visão mecanicista, alia a psicologia à medicina e à neurologia, e a afasta da filosofia.

⁵² Gustav Theodor Fechner (1801-1887) foi um filósofo alemão influenciado por Schelling e por pensadores orientais. Para Fechner, o mundo físico e o mundo psíquico não consistem em realidades separadas ou opostas, mas partes de um todo. Foi um pioneiro da psicologia e da psicologia experimental, em particular. A publicação do seu livro *Elementos de Psicofísica* disputa com a construção do laboratório de Wundt como data do nascimento da psicologia.

⁵³ Hermann Ludwig Ferdinand von Helmholtz (1821-1894) foi um médico, filósofo e físico alemão fortemente influenciado pelas filosofias de Kant e Fichte. Escreveu sobre assuntos diversos, como fisiologia, psicologia fisiológica, física e filosofia. Possui estudos consagrados nas áreas da visão, da audição, da conservação de energia, da termodinâmica, da eletrodinâmica e da filosofia da ciência.

Essa linha é posteriormente ampliada por Wilhelm Wundt⁵⁴, em que a psicologia experimental procura determinar analiticamente as constantes dos fatos de consciência.

Ao final do século XIX, as psicologias de análise elementar e de associação adotam o chamado “modelo físico-químico”. Este produz dois movimentos metodológicos para os fenômenos mentais: o primeiro deles é o modelo newtoniano de universalização, em que leis gerais podem ser deduzidas a partir da pesquisa de fatos, quando estes são aplicados ao espírito humano, ao mesmo tempo em que buscam reduzir os fenômenos complexos em unidades de análise mais simples, uma metodologia cartesiana, por assim dizer, quando trabalhando com a matéria. Desses movimentos surgem as noções de sentimento e sensação.

Esse mesmo século também produz o modelo orgânico da psicologia, em que salta para o primeiro plano a humanidade em sua natureza orgânica⁵⁵, passando-se a entender os fenômenos psíquicos pela sua espontaneidade, pela sua capacidade de adaptação e pelos seus processos internos de regulação. Combate-se, aí, a ideia de mecanismo, em que as ações passam a ser entendidas como originais para além da simples resposta a outras ações. Nesse contexto, os estudos psicofisiológicos vão procurar determinar o quão orgânicas são as ações psíquicas⁵⁶.

⁵⁴ Wilhelm Maximilian Wundt (1832-1920) foi um médico e filósofo alemão, considerado um dos fundadores da moderna psicologia experimental. Destacam-se os seus esforços na criação do primeiro laboratório de psicologia no Instituto Experimental de Psicologia da Universidade de Leipzig, na Alemanha, em 1879, de forte impacto para o desenvolvimento da disciplina, assim como a publicação dos *Princípios de psicologia fisiológica*, em 1873, no qual afirmava textualmente seu propósito de demarcar um novo domínio da ciência. São considerados seus estudos dos tempos de reação e do estímulo; psicologia social e consciência.

⁵⁵ Como é entendida por Bichat, Magendie e Claude Bernard.

⁵⁶ São exemplos os estudos de Bain sobre os instintos, de Fechner sobre a estimulação e seu efeito sensorial, e de Wundt sobre os nervos.

Existe, ainda, o modelo evolucionista, totalmente derivado das pesquisas de Darwin – o processo de desenvolvimento do menos para o mais diferenciado. Esse modelo, que entende uma evolução pessoal do indivíduo, pressupõe dois movimentos: 1) o primeiro, que parte da unidade para a diversidade, ou seja, horizontal de expansão para o múltiplo; e 2) o segundo, vertical, de organização hierárquica. Esse modelo foi o primeiro a demonstrar a relação do fenômeno psíquico com as temporalidades passada e futura, inseridas em uma história própria – a do desenvolvimento.

A ciência da subjetividade também se apresentará como uma ciência da consciência de si, ou do sentido interno, a “ciência do eu”, que receberá o nome de “psicologia”, termo datado do século XVIII, segundo Canguilhem. Embora referidas às meditações cartesianas, não são conseqüências destas. Descartes, quando se refere ao interior na “Meditação III” (DESCARTES, 1962, p. 143), não busca outra coisa senão o pensamento – o *cogito* é a consciência de si enquanto entendimento puro, e não um “eu”. O rigor matemático não repousa na observação de si, mas na certeza do pensamento. No entanto, este não coloca a questão dos sentidos internos – aqueles que concebem os objetos internamente, como postulado pelo aristotelismo escolástico.

O que está em discussão aqui é como é possível se conhecer, já que esse pensamento aristotélico entende que o conhecimento de si é reflexivo, ou melhor: não se pode se conhecer diretamente (não se pode conhecer a alma ou o espírito diretamente), mas por reflexão, por reflexo sendo a imagem do espelho a mais invocada: o olho que enxerga o mundo só se vê no espelho e a partir do reconhecimento dos seus efeitos. Nessa discussão, a questão da interioridade instituirá uma psicologia que funcionará como uma história do “eu”, que vai de

John Locke até Théodule Ribot⁵⁷, sendo combatida por Auguste Comte.

O pensamento de Kant demonstrará a impossibilidade de uma ciência do sentido interno dos fenômenos, que ele chamará de “tempo”, ou “forma da interioridade” (KANT, 1987, p. 35). Todo o sujeito “eu” de julgamento da percepção nada mais é que uma função de organização da experiência. Enquanto condição da experiência, a transcende, ou seja, é transcendental não cabendo uma ciência da sua condição de possibilidade, não sendo possível uma psicologia à imagem da matemática ou da física. Da mesma forma, não se pode ter uma psicologia experimental por não ser possível fazer experiência sobre nós mesmos nem sobre os outros, sendo um exercício absurdo se surpreender em observação, sendo que a observação interna altera a todo o momento o seu próprio objeto. Assim, o que caberia à psicologia seria apenas um papel descritivo, colocando-a mais próxima da antropologia.

Um passo importante para a psicologia foi a introdução, ou descoberta, do sentido dos fenômenos psíquicos, sendo um rompimento com o entendimento do humano em sua dimensão natural, em suas determinações pela natureza, e o mergulho na dimensão humana no que ela se diferencia dos demais seres vivos. Assim, de suas condutas expressivas, na sua consciência e na sua história, Janet⁵⁸ construirá o conceito de “conduta humana”. Ela pode ser interna, como sentimento que busca adequar a ação para se aproximar do êxito, e

⁵⁷ Théodule-Armand Ribot (1839-1916), psicólogo francês cuja teoria fundamentou o sistema de interpretação para o ator de Constantin Stanislavski. Professor de psicologia experimental no *Collège de France*, sua tese “Hereditariedade: estudo psicológico”, de 1882, é o seu trabalho mais destacado. Destacou em seus estudos os aspectos físicos da vida mental.

⁵⁸ Pierre-Marie-Félix Janet (1859-1947) foi um psicólogo, psiquiatra e neurologista francês, considerado um dos pais da psicologia. São tidos como relevantes seus estudos sobre as ansiedades e as fobias. Sua obra apresenta alguns termos utilizados por Freud, existindo inclusive uma polêmica sobre a paternidade do termo “subconsciente”. Seus discípulos norte-americanos buscaram unir a medicina e a psicologia.

externa, e ter sempre uma relação reativa à conduta do outro, uma adaptação a essa conduta externa.

A significação da conduta pela análise histórica é debitaria do pensamento de Dilthey⁵⁹, que define o autoconhecimento do humano pela história, ou seja, o ser humano é uma atividade constante ao longo do tempo que se cristaliza em atos e significações que devem ser compreendidas pelo que foi a sua produção. O espírito cria e se cria ao longo do tempo, e deve ser compreendido por esse movimento.

A importância histórica de Freud para a psicologia, segundo Foucault, está na passagem da análise causal para a análise da gênese das significações, ao mesmo tempo em que a evolução dá lugar à história e, mais, a natureza dá lugar à análise do meio cultural (FOUCAULT, 2011, p. 142). O sentido é sempre coextensivo à conduta humana, imanente, embora oculto – entrando, aí, a tarefa terapêutica de interpretar os sonhos e os sintomas. Os sentidos imanentes são construídos pela história do indivíduo e cristalizados no passado em torno de acontecimentos importantes⁶⁰, sendo a terapêutica a descoberta dos significados e conteúdos inatuais nas condutas presentes. A conduta, em todo caso, é sempre atual, e o conteúdo desse presente é sempre social: o seu conjunto de normas que avaliam determinada conduta. Freud coloca para a psicologia sua orientação ao conferir um estatuto objetivo à significação. Esse significado foi encontrado nos símbolos expressivos do comportamento humano e na história ancorada em dois

⁵⁹ Wilhelm Dilthey (1833-1911) foi um filósofo alemão, considerado um empirista, embora diverso do empirismo inglês. Autor de uma vasta obra, abordando amplos campos do conhecimento, seus principais conceitos procuram fundamentar as “ciências do espírito” como forma de conhecimento humano em oposição às ciências da razão. Seus estudos apresentaram um profundo impacto na hermenêutica do século XX, nas escolas históricas e na psicologia.

⁶⁰ O traumatismo seria assim um dos transtornos das significações afetivas, quando as significações novas não ultrapassam e integram as significações antigas, ficando em conflito entre o passado e o presente.

polos: individual, constituída pelas experiências vividas, e social, pelas construções coletivas que se impõem sobre a individualidade.

Para Foucault, a partir da psicanálise, a psicologia pôde ter um estudo objetivo das significações. No behaviorismo de Watson, que “busca o sentido adaptativo das condutas a partir das manifestações objetivas do comportamento” (FOUCAULT, 2011, p. 144), a unidade do comportamento pode ser encontrada no confronto das análises dos estímulos com as análises das reações, sendo a rede de estímulos a explicação do comportamento.

A *gestalt-theory* possui o entendimento de que a qualidade estrutural dos estímulos é o que garante o comportamento. Na *gestalt*, é uma visão global dos estímulos que fornece a chave objetiva das condutas significativas; não é a ideia de campo que fornece o entendimento não causal entre a rede de estímulos e a resposta, mas pelas figuras que impregnam o campo da percepção.

Nesse contexto, na psicologia se pensará o campo, e as significações que nele habitam, com a relação que ele estabelecerá com o devir individual. Desse modo, temos o entendimento que associa a emergência do campo na conduta pela maturação progressiva dos esquemas fisiológicos, assim como o entendimento da estratificação das condutas que se organizam em estereótipos a serem incorporados em variados graus pelos indivíduos. Temos, ainda, a referência de Piaget que confere a evolução e a maturação das estruturas biológicas e lógicas, que são irreversíveis, orientadas e concretas, e as estruturas que são abstratas e reversíveis. Em um polo oposto, temos a psicologia que Wallon coloca sobre o meio. A individualidade seria o resultado ou um ponto sobre o qual incidem diversas forças e movimentos, como a emoção, a simpatia, a afetividade, a experiência e o reconhecimento de si. Temos uma contraposição

radical, aqui, entre o projeto que entende o devir psicológico como o desenvolvimento de estruturas preparadas previamente, no caso pela biologia, e a preparação efetiva, gênese ativa, de estruturas psicológicas adultas. Ela falará, inclusive, de uma dialética do desenvolvimento para descrever as transformações.

As significações objetivas colocam para a psicologia o problema das suas manifestações e como elas se dispõem para a observação. Para tanto, dois pontos são avaliados, a saber: *performance*/realização e aptidão. É nesse quadro de preocupações que a psicologia passará a perseguir a possibilidade de determinar as eventualidades do comportamento dentro de sua inscrição na realidade do que acontece. Desse quadro é que surge o princípio do teste, em que uma prova modelar é aplicada e o resultado é obtido pela comparação estatística entre os indivíduos testados, ou seja, pela sua *performance*: a “amostra do comportamento”. É aqui que se dá a preocupação com os níveis mentais e de inteligência dos indivíduos, que podem tomar a forma de uma escala de desenvolvimento em relação a outros da mesma idade, na qual os testes acabam definindo as aptidões individuais⁶¹.

As psicologias ainda vão se colocar os problemas das significações sob o ponto de vista das necessidades individuais. Os conteúdos individuais dessas significações se apresentam pela projeção, ou autoexpressão, sobre um estímulo e as interpretações que são oferecidas à imaginação – nesse contexto, aparecem os testes com manchas de tintas e cenas humanas, e os questionários –, e existem tantas características quanto os métodos de determiná-las. O próprio corpo teria um valor expressivo, além dos elementos verbais e imaginários dessa expressividade, sendo que se chega a estabelecer uma relação entre aspectos

⁶¹ Foucault entende que nesse campo da psicologia estão representados Cattell, Binet, Simon e Spearman, assim como Thurstone, Thompsom e Vernon.

morfológicos do corpo com a estrutura do caráter. A própria psicanálise estabeleceu essa relação pela análise simbólica dos sinais corporais, lidos como uma linguagem, denunciando a origem psicogênica de algumas síndromes orgânicas (FOUCAULT, 2011, p. 148).

A psicologia, que depois dessa exposição só pode ser entendida no plural, colocou-se ainda a questão das significações objetivas do ponto de vista da conduta e das instituições. Conduzir-se pode se dar em um ambiente cultural que estabeleça a norma segundo uma coletividade, o seu tema e, ainda, a sua orientação segundo opiniões e atitudes, sendo estes os três grandes setores da psicologia social.

As psicologias que estudam as instituições procuram determinar as bases da sociedade e entender em que medida as forças econômicas determinam a subjetividade e os elementos pedagógicos, advém daí a ideia de instituições primárias e as que definem as tradições, os mitos e as religiões, sendo assim as instituições secundárias. Essa problemática espalhar-se-á pelo pensamento antropológico, tanto o que estuda as chamadas populações “primitivas”, quanto o que estuda as “desenvolvidas”. Foucault entendeu que tanto a saída estatística quanto a antropológica não poderiam oferecer uma alternativa aos dilemas genéticos da psicologia e apenas os reatualizavam ou ignoravam. Em 1957, intuía que a alternativa para a psicologia “não haveria desde então psicologia possível senão pela análise das condições de existência do homem e pela retomada do que há de mais humano no homem, quer dizer, sua história” (FOUCAULT, 2011, p. 151).

Na esteira do pensamento de Georges Canguilhem (CANGUILHEM, 1999), podemos destacar, ainda, que no século XIX foi forjado o terceiro projeto de

ciência, ao lado de todas essas psicologias já apresentadas: uma espécie de biologia do comportamento humano, como uma confluência de acontecimentos científicos, econômicos e políticos. Paralelamente, surgiram: 1) a biologia como ciência dos meios e dos organismos, rompendo a concepção de reino humano separado da natureza; 2) uma sociedade industrial valorizando o labor humano e desprestigiando o pensamento especulativo; e 3) o fim da ideia de privilégio e as iniciativas igualitárias perante o Estado, como o serviço militar, a educação pública e as funções de Estado ao alcance de serem exercidas teoricamente por todos. Esses movimentos históricos inauguraram os fenômenos da competência e da especialização como contrapontos ao privilégio estamental (REMOND, 2002, p. 74).

No entanto, essa psicologia não possui, segundo o filósofo, a capacidade de colocar às claras seu projeto instaurador, recusando toda e qualquer relação com uma teoria filosófica, o que dificulta o estabelecimento do seu sentido. Daí a sua denúncia de que essa prática leva esses psicólogos a não colocarem o problema em relação ao seu contexto histórico e aos meios sociais que os levaram a propor e a construir esses métodos e a aceitabilidade do que se propõem, ou seja, uma psicologia que se propõe um instrumento, mas sem dizer do que ou de quem é instrumento.

A ideia de instrumentalidade das ações e do comportamento humano, as condutas, é debitada aos utilitaristas ingleses do século XVIII⁶², que entendiam que o interesse/utilidade/esquecimento é o que as explicam; no caso, o entendimento filosófico da natureza humana como potência de artifício e também como fabricante de ferramentas. O princípio não formulado por essa psicologia é

⁶² Canguilhem se refere explicitamente a Edmund Burke, David Hume e, ainda, a Adam Smith e Benjamin Franklin (CANGUILHEM, 1999, p. 12).

justamente o do humano como ferramenta e, posteriormente, como aquele que serve a uma utilidade específica, uma inteligência a serviço de uma utilidade – na qual vão se situar as pesquisas de opinião e aptidão, rendimento e produtividade – a leis de adaptação e aprendizagem. Para Foucault, já em 1957, progressivamente o conhecimento científico que se buscava ter do homem abandona o mecanicismo de Newton e passa a repousar na certeza estatística baseado na biometria.

Diante dessa posição de ajustar o ser humano, de orientar a sua conduta segundo uma eficácia ou mesmo uma aptidão, a consequente posição de superioridade do psicólogo – a importância do especialista capaz de definir e ajustar as medidas – coloca a questão de quem designa os psicólogos como os instrumentos do instrumentalismo. Enquanto rejeita qualquer definição de ser humano ou qualquer transcendência à sua prática, coloca-se na difícil posição de permitir que qualquer um reclame psicologia para a sua prática.

Uma das poucas lições que podemos retirar da história da psicologia é que devemos tratá-la no plural: psicologias. Assim, a questão do sujeito para as psicologias apresenta-se mergulhada em uma série de problemáticas inerentes ao devir histórico da psicologia que se pretendeu ciência. Nenhuma dessas psicologias se colocou o problema do sujeito como constituinte de seu projeto de cientificidade; não se pode localizar um autor que tenha a questão do sujeito como um problema de seu pensamento.

5 O ACONTECIMENTO CONTRA O SUJEITO

Acerca do tema complexo do acontecimento, é possível se falar em uma teoria do acontecimento a partir da história da filosofia apresentando diversos autores que o tomaram como objeto de investigação: Leibniz, Nietzsche, Deleuze entre outros. Quando alinhamos esses autores, porque todos eles são teóricos do acontecimento, percebemos claramente que todos têm um traço comum: eles procuram fazer uma filosofia que privilegia o devir em oposição à ideia de ser, associada pela filosofia à noção de essência, e priorizam o plano da exterioridade em oposição às ditas filosofias que rendem homenagem, que fazem culto à interioridade. Por isso mesmo, eles são vistos como teóricos do acontecimento.

Para pensarmos o acontecimento como uma forma de combater a interioridade sem a qual é impossível termos um sujeito do conhecimento, é preciso, por um lado, pensar a tradição platônico-aristotélica, e iremos opor a esta tradição esses ditos teóricos do acontecimento. É necessário, ao abordar esse tema complexo, trabalhar a diferença entre ser um pensador do acontecimento e ser um pensador essencialista, mostrando como, a partir dessa oposição, é possível encontrar a novidade desse pensamento.

Estudando a história do pensamento ocidental, dos pré-socráticos até o momento contemporâneo, é possível distinguir nela (que não é necessariamente a história da filosofia – ela vai além da filosofia, porque existem pensamentos que não são filosóficos) uma espécie de geografia mental, como se pudessemos diagnosticar pela história do pensamento certas orientações que auxiliam na distinção das escolas, das tendências e, até mesmo, das atitudes. Quando

falamos de uma geografia mental, de uma geografia do pensamento, estamos, a princípio, pensando na questão do que pode significar se orientar no pensamento, como se fosse necessário, para início de discussão, distinguir orientações, e a primeira coisa que observamos é que existe no Ocidente um tipo de pensamento, uma atitude do pensamento, toda ela orientada para as alturas. Trata-se, fundamentalmente, de um pensamento religioso marcado pela ideia de um princípio transcendente como causador da existência.

Um exemplo típico dessa forma de pensar é o pensamento judaico-cristão. Os pensadores religiosos tomam sempre como ponto de partida a ideia de que a existência tem uma origem e que esta, como um todo, transcende o próprio existir. Por exemplo, o pensamento cristão ensina que o princípio da existência tem que ser imputado a um ente sobrenatural. O pensamento religioso ensina ser esse ente sobrenatural um criador, um ente divino, aquilo que em filosofia cristã nós passamos a chamar de “ser supremo por excelência”, ou simplesmente “Deus”.

Esse tipo de pensamento, por um lado, prioriza ou privilegia o que não muda, já que esse ser, ou essa causa primeira, está fora do tempo; por outro lado, é um pensamento que toma como ponto de partida a ideia de que existe uma causa transcendente, vertical, que organiza do alto a existência como um todo – essa forma de pensar pode variar ao longo da história. Podemos encontrar, também, um pensamento do tipo platônico, no qual a causa transcendente é uma essência eterna e imutável. Esse tipo de pensamento parte do pressuposto de que tudo aquilo que existe no mundo em que vivemos deve sua razão de ser a uma causa que transcende o mundo. Platão chega mesmo a dizer que essa causa é a ideia, vista, neste caso, como essência, mas podemos encontrar um

platonismo revisitado no seio da religião cristã, no qual, em vez de falarmos de uma ideia, colocamos no seu lugar Deus. Trata-se de um pensamento vertical, hierárquico, que recorre sempre a um princípio transcendente para explicar o movimento da existência.

No polo oposto, encontramos outro tipo de pensamento que, em vez de se orientar na direção de uma transcendência, direciona-se para uma imanência profunda. A princípio, falamos de um pensamento das alturas, nitidamente de um pensamento mágico-religioso. Em oposição a isso, podemos aqui falar de um pensamento profundo, um pensamento que tem como meta obter um princípio que justifique o todo, mas não o concebe mais como algo transcendente; procura, antes, a existência desse princípio no seio da própria natureza existente.

Exemplo de um pensamento profundo: o pensamento pré-socrático. Trata-se, aí, de um pensamento que assume, de saída, a ideia de que a natureza possui um princípio e que este se encontra na profundidade da própria natureza. Os pré-socráticos investigavam a natureza para buscar um princípio que seria, para eles, a substância primordial da qual tudo provém. Por exemplo, Tales de Mileto, o primeiro pensador pré-socrático, dizia: “Tudo é água” (ARISTÓTELES, 1969, p. 42).

Eles não estão mais explicando a ordem da natureza a partir de uma causa transcendente, e sim buscando o elemento primordial do qual a natureza é feita. Se eles estão buscando esse elemento, estão partindo da ideia de que há no fundo da natureza, ou, como se dizia em grego, da *physis*, um princípio, um *arkhé*, uma substância primordial que entra na composição de todos os seres existentes. O pensamento que analisaremos rejeita – e essa é a dificuldade maior, por um lado – a ideia de um princípio transcendente, mas rejeita também,

por outro lado, a ideia de uma causa profunda; um pensamento que afirma que o ato de pensar não é nem oriundo de uma causa profunda, nem um ato que tem como meta encontrar um princípio transcendente e, por isso mesmo, não é causa de um sujeito, ou mesmo tem como princípio um sujeito pensante.

Por isso, podemos chamar essa forma de pensar de “pensamento da superfície”, ou seja, pensar em uma lógica do acontecimento, tomá-lo como objeto de investigação é pensar em termos superficiais, é sair, por um lado, da crença na existência de uma causa transcendente, e sair, em contrapartida, da investigação de uma causalidade profunda. Os teóricos do acontecimento são, portanto, defensores da superfície. Normalmente, nós estamos acostumados a associar pensamento à altura ou à profundidade, mas jamais associamos pensamento à superfície. É impossível entender que “ser superficial” possa ser no âmbito do pensamento.

Há um pensamento na história do Ocidente que preza a superfície. Exemplos dele podem ser encontrados na Grécia antiga, no pensamento dos sofistas, mais tarde no dos estoicos⁶³ e, depois, no dos epicuristas. Muito mais tarde, ele se manifesta no pensamento de Leibniz, de certa forma no pensamento do Espinoza e no de Nietzsche, e, na contemporaneidade, inúmeros pensadores dirão que o lugar do pensamento é, por excelência, a superfície. Pensar é, para eles, um acontecimento, e, enquanto tal, é um evento de superfície.

Quando apresentamos o problema em termos de pensamento, estamos aqui construindo uma topologia (esta geografia apresentada é, na verdade, uma topologia), sendo esta um discurso acerca do lugar de alguma coisa. *Topos*, em

⁶³ O estoicismo apresentado é o antigo, grego; o estoicismo romano é mais voltado para a moral e vem impregnado de cristianismo. É preciso distinguir o que é estoico do que é cristão, porque essa apropriação houve. Por exemplo, usa-se muito a terminologia “resignação estoica” – isso já é uma contaminação. Os estoicos não eram pensadores da resignação, e sim da afirmação. Como o sentido da resignação prevaleceu, a moral cristã foi lá e se apropriou, e essa noção é a mais conhecida.

grego, significa “lugar”; “-logia” vem de *logos*, que, a rigor, significa “discurso”. Quando alguém constrói uma topologia pensando o lugar do pensamento, é possível, nela, distinguir diferentes lugares. Falar de um pensamento da superfície implica, em um primeiro momento, tomar o pensar como um efeito de superfície, assim como também entender a existência como um sucedâneo de eventos. Falar, enfim, de um pensamento de superfície implica entender o devir como superficial.

A lógica do acontecimento é inseparável de um pensamento de superfície, mas também o é de um pensamento da imanência. Um pensamento, portanto, que emerge como um devir e que não pode ser imputado nem a uma causa profunda, nem a uma causa transcendente. As palavras “imanência” e “transcendência” se apresentarão, a princípio, como duas palavras opostas, mas iremos tratar dessa oposição usando duas outras palavras: “ser” e “devir”. Em filosofia, “devir” é um termo usado para designar mudança, processo; é sinônimo de “tornar-se”, “vir a ser”. Partimos de um ponto pacífico: a existência aqui e agora é mudança. Partimos de um ponto pacífico: o mundo, tal como ele é visto aqui e agora, está ou se encontra em movimento.

O problema é que, quando quer encontrar uma causa para o movimento atual, a filosofia transcendente parte sempre da ideia de que essa causa é anterior ao próprio movimento e, por uma espécie de raciocínio causal, chega sempre à ideia de que existe como razão do movimento uma causa primeira – que é posta, postulada como um ser originário. Assim, devemos recusar a noção de origem e de finalidade para liberar o devir.

No pensamento superficial e imanente, o que há de ser pensado deve sê-lo sempre a partir de um aqui e de um agora; o que há de ser entendido deve sê-lo

sempre a partir do que se movimenta, e o que importa saber a princípio é em que condições nós poderemos tomar o acontecimento como objeto do pensamento, a ponto de fazer do próprio ato de pensar um acontecimento, entre outros. Se entendo, a princípio, o que vem a ser um acontecimento, eu terei que, forçosamente, concluir que pensar com o acontecimento é inseparável de uma experimentação – é na experiência real, em que algo acontece, que nós pensamos.

Existem determinados teóricos que vão sustentar a ideia de que o ato de pensar é representativo – eles partem do pressuposto de que há um mundo com essências dadas. Este mundo se configura, para o pensador, como o objeto por excelência do pensamento, e há, por outro lado, um sujeito pensante dotado da capacidade de representar esse mundo. Todo e qualquer pensamento representativo parte, portanto, da ideia de que o pensamento não é outra coisa senão uma ponte que ata um sujeito pensante a um objeto pensado, e que a sua função é fundamentalmente representativa.

Para que se possa conceber o pensar como acontecimento, é necessário, a princípio, abolir o par sujeito/objeto, reencontrando um novo lugar para o pensar, a experiência. Quando apreendemos as coisas pelo meio, pelo entre ou pelo percurso, abolimos, de uma vez por todas, as ideias de origem e finalidade; abolimos, de uma vez por todas, a ideia de um ponto inicial e a de um ponto final; a ideia de que somos sujeitos pensantes com a meta de desvelar alguma coisa oculta no mundo, estando esta coisa no início ou no fim, sendo ela uma essência ou um ser.

Nesse pensamento, o que surge de novo vem sempre de um acontecimento, e a razão da emergência de um acontecimento é sempre

contingente, porque ela deve ser imputada a um encontro – entre coisas, entre corpos, entre indivíduos. O que há de mais interessante na lógica do acontecimento, do evento, é que ela nos leva a pensar no mais importante para cada um, e isto é, indubitavelmente, da ordem do que acontece enquanto efeito dos encontros que fazemos ao longo da nossa existência.

Trata-se, também, de um pensamento da exterioridade. Aqui entramos no domínio da ética, e, quando falamos nele, todo ser vivo (incluindo o ser humano) habita dois planos. Um plano da interioridade é composto pela memória, pela imaginação, pelas ideias já consolidadas, pelos pensamentos já estabelecidos. O plano da interioridade é o plano do “eu” e é, por definição, altamente pessoal, mas há um plano dos eventos, que coexiste com o da interioridade. O plano dos eventos coexiste com o “eu” interior, e se entende uma lógica do acontecimento como parte integrante dele.

5.1 Digressão estoica e a oposição platônico-aristotélica

O estoicismo é uma escola filosófica antiga, do século III a.C., formada por vários filósofos, entre os quais destacam-se Crisipo e Zenão (LAËRTIOS, 2008, p. 189). O estoicismo se divide em antigo e romano, este representado por um grupo de filósofos também – em Roma, houve até um imperador estoico, Marco Aurélio (PESSANHA, 1985, p. 19). Os estoicos são os primeiros pensadores a fazer do acontecimento o objeto do pensamento por excelência. Para eles, pensar é um acontecimento; todas as ideias pensadas são acontecimentos. Eles possuem uma concepção dinâmica da filosofia, sendo o exercício do filosofar inseparável de um devir, e o próprio sistema filosófico que eles elaboram faz do acontecimento o

objeto, por excelência, do pensamento. Isso, na Grécia antiga do século III a.C., é um tipo de subversão, ou, ainda, uma espécie de reversão à atitude filosófica que foi inaugurada por Platão e retomada por Aristóteles, e os estoicos foram os primeiros filósofos a operá-la. Nesse caso, para entender a singularidade do pensamento estoico, devem-se, antes de tudo, apresentar algumas questões platônicas que serão revertidas, ou seja, entenderemos a novidade estoica estabelecendo entre ela e a tradição platônica uma oposição.

Para muitos autores e historiadores, a filosofia antiga, grega, apresenta-se sempre como uma ontologia. Investigando os sistemas filosóficos antigos, percebemos que a ontologia é o fundamento da filosofia. Se estes se confundem, se falar de filosofia grega é referir-se imediatamente a ontologia, a primeira questão que deveremos colocar é o que vem a ser uma ontologia. Este termo é composto de duas palavras gregas: *onto* deriva da palavra *to on*, que, do grego, traduz-se por “ser” (*to on*, “o ser”); “-logia” é um sufixo derivado da palavra *logos*, que em grego significa “discurso”. A rigor, ontologia significa “discurso sobre o ser”. As filosofias gregas se apresentam como ontologias, sendo a ambição primeira de qualquer filósofo grego construir um discurso coerente, lógico, racional sobre o ser.

“Ser” tanto pode ser apreciado como verbo quanto entendido como nome. Na condição de nome, “ser” é um substantivo utilizado para designar tudo aquilo que existe. “O copo é” quer dizer “o copo existe”. “Isto é um ser” quer dizer “isto tem existência”, verbo x substantivo. Então, quando os filósofos usam a palavra “ser”, eles a utilizam, a princípio, para pensar tudo aquilo que existe. Já que tudo aquilo que existe é um ser, tudo aquilo que existe é; é na medida em que existe. “Ser” como nome designa isso. A filosofia como ontologia é, antes de tudo, um

discurso sobre a existência em geral. Se a palavra “ser”, por ser a mais genérica do vocabulário, compreende tudo aquilo que existe, a ontologia traz, por consequência, a proposta de pensar a existência como um todo: produzir um discurso coerente e sistemático sobre a existência na sua totalidade. Nesse aspecto, por exemplo, a ontologia se distingue da física, porque esta quer pensar, tão somente, os seres físicos, e não o ser em geral. Essa é a razão pela qual a ontologia tende a se apresentar como uma espécie de ciência primeira, aquela que problematizará os princípios que fundam uma, propriamente dita, atividade científica.

Na Antiguidade, não falávamos de ontologia, mas de metafísica, que é a ciência que estuda o ser enquanto ser, que o pensa na sua totalidade. Metafísica é a ciência primeira, aquela que procura compreender os aspectos gerais daquilo que é e os princípios fundantes de tudo aquilo que é, ou seja, de tudo aquilo que existe.

A palavra “ser” também tem, no discurso da ontologia, uma segunda acepção. Ela ora é sinônima de “existência”, ora de “essência”. Então, quando um filósofo diz “o homem é”, “isto é um ser”, ele está dizendo “isto existe”. A pergunta filosófica “O que é?” exige como resposta à essência. Uma coisa é dizer “isto é um ser”; outra é perguntar “Qual é o ser disto?”; uma coisa é dizer “o homem é um ser”, em que estou eu dizendo “o homem existe”, outra é indagar “qual é o ser do homem”, em que estou perguntando “qual é a natureza”, “qual é a essência do ser humano”.

A essência de uma determinada coisa é exatamente aquilo que confere à coisa questionada um estatuto de ser. Parte-se do pressuposto de que todas as coisas possuem uma essência, de que encontrar a essência de algo é poder falar

da natureza desse algo, e a filosofia nasce, então, como uma espécie de indagação sobre a natureza das coisas. Quando indagamos um ser procurando entender a sua natureza, partimos do pressuposto de que, em essência, ele não muda, porque a essência é exatamente aquilo que irá conferir à coisa uma identidade.

Quando interrogamos o ser humano com o propósito de entender a sua essência, partimos do pressuposto de que ele só muda em aparência, mas permanece essencialmente o mesmo ao longo de sua existência. Foi essa maneira de pensar que levou Platão a dizer que a essência das coisas existentes não está no que é percebido por nós, porque, segundo Platão, todas as coisas percebidas por nós por meio dos sentidos corrompem-se, degradam-se, encontram-se, portanto, em variação contínua. Tudo que existe no tempo sofre a ação do devir; tudo que existe no tempo está em degradação.

Platão pensou, então, que, se essas coisas que se degradam se repetem com o passar do tempo, é porque elas, as coisas sensíveis, estão sempre em conformidade com alguma coisa que não muda e que confere àquilo que muda uma medida, uma semelhança, uma identidade. Isso que não muda, mas se apresenta como medida para as coisas sensíveis, Platão chamou, eis a sua filosofia, de “ideia”, em grego, *eidōs*. A ideia que cada coisa sensível espelha é eterna – ela confere à coisa sensível uma semelhança –, mas a ideia que se espelha na coisa sensível está fora do sensível. Apresenta-se, portanto, como uma essência eterna e imutável. Para Platão, o mundo visto por nós é apenas um espelho de um mundo que deve ser pensado por cada de nós. Este, e eis aí a dificuldade da filosofia, só pode ser pensado, não pode ser apreendido pelos sentidos. Este mundo que só pode ser pensado, mas nunca apreendido pelos

sentidos é o mundo das ideias, isto é, o mundo das essências. É importante evitar o contrassenso de imaginar esse mundo em algum lugar para além do mundo sensível. Esse mundo das ideias é o próprio mundo do pensamento, o mundo inteligível, por isso é que ele dá à essência o nome de “ideia”. A essência não é uma coisa, é uma ideia, e o filósofo é aquele que procura compreender as coisas a partir das ideias.

Platão opõe a razão aos sentidos. Por meio destes, eu apreendo as coisas físicas; pela razão, eu compreendo a razão das coisas físicas. Compreendê-la significa colocar as ideias como causas das coisas existentes – existem atos justos porque existe, antes de tudo, a justiça; existem corpos belos porque existe, antes de tudo, a beleza. Platão persegue as essências, eternas e imutáveis, que se apresentam como a razão de todas as coisas existentes. Conceber a essência como ideia, extraí-la do mundo para colocá-la como o mundo próprio do pensamento implica assumir como desafio do próprio ato de filosofar um movimento, e filosofar passa a ser transcender as aparências para encontrar a verdade última de todas as coisas – as essências eternas e imutáveis. Platão afirma a concepção de que o mundo das essências, isto é, o mundo das ideias, é o mundo causal, e filosofar é encontrar as verdadeiras causas das coisas existentes. Assim, as coisas sensíveis são cópias, mais ou menos degradadas, mais ou menos semelhantes, dos protótipos ideais.

Quando nós passamos do platonismo para o estoicismo, século III a.C., logo, um século e meio depois de Platão, os estoicos revertem Platão de tal maneira, que eles terminam por repudiar de uma vez por todas a noção de essência e colocam em seu lugar essência a ideia de acontecimento. Primeiro, porque eles dizem que a noção de ser só é adequada ao que é corpóreo – eles

são materialistas. Para os estoicos, o ser não é a ideia, e sim corpo (MATOS, Jun./2010, p. 177). Tudo aquilo que é, é corpóreo; tudo aquilo que existe é corpo. Falamos de corpo usando a palavra na sua maior extensão, pois mesmo as qualidades dos corpos também são corpóreas, e os próprios corpos percebidos são uma mistura de corpos de tal maneira, que tudo que é, tudo que existe é corpo. O pensamento e a linguagem, e mesmo aquilo que nós comumente chamamos de “alma”, os estoicos também dizem que é corpo. Eles usam a palavra “corpo” como sinônima da palavra “ser”.

Quando eles assim o fazem, apresentam-se como pensadores físicos e, nisto, eles se distinguem dos ditos pensadores essencialistas. Não existe essência eterna, não existe ideia transcendente, não existe nenhuma essência transcendente – a existência é corpórea. Se a ideia não é, se ela perdeu o estatuto de ser, a ideia deixa de ser uma essência para se tornar um acontecimento. Fazer uma boa filosofia para os estoicos é entender como os corpos existem e eles existem misturados.

Os pensadores essencialistas são, antes de tudo, pensadores da pureza, e esse tipo de filosofia luta contra o impuro buscando o puro. Como os estoicos dizem que tudo aquilo que existe é corpo, eles repudiam, de saída, a ideia de pureza do pensamento essencialista, porque eles vão dizer – isto é fato físico – que todo corpo existente é sempre uma mistura. Esse é o mundo, o mundo dos corpos, das misturas, de tal maneira, que não é possível, segundo os estoicos, pesquisar a existência de um corpo que seja puro, de uma qualidade que seja pura. Os corpos se misturam, fundem-se de tal maneira, que todo corpo individuado já é um somatório de diversos corpos misturados.

Essa concepção física que admite a mistura não como um acidente, mas como operação da própria natureza é uma concepção dinâmica do ser, não estática. A operação não é mais extrair do dinamismo o que permanece idêntico para dar a isto o estatuto de essência. A operação passa a ser compreender o dinamismo nele mesmo e repudiar, de saída, a ideia da existência de alguma coisa em si que não muda, tal como uma essência. Entender o dinamismo nele mesmo implica compreender o mundo como um conjunto infinito de misturas.

Para um essencialista platônico, a causa é sempre a ideia. Para o materialismo estoico, a causa é sempre corpórea. A diferença é que a ideia extraída do tempo faz da causa algo que transcende as coisas que nele estão, mas, quando pensamos o corpo como causa, inevitavelmente estamos compreendendo a causalidade, aí, como imanente ao mundo dos corpos. A diferença é que, no caso platônico, ela transcende; no caso estoico, a causalidade é imanente. Os estoicos dizem que os corpos são sempre causas, uns em relação aos outros. Não existe causalidade em si – as causações são sempre relacionais. Normalmente, atribuímos uma causa a um sujeito. Essa é a maneira que encontramos de poder pensar a anterioridade da causa, referida a uma origem. Os estoicos pensam as causações nas relações; com isso, eles introduzem um paradoxo interessante, pois quem recebe a ação é tanto causa quanto aquele que a promove. Ao mesmo tempo em que somos a causa, somos causados por outras causas. De resto, a ideia de agente torna-se aí completamente dispensável, porque todo agente só se faz como tal em relação a um paciente, e todo paciente só se faz como tal em relação a um agente. Estão completamente dispensadas as concepções de agente e paciente para pensar um sistema físico de ações e reações.

Os adjetivos e os substantivos são termos usados para designar corpos. Adjetivos são qualidades corpóreas, logo são corpos, e os substantivos são os corpos na sua inteireza, com suas qualidades e quantidades. O substantivo não é a essência. Os estoicos forçarão uma nova lógica, completamente diferente da lógica da atribuição. Em vez de dizer “isto é isto”, eu devo pensar isto em conjunção com aquilo, porque o que “isto é” só se define na relação – é uma outra filosofia da linguagem. Os estoicos abrem mão da ideia de origem para pensar o processo, porque eles pensam as causas na sua imanência, e não no seu princípio.

O que temos que entender, a princípio, é quais são as misturas e, destas, quais definem os corpos e suas relações. Os estoicos, pensando essas misturas como causas, passam a dizer que os corpos são sempre causas, uns em relação aos outros; misturas de misturas, ao infinito. A unidade de todas as causas é o que normalmente nós chamamos de “destino” – um pensamento materialista do destino. Este não é outra coisa senão a unidade de todas as causas. Se fôssemos capazes de compreender o encadeamento de todas as causas, seríamos capazes de reger nosso próprio destino, mas isso é impossível, porque, a cada momento, os corpos estão se misturando.

Os corpos, com suas tensões, suas qualidades físicas, suas relações, suas ações e paixões e os “estados de coisas” correspondentes. Estes estados de coisas, ações e paixões são determinados pelas misturas entre corpos. (DELEUZE, 1974, p. 5)

Quando um corpo age, é causa ativa; quando um corpo recebe a ação de outro corpo, é causa passiva, e são sempre causas, uns em relação aos outros, mas eles são causas de efeitos que não são corpos; eles são causas de alguma coisa que não é corpo. Conseqüentemente, se não é corpo, não existe, porque tudo que existe é corpo, mas, sendo alguma coisa, também não pode se igualar

ao não ser. Os corpos são seres; os efeitos são extrasseres. Os corpos existem; os efeitos insistem. Insistência *versus* existência. Os corpos são causas de alguma coisa que insiste, não existe. Isso, que insiste enquanto efeito, receberá o nome genérico de “incorporal”. As ideias são incorporais. O que não é causa, e sim efeito não é corpo, é incorporal. O que é incorporal não existe, o que é incorporal insiste como efeito. Os corpos existem – eis a materialidade do mundo. Os incorporais insistem – eis a superfície que deve ser pensada. Os estoicos irão distinguir quatro tipos de incorporais. Existem dois insistentes que coexistem com os corpos e são chamados de dois “incorporais absolutos”, pois eles coinsistem com o movimento dos corpos.

O primeiro é o vazio. O vazio não existe, e sim a matéria; existe o que se toca, o que se vê, o que se sente; é corpo. O vazio não existe, ele insiste. Como os corpos estão em movimento, eles transitam no éter, no vazio. O vazio não é corpo, é incorporal.

O segundo incorporal é o tempo, sendo que este não existe. O amanhã não existe, insiste, e será sempre amanhã. O mesmo para o ontem, o futuro e o passado. A única coisa que existe é o presente, porque é nele que os corpos estão. Passado, em qualquer lugar do tempo, será sempre passado. Futuro, em qualquer lugar do tempo, será sempre futuro. Quando o futuro se torna hoje, deixou de sê-lo – é presente.

Quando o corpo ocupa o vazio, terceiro incorporal, ele ali funda o lugar. Essa é uma filosofia tão complexa quanto outras, só que insiste em pensar tudo pela imanência. O lugar não existe, é apenas um recorte que um corpo faz no vazio. Os corpos estão sempre ocupando um determinado lugar, mas,

linguisticamente, não dá para pegar o lugar – pega-se o corpo que está no lugar –, porque este não existe, insiste. O lugar não é corpo, é incorporeal.

Da mesma forma, quando um corpo encontra-se com outro corpo, no tempo – tempo e vazio conjugados – surge o quarto incorporeal, que é efeito do encontro dos corpos, mas não se reduz a isso, porque não é corpo, é incorporeal. Esse quarto incorporeal, que é efeito do encontro dos corpos, recebe o nome de “acontecimento” (BRÉHIER, 2012, p. 36). Os estoicos vão desenvolver uma filosofia dos efeitos, esta é a novidade. Nós vivemos em um mundo de eventos, entramos e saímos deles; nós nunca somos, sempre passamos – é diferente de uma postura essencialista. Se os adjetivos e os substantivos designam corpos, o verbo no infinitivo deverá sempre designar acontecimentos – isso muda totalmente a linguagem. Aprender a pensar assim significa, de saída, tentar compreender as conexões entre os corpos e os acontecimentos que resultam daí. A filosofia deixa de ser uma busca da essência e passa a ser uma aventura do devir, pois pensar também é infinitivo; eis um acontecimento.

Quando esses acontecimentos inscrevem-se na linguagem, eles recebem o nome de “sentido”. A palavra que os estoicos usavam era *lecton*, que vem de *lecta*, originária de *leguein*, que vem de *logos*: o acontecimento expresso na linguagem (DELEUZE, 1974, p. 34), porque, quando você toma um sentido como essência, tudo se passa como se você estivesse se condenando na história. Pensando dessa forma, em vez de interiorizar um sentido, você compreende que este é um trânsito e, como sua vida não se encontra fechada nem apegada a um sentido, como único e essencial, por consequência, você se encontra aberto a novos encontros, a outros acontecimentos. Um ser em devir, quem procura viver assim não tem identidade, ou uma identidade fluida. No devir, as coisas se tornam

e deixam de ser ao mesmo tempo de tal maneira, que, no devir, o deixar de ser e o se tornar coincidem – a coexistência do devir impõe ao pensamento o paradoxo.

Platão escreve um livro, *Filebo* (PLATÃO, 2015), no qual ele diz que o mundo sensível, o mundo no qual vivemos é um misto. Todas as coisas existentes, todos os seres vivos no sensível, segundo Platão, são um misto de matéria e forma, e é esta o que confere às coisas existentes um limite (PLATÃO, 2015, p. 13). Isso se dá porque a matéria nela mesma advém de um devir ilimitado. O autor diz que, quando se lança luz ou inteligibilidade sobre os seres, procura-se conhecer a forma destes. Só pode existir pensamento do que for limitado, só pode existir pensamento de tais formas, mas Platão percebe que todas as coisas existentes aqui se encontram em mudança.

Podemos dizer que, para Platão, o mundo sensível no qual vivemos é um misto de forma e matéria, logo um misto de limite e ilimitado, e deve existir, pelo menos para o pensamento, um ilimitado puro e uma forma pura que irá conferir a esse ilimitado um limite. Esta forma pura, Platão chamará de “ideia”, e o ilimitado puro, que receberá limite dessa forma, logo, da ideia, Platão pensará como “matéria”. Então, se nos deparamos com mistos e queremos entender o ser de um indivíduo, temos que nos livrar dos mistos para poder pensar o ser desse indivíduo na sua pureza. Aquilo que pensamos na sua pureza, o ser desse indivíduo, só pode ser a sua forma, a forma essencial. Esta receberá o nome de “ideia”. Para encontrar a identidade, temos que situá-la no plano do pensamento, porque no mundo sensível não vamos encontrar a identidade – isso só ocorre quando a pensamos como ideia. A filosofia em Platão começa por uma recusa do devir, e, nesse sentido, não pode haver, em hipótese alguma, um pensamento do devir, porque devir é igual ao não pensamento – é como se ele quisesse impor à

matéria uma fôrma, a ideia como fôrma. O mundo das formas, das ideias, é o mundo das essências eternas, idênticas a si próprias, logo imutáveis.

O paradoxo, no estoicismo, deixa de ser ameaça para o pensamento e se torna a paixão dele próprio. A filosofia estoica é uma filosofia do acontecimento, e não da essência; é uma filosofia do acontecimento, e não da forma. A filosofia estoica é uma longa reflexão sobre o tempo de tal maneira, que, para o estoicismo, as ideias não são formas, são acontecimentos temporais. Isso quer dizer que, no estoicismo, o devir já não mais se articula com a profundidade dos corpos; ele passa a se articular com a superfície dos efeitos. O que os estoicos promovem de novo é uma filosofia que tem como objeto de investigação o paradoxo para mostrar, como complemento, que o paradoxo não é uma aberração do pensamento, não é uma figura deste, mas a paixão do pensamento quando ele se debruça sobre o real. Como compreendem o real como um misto de corpo e incorporeal, eles desenvolvem, do tempo, uma dupla leitura paradoxal, e esta é uma dupla leitura complementar – uma vez em relação aos corpos, outra vez em relação aos acontecimentos.

As metamorfoses ou redistribuições de singularidades formam uma história; cada combinação, cada repartição é um acontecimento; mas a instância paradoxal é o Acontecimento no qual todos os acontecimentos se comunicam e se distribuem, o Único acontecimento de que todos os outros não passam de fragmentos e farrapos. (DELEUZE, 1974, p. 59)

Os gregos antigos tinham três conceitos para o tempo: *khronos*, *kairós* e *aiôn*. *Khronos* refere-se ao tempo cronológico, ou sequencial, que pode ser medido, associado ao movimento linear das coisas terrenas, com um princípio e um fim. *Kairós* refere-se a um momento indeterminado no tempo, em que algo especial acontece, o tempo da oportunidade. *Aiôn* já era um tempo sagrado e eterno, sem uma medida precisa, um tempo da criatividade no qual as horas não

passam cronologicamente (DELEUZE, 1974, p. 64). Na primeira leitura, só o presente existe no tempo e este é definido como o intervalo do movimento, e o movimento é sempre pensado como ação de um corpo. Esse tempo, em filosofia, receberá o nome de “duração” – o tempo é físico e sempre presente. Tudo depende da extensão que estiver sendo medida. Só o presente existe de tal forma, que, para um ponto de vista mais universal, o que era passado e futuro torna-se presente para um observador capaz de apreender o movimento como um todo. Seguindo esse raciocínio, começa-se a entender que o presente é parte de um presente mais vasto, que o meu período de existência é parte de um período de existência mais amplo e que este é parte de um período de existência muito mais amplo que, no limite, pode me levar a pensar a totalidade cósmica como um presente eterno – eterno e periódico.

Nessa física, o passado e o futuro são dimensões relativas ao presente e podem ser incorporados por um presente mais amplo. Tal tempo, que é um tempo antigo, que é um tempo grego, receberá o nome de *khrónos*⁶⁴, do qual tiramos o termo “tempo cronológico”. Esse tempo, que se diz do presente, de qualquer presente, é um tempo periódico. Este é, forçosamente, circular de tal maneira, que o término de um período é a marca do início de outro – uma sucessão de períodos pode compor um período mais amplo.

É inevitável dizer que todos os corpos existem no presente, pois este é a única dimensão do tempo que existe. Entretanto, há no presente, no presente que dura, um tempo que não existe, que habita o presente e não tem extensão nem espessura e também não é circular. Trata-se do “instante”. O presente é, está

⁶⁴ Não existe consenso se *khrónos* está vinculado ao deus titã Cronos, embora Plutarco associe o mito de Cronos, devorando seus filhos, como uma alegoria de um movimento específico do tempo – o passado devorando o futuro –, e comumente seja associado como deus grego do tempo.

durando, mas a cada instante está tudo mudando. O instante é tão efêmero que, ao mesmo tempo em que se deu, já era, ainda será, como se ele apontasse, por não estar em nenhum lugar, para um passado imediato, para um futuro iminente. Do instante, só podemos dizer que ele foi e será; nunca é, como se o instante se desse em um tempo menor que o mínimo de tempo contínuo pensável. Trata-se, rigorosamente, de um devir ilimitado que não existe, insiste; nunca é presente, mas sempre passado/futuro.

Aíôn é o nome deste devir ilimitado, que se constitui como uma linha reta, e não como um círculo: *khronos* é circular; *aíôn*, linear, mas uma estranha linha reta, porque não se trata de uma flecha do tempo que vai de um passado a um futuro, mas de um tempo paradoxal, que coloca no agora um passado e um futuro. Então, não se trata de uma flecha seguindo uma única direção, mas de uma linha reta, que se abre, ao mesmo tempo, nas duas direções: uma passada e uma futura. E mais: uma direção passada e uma direção futura que coexistem no agora (DELEUZE, 1974, p. 153).

Esse passado e esse futuro que não existem, insistem – não é o tempo dos corpos, mas o dos acontecimentos. Todo acontecimento – envelhecer, crescer, amar, sofrer, andar... –, que exprimimos na forma infinitiva da linguagem, tem a forma do *aíôn*, pois ele nunca é; ele foi e será ao mesmo tempo.

A filosofia na Grécia era inseparável de uma escola, sim, mas esta era inseparável de um projeto pedagógico. Pensar é saber se conduzir. Há duas maneiras de pensar o futuro: o futuro vivido por cada um de nós chama-se “expectativa”. Ele é representado e só tem existência mental, pois consiste na crença de que exista uma regularidade física que me permita falar de recomeço de períodos ao término do fim de um período. No entanto, existe outra maneira de

pensar o futuro: como devir. Este futuro em nada coincide com a previsão e com a expectativa, porque ele não pode ser previsto, apenas ser experimentado na imanência do agora, e não mais na transcendência da expectativa.

Para que um acontecimento novo advenha – e ele advém em um instante, porque a forma do acontecimento é sempre passado/futuro, nunca presente –, é preciso que um corpo encontre com outro, porque os corpos são sempre causas dos acontecimentos. O que está sendo priorizado aqui é a experimentação. Para que um devir ocorra, é preciso promover encontros, e é nestes que os acontecimentos surgem.

Aristóteles, o pai da lógica formal, constrói uma lógica toda voltada para a representação. Já os estoicos constroem uma toda voltada para o puro sentido. Este não é a representação, pois ela é ou manifestação ou significação ou designação. Quando Aristóteles formaliza a lógica, ele se encontra diante de um problema com o qual todo filósofo se depara quando se propõe a tarefa de fazer filosofia. Trata-se do problema do ser e, fundamentalmente, de como é possível, filosoficamente, falar dele, porque, para Aristóteles, quando nós falamos, falamos sempre de alguma coisa para alguém. Aristóteles parte do pressuposto de que usamos a linguagem com o propósito de estabelecer com ela uma comunicação – comunicamos algo a alguém ou falamos de algo para alguém.

A linguagem é um conjunto de símbolos estabelecidos como convenções humanas que tem um propósito, uma meta, uma finalidade, a saber: estabelecer entre os homens uma comunicação. Para pensar o que funda a comunicação inter-humana, Aristóteles parte de uma tripla distinção. Ele dirá que uma coisa são os seres observados por nós. Estes pertencem, segundo o filósofo, à esfera da realidade. Outra coisa é o pensamento daquele que observa – este se distingue

daquilo que é observado. Aristóteles chamará esse pensamento de “estados de alma”. Outra coisa é a linguagem utilizada por nós, uma vez que ela é, segundo Aristóteles, um conjunto de símbolos que têm como função significar alguma coisa. O filósofo propõe uma distinção entre “ser”, “pensamento” e “linguagem”, sendo “ser” tudo aquilo que aparece – isto pode ser designado pelo vocábulo “ser”. “Pensamento” é tudo aquilo que detectamos em nós e que, comumente, chamamos de “estado de alma”: uma lembrança é um pensamento, uma noção é um pensamento, uma percepção e uma imaginação são pensamentos. Já a “linguagem”, por sua vez, consiste em um conjunto de símbolos utilizados por nós para significar alguma coisa.

Aristóteles dirá que a função do pensamento é representar o que é, pois, segundo ele, o pensamento representa o ser, traduz aquilo que é em representações (ARISTÓTELES, 1969, p. 285). Isso significa que, em nossa mente, nós temos representações daquilo que observamos, e, em seguida, Aristóteles dirá que a função da linguagem é significar, ou seja, usamos símbolos, palavras para significar alguma coisa. Quando ele estuda a linguagem, o conjunto de símbolos, passa a dizer que, enquanto conjunto de símbolos, toda linguagem é arbitrária e, fundamentalmente, equívoca. Podemos usar uma mesma palavra com significados completamente distintos. Quando entramos no terreno da linguagem, a equivocidade, ou o equívoco, é inevitável, e se este pertence à esfera da linguagem, caso reine em uma conversação, dirá Aristóteles, toda comunicação tornar-se-á impossível. Uma boa comunicação pressupõe um acordo entre os interlocutores.

A natureza desse acordo é que as palavras que estejam sendo usadas permaneçam, durante a conversação, com um único e mesmo sentido ou com

uma única e mesma significação. Como no âmbito da linguagem todas as palavras são equívocas, é preciso eliminar a sua equivocidade fazendo apelo àquele que fala, àquele que se expressa por meio de palavras, mas que, ao expressar-se, está sempre representando alguma coisa. As palavras devem ter um significado previamente fixado, mas quem o fixa é aquele que está falando.

E não fará diferença mesmo se observarmos que uma palavra tem diversos significados, contanto que estes sejam em número limitado; pois a cada definição se poderia atribuir um nome diferente. Por exemplo: poderíamos dizer que “homem” não tem um significado só, mas vários, um dos quais teria uma definição, isto é, “animal bípede”, podendo haver também diversas outras definições contanto que fossem em número limitado; pois a cada uma delas se poderia aplicar uma designação distintiva. Se, porém, elas não fossem limitadas, mas disséssemos que a palavra tem um número infinito de significados, evidentemente o raciocínio se tomaria impossível; porquanto não significar uma coisa só equivale a nada significar, e se as palavras não têm nenhum significado, as nossas argumentações uns com os outros, e até com nós mesmos, ficam reduzidas a nada; pois é impossível pensar se não se pensa uma determinada coisa: mas, se isto é possível, um nome só poderá ser atribuído a essa coisa. (ARISTÓTELES, 1969, p. 94)

Uma boa comunicação é aquela que estabelece para cada palavra uma representação. Sob esse aspecto, Aristóteles dirá, com relativa tranquilidade, que na comunicação as palavras devem sempre significar o pensamento, pois quem fixa o sentido para a palavra é o ser pensante. Necessariamente, tem-se de inventar uma lógica que permita traduzir em palavras aquilo que se está pensando. O que Aristóteles propõe é uma lógica como instrumento da filosofia. A função do pensamento é representar a realidade; a função da linguagem passa a ser significar o pensamento. Quando se articula linguagem com pensamento e faz-se dela um instrumento dele, essa linguagem que significa o pensamento recebe o nome de “lógica” – uma espécie de arte do pensar, traduzida em símbolos linguísticos. Se “A é B” e “B é C”, então “A é C”, e quando dizemos “A é B” é preciso, antes de tudo, que eu dê a “A” um significado “X”, que eu dê a “B”

um significado “Y”. Logo, “A” e “B” significam duas representações mentais. A lógica não é outra coisa senão a significação em termos linguísticos de representações mentais.

Assim, para Aristóteles, quando comunicamos alguma coisa, nós representamos a realidade. Para ele, os sofistas reinavam porque não tinham nenhum compromisso com a realidade; reinavam porque, para eles, a linguagem produzia realidade. No momento em que Aristóteles enuncia isso, ele já o está fazendo contra a sofística, pois sabe que esta triunfa sempre no âmbito da linguagem porque os sofistas não têm a preocupação de falar da realidade. Aristóteles, como um pensador essencialista, triunfa, mas não se pode dizer que o pai da lógica formal tenha se equivocado; ele fez uma escolha. A palavra, quando é manuseada pelo político, não tem nenhum compromisso com a realidade, só com a persuasão; é vencer uma disputa. Aristóteles dirá que, no terreno da disputa, a equivocidade da linguagem triunfou.

O axioma completo de Aristóteles é que a comunicação só é possível se, e somente se, as palavras possuírem um único sentido, no entanto subsiste o fato de que todas as palavras possuem duplos ou muitos sentidos. A questão é que o pensamento tem de deixar claro quais são os dois sentidos que estou usando, que essa mesma palavra está representando duas coisas, e, se isso é explicitado, a comunicação vinga. Quem dá o sentido às palavras é o pensamento, mas ele dirá que as palavras só podem ter um único e mesmo sentido se as coisas possuírem uma essência, porque, se não o tiverem, os sofistas triunfam.

Na verdade, toda comunicação se dá no âmbito do ser, e só é possível falar deste se houver, para nós, a garantia no âmbito da representação de que as coisas possuem uma essência. Assim, é preciso inverter; é preciso, antes de

tudo, descobrir a essência da coisa para fixar o significado da palavra. Decidimos como as coisas devem ser significadas na ordem do pensamento quando represento adequadamente as coisas que percebo. O pensamento representa o que é, e a linguagem significa o pensamento. Para fundar uma lógica, um sistema de signos que signifiquem aquilo que se pensa, temos que começar a descrever o que pensamos, quais são as operações do nosso pensamento e como iremos externá-las ou significá-las em notações verbais. Toda representação tem início na experiência sensível, e o seu ponto de partida é a observação da coisa.

A coisa observada é um indivíduo concreto; qualquer que seja, é sempre um composto de matéria e forma. O que nós representamos é sempre a forma do indivíduo ou o conjunto das suas formas. Conhecer é ser capaz de representar as formas dos indivíduos concretos. Estas, quando individuais, são chamadas de “fantasmas sensíveis”. Estes são as representações imagéticas ou individuais das coisas. Na mente, a partir da experiência sensível, nós só temos fantasmas.

“Fantasma”, para o grego, que vem da palavra “fantasia”, significa “imagem”. Todas as imagens são fantasmas. Elas podem ser recriadas pelo indivíduo – fantasmas da memória – ou podem ser imagens de coisas que observamos – fantasmas da imaginação. Estes são fantasmas sensíveis. Eles são representações imagéticas das coisas, estão na imaginação. Além dos fantasmas sensíveis, o homem é capaz de conceber fantasmas inteligíveis. Estes, que o homem concebe, são construções da razão. Os fantasmas sensíveis são as imagens; os fantasmas inteligíveis são as noções. A representação genérica que temos de homem, enquanto espécie, é um fantasma inteligível. O nome genérico de tais fantasmas é “noção”. As noções são representações genéricas das coisas que foram observadas.

O processo de conhecimento para Aristóteles vai, portanto, do individual ao geral e recebe o nome de “abstração”. Aristóteles dirá que a filosofia começa quando se sai do individual para o geral e filosofar é ser capaz de estabelecer um discurso genérico sobre tudo aquilo que é.

Todas essas formas, que ocorrem no indivíduo sem qualificar a sua natureza, recebem o nome de “formas acidentais”, mas há, entre todas as formas, uma que caracteriza o ser ou a natureza do indivíduo observado, chamada de “forma essencial”. Então, todo indivíduo tem uma essência mais diversos acidentes. Pensar direito é discriminar a essência do acidente; é poder enunciar a essência da coisa por meio da palavra; é saber distinguir na ordem das atribuições o que é essencial do que é acidental. A razão constrói representações genéricas, que podem ser mais ou menos extensas. A generalidade de uma representação, isto é, de uma noção da razão, pode ter um grau de extensão maior ou menor. As representações mais extensas, Aristóteles chamará de “gêneros”. Toda a origem da racionalidade está aqui. As representações menos extensas, Aristóteles chamará de “espécie”. Se tudo que ele está construindo funda a ciência, dirá que não há ciência do individual, porque esta tende a se confundir com os acidentes, que são instáveis. Só há ciência do genérico⁶⁵.

Em Aristóteles, passar dos gêneros supremos às espécies é definir. Definir é encontrar as diferenças existentes entre os seres no interior de um gênero comum. Sendo assim, deve haver, além do gênero e da essência, um terceiro

⁶⁵ Esse axioma permanece na ciência até o século XIX, porque só o que é genérico tem estabilidade, só o que tem estabilidade pode receber um tratamento científico. A partir do século XX, surge a ciência “psi”, que tem como objeto o indivíduo. É isso que se faz no divã; é a sua história que está em jogo. Isso, na razão grega, não podia aparecer, pois é acientífico por natureza – não tem nenhuma regularidade científica, um sujeito instável, atravessado por acidentes. Só há ciência do que é genérico. Há ciência do homem enquanto ser racional, mas não desse homem enquanto ser individual, porque ele, enquanto ser individual, é atravessado por acidentes instáveis. Quando falarmos das ciências “psi” (psicologia, psicanálise, psiquiatria), foi isso que eles assumiram, vamos falar do indivíduo. Até o século XVIII, isso não era possível.

predicado, que iremos chamar de “diferença específica”. Toda diferença específica faz do gênero comum uma espécie, e, quando queremos definir uma determinada espécie, devemos defini-la pelo gênero mais a sua diferença específica.

Todo conceito tem uma extensão, uma compreensão. A compreensão de um determinado conceito é a sua definição, e definimos o conceito pelo gênero mais a sua diferença específica. Quanto maior for a extensão do conceito, menor será sua definição. Ao gênero, à espécie e à diferença específica, Aristóteles associará mais dois, o próprio e o acidente, e aí completará o sistema. Próprio é o que se predica essencialmente de uma espécie. O que o difere do acidente é que este é predicado accidental do indivíduo. O que chamamos de acidente da espécie é próprio dela; o que chamamos de acidente propriamente dito é acidente do indivíduo.

Gênero, espécie, diferença específica, próprio, acidente – aí temos cinco formas de predicar algo de algo. A partir deles, estamos dizendo que toda predicação é accidental ou essencial ou específica ou genérica ou é uma diferença específica no gênero ou é um próprio – assim Aristóteles estruturou a racionalidade ocidental. Os estoicos propõem outra lógica.

Eles saíram da essência para o acontecimento – é uma outra maneira de predicar. Com estes predicados – gênero, diferença específica, espécie, próprio e acidente –, a razão constrói juízos. Juízo é uma operação pela qual a razão atribui um predicado a um sujeito; é uma operação mental pela qual ligamos uma representação à outra, julgamos. Quando o fazemos, quando afirmamos algo de algo, quando atribuímos ou negamos algo a algo, estamos enunciando uma verdade acerca de algo. Com o juízo, unimos ou separamos representações.

Quando o fazemos, estamos afirmando ou negando algo de algo; quando nos encontramos afirmando ou negando algo de algo, estamos proferindo uma verdade acerca de alguma coisa.

A fórmula do juízo é: S é P (S = sujeito; P = predicado), mas os juízos podem ser afirmativos – S é P –, ou negativos – S não é P. Quando o juízo é negativo, estamos negando o predicado de um sujeito; quando o juízo é afirmativo, estamos ligando o predicado a um sujeito. Nós temos, então, duas operações da razão. A razão concebe, isto é, generaliza; ela julga com aquilo que concebe, isto é, liga ou separa representações, mas, além dessas duas operações da razão, há uma terceira: a razão concebe, julga e raciocina. Raciocinar é inferir de certos juízos um novo juízo. Se “A é B” e “B é C”, então “A é C” – isso é raciocinar. Em todo raciocínio há, pelo menos, três juízos – isso é regra de lógica. Os dois primeiros são chamados de “premissas”, e um terceiro, que é inferido dos dois primeiros, chama-se “conclusão”. Raciocinar é partir de certas premissas dadas para uma conclusão não dada. Em todo raciocínio, há três juízos: duas premissas e uma conclusão, e há três termos, três noções, e não seis. Se “A é B”, se “B é C”, logo “A é C”, ou seja, certas noções das premissas irão se repetir na conclusão.

Conceituar, julgar e raciocinar são três operações da razão por meio das quais ela fala daquilo que é – o importante é isso. “Falar daquilo que é” é saber classificar, atribuir, raciocinar a partir daquilo que se atribui. Quando Aristóteles constrói a sua lógica, um sistema de notação linguístico – notação esta que significa todas essas operações da mente –, ele, simplesmente, passa da ordem do mental para a ordem da linguagem; isto é, lógica. As noções mentais, na lógica, receberão o nome de “termo”. Os juízos, que são operações mentais,

receberão o nome de “proposição”, e os raciocínios, que também são operações mentais, receberão o nome de “silogismo” – termo, proposição e silogismo.

O que é uma proposição? É o enunciado de um juízo. O que é um silogismo? É um enunciado de um raciocínio. O que é um termo? É um enunciado de uma noção. Para evitar os equívocos da linguagem, a lógica evoluiu e passou a usar letras no lugar de nomes – o famoso advento da lógica matemática. Certas letras significam determinados termos. A ideia é que se possa precisar ao máximo, na ordem da linguagem, aquilo que se está representando, e a exigência para que essa precisão seja total é puramente formal, pois consiste em eliminar do discurso tudo o que for equívoco.

Na verdade, a lógica aparece sempre como uma espécie de instrumental do pensamento. Em um sistema de notação, podemos deixar claro o que penso sem necessariamente nos metermos na equivocidade das palavras – isso se chama “lógica formal”. A lógica formal como instrumento do pensamento visa, fundamentalmente, banir do discurso a equivocidade. É preciso representar bem as coisas para poder falá-las claramente para o outro.

A lógica, quando se associa com a matemática, troca todos os termos por números ou letras. A ideia é que a lógica formal “pegou emprestado” o material da matemática para poder chegar a um extremado rigor, já que as palavras são sempre equívocas. Na lógica aristotélica, interessa, fundamentalmente, distinguir os atributos – se eles são acidentais ou essenciais. Isso porque, quando passarmos da lógica aristotélica para a estoica, na qual entrará o acontecimento no lugar da essência, a distinção passará a ser outra – entre corpo e incorporeal, e não mais entre atributo essencial e atributo acidental. É outra lógica, a lógica do sentido (*lecton*).

Existem casos em que a proposição se apresenta como o enunciado dos desejos e das crenças de quem enuncia. Não estamos diante de nenhum referente, apenas dizendo que acreditamos nesse evento dizendo, igualmente, que desejamos que o que se enuncia se realize no momento oportuno. Quando pensamos a relação da proposição com os desejos e as crenças de quem a enuncia, já não estamos mais na dimensão da designação – nos encontramos, agora, na dimensão da manifestação. Além destas duas, designação e manifestação, há uma terceira relação, que é a que a proposição mantém com conceitos, com representações mentais. Essa última relação receberá o nome de “significação”. Designação: proposição por estado de coisas. Manifestação: proposição como enunciado dos desejos e das crenças. Significação: proposição com conceitos ou representações mentais.

Todo o problema se encontrará, na ordem da linguagem, nas palavras adequadas a essas imagens – isso é uma convenção. Quando relacionamos as palavras às imagens e percebemos que entre as imagens associadas e as coisas referidas existe uma adequação, dizemos que nossa proposição é verdadeira. Quando não há essa adequação, dizemos que a proposição é falsa. Verdadeiro e falso pertencem à designação; verdadeiro e falso não pertencem à coisa, mas à relação entre a proposição e a coisa; são valores lógicos da proposição. Uma proposição é dita verdadeira quando está de acordo com a coisa; uma proposição é dita falsa quando está em desacordo com a coisa.

Quando saímos do âmbito da designação e passamos para o da manifestação, esta não é mais associação de imagens, mas inferências causais. A diferença entre associação de imagens e inferências causais se dá da seguinte forma: quando fazemos uma inferência, nós a sustentamos, tão somente, em

crenças e desejos, e não em meras observações. Por isso, na manifestação, o que se encontra em jogo é a relação da proposição com o eu, e não com a coisa. As inferências não são associações, são algo que fazemos a partir do que observamos, indo além disto (por termos visto, inúmeras vezes, pão na padaria, conjugamos pão com padaria e inferimos: se há padaria, há pão. Por termos visto, inúmeras vezes, o sol nascer, na conjunção manhã/sol nascendo, dizemos “Nascerá!”).

Na manifestação, saímos do verdadeiro e do falso e entramos no domínio da veracidade e do engano. Quando inferimos, sustentamos o que entendemos a partir das crenças e dos desejos, trata-se da hipótese; no entanto, quando o enunciado se comprova, voltamos para a designação, para a verdade. Se nós estamos partindo do indivíduo, as inferências são sempre primeiras, trabalhamos sempre com hipóteses antes das teses chegarem. Se estamos partindo da observação, a designação é primeira⁶⁶.

O grande desejo da linguagem científica é comprovar as hipóteses, porque só vale, em última instância, o que é comprovado. Por outro lado, sem a manifestação, não há leis científicas, porque, sem inferência, fica-se preso ao fato. Só se consegue formular uma lei científica quando se extrapola o fato e o generaliza. Na dimensão da significação, devemos sempre distinguir as palavras daquilo que elas significam, e, aí, as próprias palavras se tornam significantes. Se assim o é, elas são significantes de significados que são apenas conceituais – nada têm a ver com referente e com as intenções de quem enuncia. Entramos no domínio da sintaxe.

⁶⁶ A significação talvez seja a primeira de todas, porque é preciso que as coisas tenham significados; é preciso que as palavras tenham significados para que eu possa designar e manifestar.

Na significação, estudam-se, na verdade, relações entre conceitos, e não mais a relação do conceito com a coisa, nem mais a sua relação com o sujeito. É o que se chama de “ordem da língua”, de “relações entre conceitos”. Então, na designação, estamos no eixo da referência – o referente é a coisa; na manifestação, estamos no eixo das hipóteses – inferências causais, desejos e crenças; na significação, estamos no eixo das designações sintáticas entre os conceitos; o que conta são as condições pelas quais algo pode se tornar verdadeiro ou falso – é pura forma. Quando a formulação é contraditória, aquilo se torna impossível de ser verdadeiro ou falso – são condições formais para um bem pensar. Nesse sentido, pode-se afirmar que as pessoas que se contradizem, não pensam direito.

Uma afirmação contraditória não entra no domínio de ser verdadeira ou falsa; ela é somente contraditória porque não tem referente – a construção lógica foi contraditória, absurda. Em lógica se aprendem três coisas: a inferir, a constatar e a construir o raciocínio. Na lógica clássica formal, todos os lógicos admitem essas três relações. Isso, em qualquer tratado de lógica, receberá o nome de “círculo da proposição”⁶⁷.

Para os estoicos, a lógica não se encontra separada da filosofia, como em Aristóteles, porque, para este, ela é, tão somente, um instrumental para a filosofia. Os estoicos integram a lógica à filosofia: em vez de ser um sistema de inferências que prepara a atividade filosófica, a lógica faz parte da filosofia viva, e os estoicos

⁶⁷ Existem determinados lógicos que questionam o círculo. Não que o este não exista, vai sempre existir, mas eles dirão que existe uma quarta dimensão além das dimensões designação, manifestação e significação. Eles não só dirão que existe uma quarta, mas ela é a primeira, chamando-a de “expressão”. Quem usa a noção de expressão é um lógico-filósofo alemão chamado Edmund Husserl, o pai da fenomenologia. A expressão, que é a quarta, para esses lógicos será a primeira, e a expressão é, na realidade, a relação da proposição com alguma coisa que ela expressa. Logo, não é a relação da proposição com conceitos mentais, com as inferências de um sujeito, nem com um estado de coisas, mas a relação da proposição com alguma coisa que ela expressa; diremos, assim, que não existe fora da proposição, e, a rigor, sequer existe, insiste. Isso que sequer existe, insiste, só existe na proposição, diremos que é da ordem de uma relação.

são pensadores extremamente orgânicos, que dizem que a filosofia é constituída por três partes, e não integrá-las é não saber o que é filosofia, sendo elas: 1) a física; 2) a ética ou a moral; e 3) a lógica. Para falar da filosofia como um todo, eles criam a imagem do ovo como as três partes da filosofia (DELEUZE, 1974, p. 145): a gema seria a física, um núcleo mais sólido, mais concreto; a clara, entre a gema e a casca, seria a ética; e a casca, enfim, seria a lógica. De tal maneira, que fazer filosofia é compreender o mundo físico por meio de uma lógica, mas visando uma atividade moral. Uma conduta filosófica pressupõe, por um lado, a compreensão do mundo físico; por outro, uma lógica que permita pensar o mundo físico.

O sistema estoico comporta toda uma física, com uma moral desta física. Se é verdade que as paixões e as vontades más são corpos, as boas vontades, as ações virtuosas, as representações verdadeiras, os assentimentos justos são também corpos. Se é verdade que tais ou tais corpos formam misturas abomináveis, canibais e incestuosas, o conjunto dos corpos tomado na sua totalidade forma necessariamente uma mistura perfeita, que não é nada além do que a unidade das causas entre elas ou o presente cósmico, com relação ao qual o próprio mal pode ser tão só um mal de “consequência”. Se há corpos-paixões, há também corpos-ações, corpos unificados do grande Cosmos. A moral estoica concerne ao acontecimento; ela consiste em querer o acontecimento como tal, isto é, em querer o que acontece enquanto acontece. (DELEUZE, 1974, p. 146)

Tudo nos estoicos começa na física, porque o pensamento estoico é, do ponto de vista físico, altamente materialista. Para eles, tudo é corpo. Nesse aspecto, irão se opor aos platônicos, porque, para Platão, a alma não é corpórea. Os estoicos tomam um ponto de vista radicalmente oposto ao de Platão e afirmam, categoricamente, que tudo é corpo, inclusive a alma. Neste caso, pensemos com eles: todas as representações que temos na mente, já que ela é também corpórea, são traços, signos; traços ou signos deixados pelos outros corpos sobre nós. Um traço mnêmico é a marca ou o vestígio da ação de um

corpo sobre meu corpo. Isso que nós chamamos de “alma” também tem uma corporeidade, então os estoicos partem da premissa de que tudo é corpo, incluindo aí o próprio pensamento, incluindo a própria alma.

No momento em que abordam a linguagem, eis a novidade: eles dirão que a linguagem também é corpo pela materialidade da palavra. Assim como somos afetados por um determinado corpo, somos, igualmente, afetados pelo corpo da linguagem (DELEUZE, 1974, p. 188). A palavra, na sua materialidade, é um corpo sutil, mas é corpórea. Um enunciado, uma frase, uma proposição, para os estoicos, tem sempre uma dimensão material. Eles estão pensando e falando, mas produzindo afetos; falando e efetuando, no ato de falar, certas ações por meio da linguagem. Usar a palavra para afetar significa entender que, com a linguagem, nós estamos o tempo inteiro agindo sobre alguma coisa. Corpo é tudo aquilo que tem a capacidade de agir ou de padecer – o corpo age ou padece. Todo corpo é um composto de ação e paixão, e, por meio da linguagem, estamos, o tempo inteiro, atribuindo às coisas alguma coisa.

Os estoicos reinventam outra forma de pensar. Eles não vão usar o verbo “ser” na terceira pessoa do singular; não vão fazer do predicado uma qualidade de um sujeito, seja esta essencial ou accidental. Para os estoicos, uma proposição, seja ela qual for, deve dizer, por um lado, qual é o corpo em questão mais o acontecimento que está ocorrendo nele (DELEUZE, 1974, p. 18). É uma maneira de pensar diferente. Em vez de dizer “a árvore é verde”, eles dizem “a árvore verdeja”, ou seja, querem pensar o corpo no acontecimento.

Os acontecimentos são designados pelo verbo; os corpos são designados por substantivos ou por adjetivos. Tem-se de estar, sempre, distinguindo o que é corpóreo do incorporal. Para notar o acontecimento, sistema de notação, é usado

o verbo no gerúndio ou no infinitivo. O verbo no infinitivo está notando o acontecimento (ou, então, no gerúndio). Os corpos são sempre designados por substantivos ou por adjetivos porque estes, como qualidades corpóreas, também são corpos. A linguagem intervém, porque ela atribui às coisas e aos corpos um sentido novo. O sentido não é da linguagem, mas aquilo que ela expressa, e isto acontece nos corpos, porque a linguagem é um corpo que afeta outros corpos, aquilo que a linguagem expressa atribui-se aos corpos e a linguagem exprime alguma coisa que não é corpo, é acontecimento. Sentido e acontecimento são a mesma coisa.

Não se pode pensar o corpo fora de um acontecimento, assim como não se pode pensar a linguagem sem que ela esteja exprimindo um sentido. Nós achamos, porque fomos educados por Aristóteles, que usamos as palavras para falar de coisas, como se a relação entre as palavras e as coisas fosse uma de representação. “O desdobrar da representação como bem fundada e limitada, como representação finita, é antes o objeto de Aristóteles: a representação percorre e cobre todo o domínio que vai dos mais altos gêneros às menores espécies” (DELEUZE, 1974, p. 264). Os estoicos entendem que a relação entre as palavras e as coisas não é uma relação de representação, mas de intervenção. Se o sentido, enquanto expresso, é o que permite designar alguma coisa, esta é dita, mas o sentido daquilo que se designa nunca é falado – ele é uma espécie de implícito não discursivo. Para dizer o sentido da proposição, teremos que tomá-la como objeto designado de outra proposição e fazer desta segunda um objeto designado. Cairemos, portanto, em uma espécie de regressão infinita, na qual uma determinada proposição vira objeto designado para outra proposição, e esta vira objeto designado para outra proposição, e esta vira objeto designado para

outra proposição, em que vamos regredindo indefinidamente, porque nunca dizemos o sentido daquilo que dissemos; nós nos instalamos em um sentido para dizer alguma coisa. O sentido é sempre anterior àquilo que é dito.

É outra forma de pensar; é uma lógica do acontecimento, e não da razão; uma lógica do devir, do ser. Para cada acontecimento, é preciso vinculá-lo a um acontecimento anterior e a um posterior. A relação nunca é causal, porque as relações causais são entre os corpos, mas existe um laço entre os acontecimentos que podemos pensar como um laço conectivo. Ele dispara uma série tratando-se, rigorosamente, de uma lógica de séries – infinita nos dois sentidos, para trás e para frente; a cada momento deixa-se de ser e se torna. Para trás e para frente, a cada momento estamos saindo e entrando em outros acontecimentos, cabendo precisar o sentido.

É insistir para não começar nem no sujeito, nem no objeto; é insistir para começar sempre pelo meio, pegar pelo entre, pela relação – aí, sim, estaremos compreendendo uma lógica do acontecimento. Normalmente, nós pensamos o devir como um processo ou uma mudança que se dá entre termos, ou seja, devir como “vir a ser” é sempre um processo intermediário entre um ser e outro, mas, quando dizemos que o devir é um processo intermediário entre um ser e outro, damos ao devir uma conotação negativa – deixou de ser para vir a ser. Esta imagem do devir como vir a ser, o devir entre seres, é uma imagem negativa, pois na lógica estoica, como lógica do acontecimento, o devir é o próprio acontecimento, e não os termos que se permutam, porque os seres são físicos, os devires são incorpóreos.

Não se trata de pensar o devir como uma transformação física, pois o que está em questão é problematizá-lo sempre como um acontecimento. Devir não é

alguma coisa que afeta uma forma; não é a passagem de uma forma a outra – a forma continua, mas está atravessada por devires. Quando se fala de transformação incorpórea, nós nos referimos a um tornar-se outro. Tornar-se “isto” e “aquilo” não é uma transformação no corpo, mas um sentido novo que este recebe quando se conjuga com algum outro corpo. O devir é superficial, nada tendo a ver com o caos corpóreo; é mudança de sentido.

De alguma maneira, você muda fisicamente como consequência do sentido novo e passa a agir e a reagir de uma forma diferente. Os efeitos físicos são notáveis, mas, antes de pensarmos as consequências físicas, devemos conjecturar sobre os efeitos incorpóreos. Pensar o acontecimento é, necessariamente, sair da dimensão da pessoa para o impessoal, porque o acontecimento é, por natureza, incorpóreo – ele não existe, ele nunca é pessoal –, e o plano do sentido é, forçosamente, impessoal. Normalmente, quando pensamos aquilo que nos individua, cremos sempre na nossa individuação como sendo a operação de uma forma sobre uma determinada matéria. Neste caso, pensa-se a individuação sempre ligada a uma forma, seja ela essencial, seja ela acidental, e é difícil para nós entendermos que um evento qualquer possa ser concebido como um indivíduo, porque, para pensarmos essa individuação coletiva, é preciso sair do par matéria e forma. Nesse sentido, é preciso abandonar esse par para pensar no seu lugar corpo e evento, ou, para sermos mais precisos, corpos e acontecimentos.

A individuação por acontecimento pressupõe outra lógica, a saber, uma lógica das relações. Deleuze, que é um pensador das relações, foi encontrar pela primeira vez essa lógica aplicada à filosofia no estoicismo. Na filosofia estoica,

existe uma célebre distinção, que marcará de maneira contundente todo o pensamento deleuziano, que é a distinção entre corpo e acontecimento.

5.2 Leibniz e a perspectiva

No século XVII, ocorrem alguns problemas: um oriundo da Revolução Científica, e outro, que afeta a filosofia, que é resultado do encontro desta com a revolução que está se processando. São dois problemas que ocorrem no mesmo momento histórico. O oriundo da ciência é saber se existe uma diferença entre aquilo que a matéria é e aquilo que nós percebemos dela. Esse é um problema colocado por Newton, ou seja, colocado pela física. Quando os físicos descobrem que em sua análise de uma determinada cor o que encontramos é, fundamentalmente, comprimento de onda, surge como problema entender onde é que a cor, como qualidade distinta, forma-se.

Há um corpo, e este recebe a ação de outros corpos; há uma mente, e esta exprime percepções correlatas às ações dos outros corpos sobre o meu; e deve existir, aí, uma correlação entre o que afeta meu corpo e o que minha mente exprime – este é o primeiro problema. Os filósofos do século XVII chamarão isso de “harmonia preestabelecida”. Leibniz chamará de “paralelismo psicofísico”. A segunda questão resulta do encontro da filosofia com a ciência. O primeiro problema vem do campo científico; o segundo, que resulta do encontro da filosofia com a ciência, também no século XVII, diz respeito à entrada em cena, no campo da filosofia, do infinito, coisa que até então não existia. Durante muito tempo, os filósofos defenderam a ideia de que nós só podíamos compreender o que fosse finito; o que fosse genérico, mas a ideia de gênero é a de um conjunto que

subsume uma quantidade finita de coisas. O infinito era algo posto de fora, ou melhor, nem se apresentava como problema para o pensamento. A ideia de que o cosmos é infinito afeta a filosofia de tal maneira, que ela passa a assumir para si o desafio de pensar o infinito em diversas instâncias: o infinito físico – a ideia de um universo sem fim –, mas um infinito psíquico – a ideia de uma capacidade de representação do infinito também sem fim. Dessa forma, é necessário introduzir no coração da filosofia um infinito no seio das próprias coisas finitas, presentificando-se como objeto do próprio pensamento.

Ora, trazer o infinito para o pensamento significa tornar este um pensamento do infinito. A filosofia sofre uma torção: em vez de representar as coisas a partir das suas formas, das suas essências, coisas que, por si só, apresentam-se como portadoras de um determinado limite, ela assume para si o desafio de querer compreendê-las a partir da ordem de um infinito. Leibniz chega a dizer que o indivíduo, enquanto ser psíquico, porta um infinito, e que este que se porta é o que se desdobra a cada instante finito de sua existência.

Esse universo infinito se apresentando como objeto do próprio pensamento, este momento, dessa razão embriagada pelo infinito, é o momento do barroco e, nele, quando o infinito é trazido para o âmbito do finito, a filosofia se torna barroca por excelência (DELEUZE, 1991, p. 58). Isso se dá porque ela se torna uma filosofia das minúcias, dos volteios, das dobras; porque, na ordem das razões, quando dizemos que cada coisa tem uma razão, estamos inserindo-as numa ordem de infinito.

Leibniz entende que nós nos pensamos a partir da unidade, mas pondera que esta seja apenas uma unidade de ponto de vista para uma diversidade, pois a quantidade de matéria do universo é finita, mas os acontecimentos que ocorrem

nela são infinitos. Para introduzir o infinito, temos de, forçosamente, pensar tudo em termos de relações. O limite pode ser ilocalizável ou localizável quando falamos de matéria e de espírito, mas o que menos importa aí é a localização do limite, e sim a ideia de que algo tende ao limite para que relações se constituam.

Se só existem indivíduos, não é porque eles incluem a série em certa ordem e de acordo com tal região. É o inverso disso. Portanto, no momento, temos apenas uma definição nominal do indivíduo. Todavia basta mostrar que há necessariamente uma infinidade de almas e uma infinidade de pontos de vista, embora cada alma inclua e cada ponto de vista apreenda a série infinitamente infinita. (DELEUZE, 1991, p. 44)

O infinito nunca é o ser, porque o ser é finito, mas as relações constituintes do próprio ser são infinitas. Podemos obter, por combinatória, graus de infinito os mais variados. Nesse indivíduo que é um, há um infinito implicado; implicado que é o justo o oposto de explicado. Implicar e explicar são duas palavras que derivam do verbo *plicare*, que em latim significa “dobrar”. Quando alguém complica, dobra; quando alguém explica, desdobra. Se algo está implicado em alguém, queremos dizer com isso que algo está dobrado. Pensar é, doravante, desdobrar o que em nós está fletido. Em cada intervalo, pensamos frações infinitesimais, exatamente porque cada intervalo contém microintervalos. Então, se é possível estabelecer relações de relações entre intervalos quaisquer, chega-se, e foi Leibniz quem descobriu isso ao lado de Newton, ao infinitamente pequeno. Quando se chega ao infinitamente pequeno, obtêm-se relações diferenciais.

O século XVII é o começo da Revolução Industrial, o ápice das Revoluções Científica e Inglesa; é o fim do Renascimento e o início do barroco. Este estilo é entendido como sendo a decadência do Renascimento, ou seja, o século XVII é também um século da revolução. No início, há Descartes, que é um pensador

essencialista, e, no fim do século XVII, há um pensamento racionalista, barroco, o pensamento de Leibniz. A sequência é: Descartes, Espinoza e Leibniz.

Leibniz tem o entendimento de múltiplas séries como de mundos paralelos. Todos esses mundos são possíveis, porque são acontecimentos, e, enquanto tal, nada impede que eles se tornem reais. Entretanto, todos os mundos são possíveis, mas só pode haver um mundo real. Leibniz, um matemático, tenta dar uma explicação genética do mundo no indivíduo, em cada um. Ele parte de uma premissa matemática, dizendo que o elemento genético do mundo não é um ponto fixo. Este levaria a uma geometria euclidiana – ponto, linha, plano. Ele dirá que o elemento genético ideal é um ponto de inflexão; este é apenas um acontecimento virtual, origem de tudo, gênese do mundo. Esse ponto de inflexão não é propriamente um ponto, mas uma dobra – inflexão; um ponto que não é propriamente um ponto, mas uma curva, e ele dirá que esse ponto de inflexão, isto é, essa dobra, ou curva, desenvolve-se ao infinito.

O mundo é uma série infinita de acontecimentos que se dobram, desdobram, redobram. Como nós pensamos o mundo como uma série de acontecimentos que se dobram, desdobram e redobram a partir do movimento do ponto de inflexão, o mundo é sempre percebido, em si mesmo, no interior de uma curvatura (DELEUZE, 1991, p. 84). Neste interior, o lado côncavo do mundo, há um lugar que permite perceber os acontecimentos que estão se dando no mundo. Esse sítio, ou esse lugar, é vazio, um lugar de ponto de vista. Nunca se pode enxergar tudo, porque o mundo está se dobrando, desdobrando e redobrando. Há sempre alguma coisa que não se enxerga e passa-se a enxergar, e o que antes se via, deixa-se de ver. Nunca se pode enxergar tudo, porque tudo é apreendido nas dobras.

O conceito de dobra é a condição da percepção: nunca se pode ver tudo, porque há sempre alguma coisa velada para que alguma coisa apareça. O que se vê, a partir desse lugar que ele chama de ponto de vista, é uma sequência de acontecimentos. O que nós chamamos de mundo é sempre povoado de dobras. Como Leibniz é geômetra antes de ser filósofo, faz a geometria do que quer pensar, que é sempre fractal. Não existe reta no mundo. Ele diz que o ponto é uma circunferência de raio infinitamente pequeno, e a reta, uma circunferência de raio infinitamente grande.

Tudo isso, a princípio, é geometria, e Leibniz dirá que tudo isso, a princípio, é virtual. Para ele, será sujeito todo aquele que vier a ocupar um ponto de vista, e, com isso, temos a ideia de singularidade, pois dois indivíduos não podem ocupar o mesmo ponto de vista. O mundo pode ser o mesmo para todos, mas o ponto de vista é sempre singular. Cada sujeito advém ocupando um ponto de vista, e este, uma vez ocupado, passa a pertencer a esse sujeito. O mundo e o ponto de vista são virtuais; o mundo se atualiza no sujeito.

O mundo atualizado só existe no indivíduo, está incluído em cada um, embora a sua materialidade não esteja incluída no indivíduo, mas a percepção que se tem do outro está no sujeito que observa. Lá fora, há uma matéria movente, que não depende de mim, é um outro corpo; mas a percepção que eu tenho dele está em mim, na minha mente. Neste caso, o mundo inteiro se atualiza em cada um de acordo com um ponto de vista. No limite, estamos percebendo tudo, mas só notamos distintamente uma sequência finita. Vamos apreendendo, indefinidamente, inúmeras coisas, e isso deve significar que vamos desdobrando inúmeras coisas que já estavam incluídas em nós.

Desdobrar não é o contrário de dobrar; é passar de uma dobra a outra. Poderemos nos entender com pontos de vistas distintos se houver convergência entre o que eu exprimo e o que você exprime. Esse mundo atualizado chama-se “acontecimento”. O mundo consiste em uma série infinita de acontecimentos, mas não é uma série infinita de coisas, e todos os acontecimentos, tudo o que acontece lá fora, eu represento.

Para poder dar conta disso, Leibniz criou um conceito, o principal de sua filosofia, a saber, o conceito de mônada. Mônada se define por substância simples, sem partes. É o nome da alma; cada um é uma mônada. O que ele está dizendo é que o organismo é matéria, constituído de partes; a alma, não – ela é uma mônada, não possui partes. O corpo só é afetado por outro corpo, a mônada percebe (LEIBNIZ, 2007, pp. 1-2). Toda mônada, que percebe, pois é racional, contém uma multiplicidade. Esta que está contida em cada mônada é uma multiplicidade de acontecimentos dobrados em cada um. Esta multiplicidade de cada mônada é o mundo.

Quando falamos de seres vivos, e, dentre eles, os seres racionais, o homem, nós devemos também nos esforçar para entender os seres vivos e os seres racionais, na sua especificidade, também como acontecimento. O conceito de mônada, em Leibniz, é sinônimo de vida. Só que, de uma maneira muito clara, ele dirá que a mônada, aquilo que define o ser vivo, não existe separada de uma matéria, ou seja, não existem mônadas puramente espirituais. Quando falamos de mônada, estamos pensando-a como princípio da vida, estamos pensando-a em um determinado corpo.

Se reduzirmos o corpo a uma coisa, e é sempre possível fazê-lo, pensarei corpo como tendo uma extensão, como constituído por inúmeras partes e

características. Entretanto, esse corpo é animado, é vivo; contudo, esse corpo vivo é dotado de racionalidade; porém, esse corpo vivo é dotado de consciência, ou melhor, é espiritualizado. Leibniz define a mônada como uma substância simples, sem partes. Para ele, a mônada não é como o organismo, constituído por inúmeras partes. Para ele, é a substância simples que coexiste com o organismo, aquilo que possui inúmeras partes. Leibniz dirá que a mônada, enquanto substância simples, isto é, sem partes, não tem nem porta nem janela por onde algo possa entrar ou sair – a mônada não tem extensão. Ela é uma espécie de força; do ponto de vista físico, não é outra coisa senão a unidade de um movimento. A mônada, como espírito, não existe em separado de um determinado corpo. Qualquer corpo vivo é povoado por uma infinidade de mônadas; mesmo que nem tudo seja vivo, há vida na menor porção da matéria, isto é, a mônada, como se pudéssemos pensar nesse organismo uma multiplicidade de mônadas dominadas por essa mônada racional.

Pensemos em uma hierarquia: mônadas vegetativas, sensitivas e racionais. O que caracteriza uma mônada não é outra coisa senão a unidade daquilo que ela expressa, daquilo que ela exprime. O que exprimimos é, por dedução lógica, a descrição do mundo que estamos fazendo: das extensões às intensidades; destas às representações. Quer eu dizer, se nós temos a capacidade de descrever o mundo deduzindo do mais extenso ao mais intenso e representando o mais extenso e o intenso, este mundo que representamos, de alguma forma, encontra-se incluído em nós.

A relação entre uma pessoa e outra é a relação entre uma expressão e outra expressão. No fundo, nunca tocamos na outra pessoa, mas sempre nos entre-expressamos – esse é o problema do entendimento entre os homens. Se o

que existe são relações entre expressões, o entendimento é entre duas mônadas que se acendem, em que aquilo que uma exprime entra em consonância com aquilo que a outra está expressando, e o desentendimento será sempre expressões distintas.

O mundo era uma série convergente única, infinitamente infinita, série que cada mônada expressava inteiramente, embora só expressasse claramente apenas uma porção dela. Mas, justamente, a região clara de uma mônada prolonga-se na porção clara de outra, e numa mesma mônada a porção clara prolonga-se infinitamente nas zonas obscuras, pois cada mônada expressa o mundo inteiro. (...) Há prolongamento ou continuação das séries convergentes umas nas outras, sendo essa, inclusive, a condição de “compossibilidade”, de modo que se constitui a cada vez uma só e mesma série convergente infinitamente infinita, o Mundo feito de todas as séries, a curva com variável única. A relação diferencial adquire, portanto, um novo sentido, pois expressa o prolongamento analítico de uma série numa outra, não mais expressando a unidade de séries convergentes, que nem por isso divergiriam menos entre si. É também o infinito que muda de sentido, que adquire um quarto sentido, sempre atual: define-se não mais por si, nem por sua causa, nem pelo “limite” de uma série, mas por uma lei de ordem ou de continuidade, lei que classifica os limites ou transforma as séries num “conjunto” (o conjunto atualmente infinito do mundo, ou o transfinito). (DELEUZE, 1991, pp. 79-80)

Talvez, em uma série, elas venham a se entender, ainda que seja no infinito. Trazemos uma série infinita de acontecimentos que estão atualizados em nossa mente agora; podemos tomar inúmeras direções, desdobrar este ou aquele acontecimento, parar a aula ou continuar indefinidamente. Trazemos um infinito em nós, mas este não é outra coisa senão a inquietude que experimentamos no momento em que nos exprimimos. Entretanto, do mundo inteiro, só expressamos claramente uma sequência finita, aquela que exprimimos neste momento. Toda mônada é distinta, mas traz um fundo obscuro; nós somos distintos e obscuros.

O mundo é expresso ao mesmo tempo em que o corpo faz uma determinada experiência. Ele está dobrado em cada um e se realiza, coincidentemente, na matéria e no corpo de qualquer um. Tudo o que se percebe

é extraído de nós, ao mesmo tempo em que alguma coisa, algum corpo estranho nos afeta. As nossas almas são incomunicáveis – a única coisa que se pode fazer é afetar o seu corpo e você o meu. As nossas almas expressam relações que ocorrem nos corpos, então há o regime de expressão, que é incomunicável, e o regime de afecção, que é corpóreo. Cada um contém em potência o que a matéria realiza, porque, se não contivesse em potência, jamais se poderia sentir alguma coisa. Tudo o que se passa comigo, eu exprimo, mas a partir do espírito, e não a partir da matéria, porque esta só afeta matéria. Espírito nenhum afeta espírito algum; os espíritos exprimem o que ocorre na matéria. Toda mônada, qualquer uma, possui uma zona clara, um ponto de vista, e essa é a sua consciência.

Há sempre uma sequência finita explicitada, mas toda mônada possui um fundo obscuro, no qual se encontra o infinito. Perceber é tornar claro. Tudo o que se atualiza no psíquico pode ou não se realizar no físico, e tudo o que se realiza no físico é, antes, uma antecipação do psíquico. Então, na esfera do psíquico, nós estamos no âmbito do possível; na esfera do físico, nós estamos no âmbito do real. Há coisas que são possíveis, nós antecipamos, que ainda não se realizaram. Estas vieram da mônada. Para a mônada, passado e futuro estão no presente, e, se passado e futuro estão no presente, logo estão no infinito.

Esse infinito é obscuro, e na zona clara são as sequências finitas que vão se atualizando. As mônadas são eternas, mas não imortais, pois, quando um organismo morre e o corpo se decompõe, a mônada fica no corpo, totalmente obscura. O princípio da vida é a clareza, vira luz. A definição física de mônada é força, só que, como não é força material, é espiritual, e Leibniz dirá que é ela que contempla e exprime o que contempla. O mundo é contraído pelo espírito. Se a

tensão se amplifica, percebe-se um número maior de coisas. Os estoicos estão ressoando aqui. Como esses acontecimentos são incorpóreos, eles são espirituais; vão se atualizar na matéria, mas no espírito são incorporais.

Por outro lado, nunca existe ignorância absoluta. Ninguém começa do nada – há sempre na zona clara alguma coisa percebida. Isso que Leibniz chamava de “fundo obscuro”, hoje nós chamamos de “inconsciente”. O fundo é sempre obscuro, mas sem ele a figura não se forma, pois existe a relação entre figura e fundo, que é uma relação de desdobramento.

No século XVII, Leibniz assume para si a tarefa de pensar tudo, absolutamente tudo, como acontecimento e o que ele faz em relação aos estoicos é, simplesmente, elevar a noção de acontecimento ao infinito, para poder pensar o cosmos como acontecimento; poder pensar o sujeito em relação ao cosmos também como um acontecimento. Para que se possa pensar absolutamente tudo como acontecimento, é necessária uma nova lógica, uma nova teoria do conhecimento. Apreciemos a realidade, a princípio, levando em consideração, tão somente, extensões e grandezas. Quando falamos de extensões e grandezas, referimo-nos, inevitavelmente, à matéria; imediatamente, a quantidades. Extensões numericamente maiores, numericamente menores; uma espécie de abstração lógica – apreciar a natureza, a realidade de um ponto de vista, tão somente, quantitativo. Quantidades que podem ser elevadas ao infinito sem contradição, falam evidentemente, de totalidades e de partes que estão encaixadas nessas totalidades.

Toda extensão, seja ela qual for, é constituída por partes, e toda parte, seja ela qual for, é constituída também por outras partes de tal maneira, que chegaremos, por divisão, a elementos primitivos, que são partes integrantes de

elementos extensos. Qualquer coisa quantificável, qualquer coisa que tenha extensão é, na realidade, uma extensão constituída por relações entre elementos que a engendram. Quando Leibniz diz que toda extensão, toda grandeza se define pela relação, já está nos mostrando que as relações estão incluídas em qualquer coisa, que a inclusão dessas relações em qualquer coisa nos permite pensar, para qualquer coisa, uma série infinita, na qual qualquer coisa pode ser pensada nos seus detalhes. É preciso entender qualquer coisa como um composto de relações.

Uma coisa é a apreciação extensiva do universo, outra é a apreciação qualitativa de uma determinada coisa no universo. Uma coisa é a apreciação ou o conhecimento do universo puramente quantitativo, outra é o conhecimento de uma coisa no universo a partir de suas características qualitativas. Essas características de uma determinada coisa não são mais extensões, mas intensidades. O gênio de Leibniz consiste, exatamente, nisso. Se procedemos como um matemático, das extensões às intensidades, inevitavelmente, percebemos que existe um infinito extensivo, mas que em cada coisa tomada na sua extensão existe um infinito intensivo, e que este está contido no infinito extensivo.

É possível, para cada coisa, encontrar um infinito, sendo que cada coisa enquanto extensão faz parte de uma série infinita. Leibniz começa a perceber e a demonstrar isso – que é possível, sempre, extrair um infinito de um outro infinito – toda vez que procuramos definir alguma coisa. Não é que a intensidade seja infinita; a coisa é caracterizada por inúmeros aspectos, e cada um deles faz parte de uma série infinita de características. Para a série das cores, uma cor convergirá com a impenetrabilidade, que irá convergir com a dureza, que,

consequentemente, irá convergir com alguma outra coisa. Nas relações entre as grandezas, existem outras relações que não são entre grandezas extensivas, mas entre grandezas intensivas. De tal maneira, que nada irá subsistir em si – tudo deve ser pensado pela relação.

Pensemos a distinção como ponto de vista, como aquilo que singulariza cada um. Ele passa a ser aí a diferença, a diferença implicada em cada um. O que distingue um indivíduo de outro é o ponto de vista. Cada mônada é uma, cada ponto de vista é a singularidade de cada um. O que o corpo está fazendo agora, o ponto de vista está exprimindo. Perceber e sentir são coisas que exprimimos e que correspondem a acontecimentos que ocorrem no corpo. Essa tese, em filosofia, recebe o nome de “paralelismo psicofísico”. Os corpos se tocam, mas entre as almas existe apenas convergência ou divergência de expressões.

Ao longo da vida, vamos expressando a cada dia, a cada momento, uma sequência de um infinito, que vamos desdobrando, a cada dia, a cada momento, em uma sequência finita de um mundo, analiticamente infinito. Ao longo de nossa existência, vamos desdobrando esse infinito que nós incluímos, pois em nosso interior existe um infinito complicado.

Quando alguém insiste em sentir de novo a mesma coisa, tudo se passa como se ele perdesse, no presente, amplitude. No limite, passa a ser dominado por duas ou três percepções, por dois ou três; mônadas, de certa forma, cristalizadas. Elas são, em potência, livres, mas estão impossibilitadas de explorar o seu próprio departamento. Mônadas que se condenam por ressentimento, presas de tal maneira a duas ou três percepções, que a mônada contém tudo, mas a amplitude de consciência é mínima. O que está em questão é o poder estar

sempre, no limite, desdobrando o que é possível, ou estar sempre aquém do que é possível ser desdobrado, ou seja, trata-se de almas amplas e estreitas, e estreiteza é condenação.

O que condena é o ódio, mas não este quando surge a partir de algo que cause aversão; mas o ódio ressentido que prende a uma única percepção. Tudo se passa como se a vida como um todo perdesse a sua amplitude. Quando se percebe alguma coisa, quando algo se torna claro e há, na realidade, um momento anterior de puro presságio, pois nada é percebido abruptamente. Isso que é anterior a uma percepção clara é sempre acompanhado de uma tonalidade afetiva. A estética está aí, e, quando passamos a sentir alguma coisa de forma inédita, tudo se passa como se a zona clara se ampliasse; uma sensação, um sentimento inédito, que corresponde à passagem de uma percepção a outra – tudo se torna claro.

Em contrapartida, passa-se a dizer que o sentimento, ou o afeto, encontra-se entre percepções. Essa hesitação no presente é o que permite, como antecipação, desdobrar alguma coisa. O que acontece quando se ressentir ou estamos presos em uma determinada reminiscência é o ódio, pois a hesitação existe, porque é impossível eliminá-la, mas não há desdobramento. Quando não se consegue passar de uma percepção a outra, ele fica reduzido a um grau mínimo de amplitude, e o espírito, embora seja de direito livre, perdeu a condição de agir livremente. Leibniz dirá, metafisicamente, que o homem fica prisioneiro de um determinado ressentimento quando não consegue esquecer alguma coisa que não pode desdobrar. As dobras da memória que estão no presente não favorecem outras desdobras para novas percepções.

Leibniz usava expressões bíblicas, por exemplo, ele dizia que a alma se condenou, virou uma alma danada, invocando o tema bíblico da danação, ou seja, deixou de ser bem-aventurada. Em contrapartida, a bem-aventurança é o que ele chama de “amplificação”, entendendo-a como exercício pleno da liberdade. O pleno, ele define como estar inteiro em cada passagem; tudo o que podemos explorar agora, se estamos inteiros nessa passagem, é exercício de liberdade. É importante frisar que, em Leibniz, a liberdade humana será a princípio condenada, mas é possível pensar o problema da liberdade a partir de um outro ponto de vista, ou seja, liberdade como atos voluntários.

Uma série infinita de acontecimentos está incluída em cada indivíduo e é exprimida por ele de acordo com um determinado ponto de vista. Para pensá-la de acordo com seu ponto de vista, Leibniz introduz um problema da Antiguidade clássica que recai sobre dois tipos de verdade, a saber, as verdades de razão e as de fato. As verdades de razão são também chamadas de “verdades de essência”, em oposição às verdades de fato, que concernem sempre aos acontecimentos. Quando falamos das verdades de fato, estamos nos referindo a algo que está acontecendo, a um acontecimento; quando falamos das verdades de razão, estamos nos referindo às verdades universais, como seriam as da matemática.

Leibniz define que uma verdade de razão é tal, que a sua contrária é impossível. Se o triângulo é uma figura com três lados e três ângulos, eis uma verdade; o triângulo é uma figura de quatro lados é falso, e, assim, o contrário de uma verdade de razão é, portanto, impossível, pois implica contradição. Se uma verdade de razão é posta, o contrário desta será falso; se uma verdade de razão é possível, o contrário desta é, logicamente, impossível.

No que diz respeito às verdades de fato, dada uma determinada verdade, a sua contrária não é impossível, e sim possível. Não há contradição. Para cada verdade de fato há sempre possibilidades de verdades contrárias a ela. Para ilustrar, tomemos um exemplo bíblico: Adão é o primeiro homem – verdade bíblica; há uma mulher extraída da sua costela – segunda verdade bíblica; habita o Paraíso – terceira verdade bíblica; peca – quarta verdade bíblica. O contrário de pecar é resistir à tentação. No lugar da convergência entre os quatro acontecimentos, surgiu uma divergência. Um ocorre, mas o outro não se torna impossível, continua sendo possível. Quando Adão peca, resistir à tentação é igualmente possível. Entretanto, não componível, não compossível, não compatível com o mundo em que Adão peca. A palavra que ele inventa é “incompossibilidade”. Resistir à tentação é possível, porém impossível, ou seja, não se compõe com o mundo em que Adão peca. Se resistir à tentação é possível, mas não se compõe com o mundo em que Adão peca, resistir à tentação deve pertencer, portanto, a um outro mundo.

Para que exista um mundo, é necessário haver convergência entre fatos, ou melhor, acontecimentos, e ali onde aparece uma divergência devemos pensar, por ela, a aparição de um outro mundo. Leibniz entende que, em um primeiro momento, dado “um fato”, “um fato contrário” não é impossível, só que, como diverge do fato que se deu, deve convergir com uma série de outros fatos paralelos. Entre fatos não existe relação de contradição. Dado um determinado fato, o contrário dele é igualmente possível, só que impossível. Não existe compatibilidade, mas também não existe contradição.

Do ponto de vista lógico, há muitos mundos possíveis – isso é teoria do acontecimento. Há inúmeros mundos possíveis do ponto de vista lógico, só que

Leibniz é cristão e, enquanto tal, ele permanece fiel à razão de Deus. Há muitos mundos possíveis, mas só pode existir um único mundo real. Esses muitos mundos possíveis se encontram no entendimento de Deus, mas o mundo onde Adão peca é o real, é o mundo eleito por Deus. Este escolheu, entre inúmeros mundos possíveis, o melhor. O otimismo está aí, e o melhor dos mundos possíveis é exatamente aquele que ele tornou real. Por mais que nele ocorram desgraças, é o melhor, mas o é porque é real; os demais ficaram no limbo. Ele é o melhor porque é real e é real porque foi o mundo eleito. Os outros mundos permaneceram possíveis no entendimento divino.

Quando Leibniz introduz o tema da eleição, da escolha, ele garante, por esta, a liberdade de Deus. Este é livre porque seu ato é voluntário – Deus escolhe. Ele é como se fosse, para Leibniz, o grande matemático, o grande arquiteto. Não é questão de crer ou não, trata-se do século XVII, um período altamente cristão – ele tem que pensar com Deus. Existe um Deus lá em cima garantindo a identidade do mundo para todos nós. O mundo em que eu trabalho é o mesmo em que Adão pecou, e essa é a coerência de todos nós aplicada a uma razão divina – isso se chama “senso comum”. Todos acreditam que habitam o mesmo mundo, porque todos o expressam de acordo com um ponto de vista. Quer dizer, o mundo é uma eleição de Deus, que, ao elegê-lo, incluiu um mundo em cada um, e todos exprimirão o mesmo mundo de acordo com um determinado ponto de vista.

Com isso, ele garante a liberdade de Deus, mas parece que, em contrapartida, condena a ação humana, porque pouco importa que exista um mundo em que Adão não peque; neste mundo, ele está condenado a pecar. Nesse caso, parece que, a princípio, ele salva a liberdade de Deus para condenar

o homem a uma necessidade. Tudo o que você estiver fazendo aqui, agora, será necessário, porque você não pode fazer diferente. No entanto, Leibniz entende que o homem tem escolha. Essa condenação, quando ele salva a liberdade de Deus, é provisória – ela deve ser desfeita. Na verdade, não escolhemos entre dois mundos – nossa escolha é na imanência de um mundo. Para poder pensar a escolha na imanência de um mundo, ele passa a pensar esse problema na interioridade do espírito.

O mesmo mundo se encontra incluído em cada um de nós, sendo atualizado a partir de um determinado ponto de vista. Esse mundo atual em nós, do ponto de vista da sua realização temporal, é o mundo possível, que irá se realizar por nós a cada passagem do presente. Para pensar a liberdade humana, é pressuposto pensar o ato voluntário, e, para pensar um ato voluntário, é preciso, sempre, pesá-lo a partir do nosso presente. Se hesitamos, deve existir em cada presente nosso alguma indeterminação; se, ao hesitar, tornamos evidente que no nosso presente esta indeterminação se encontra o tempo inteiro se repetindo, o nosso presente, o agora que passa, é povoado por inúmeras inclinações. Nós estamos, sempre, inclinando-nos para isso ou para aquilo, e, segundo Leibniz, a alma humana que inclui o mundo inteiro no presente está sempre se inclinando para esta ou para aquela hesitação. Mesmo que nós não saibamos, essas inclinações fazem parte da alma de cada um; mesmo que não saibamos, as inclinações estão, o tempo inteiro, presentes no nosso presente.

Cada presente, com a sua indeterminação, é, por um lado, retenção do passado no presente, por outro, expectativa de um futuro no presente. É sempre assim, isso não é acidental. O espírito, a mente hesita porque é povoada de acontecimentos passados e cheia de expectativas em relação a acontecimentos

futuros. Todo espírito, no presente, retém o passado e espera o porvir. Esta seria a definição temporal do espírito, mas é, igualmente, a definição temporal da liberdade, porque, por expectativas quanto ao que acontecerá a partir de um determinado passado que você consegue desdobrar, é poder estar no presente sempre tomando decisões.

Para pensarmos um ato livre, se partimos do pressuposto de que, de direito, somos livres, temos de ter em mente que no presente temos sempre expectativas, logo estamos constantemente nos abrindo a uma série de inclinações. Leibniz pensará que um ato é livre quando ele é antecedido por uma decisão. Estamos o tempo inteiro, inconscientemente, tomando decisões. Quer dizer, a cada momento presente, a alma está se inclinando, e a cada momento presente, mesmo que não se saiba, está-se escolhendo.

Entretanto, há uma total diferença no fato de a escolha ser inconsciente para o fato de ela ser consciente. A escolha consciente consiste em um ato voluntário, isto é, um ato livre, uma tomada de decisão. Na escolha inconsciente, a razão do ato se encontra em uma causalidade passada – ajo assim, porque fui afetado de tal maneira; supomos que o motivo da ação seja anterior à própria ação. Se o motivo da ação for anterior a ela mesma, nossa ação é determinada por um motivo anterior; ela nunca será livre – causa e efeito. O motivo da nossa ação é uma lembrança de infância ou uma causa anterior. Leibniz diz que isso não é outra coisa senão duplicar os motivos – criar para uma determinada motivação outra motivação. Isso porque, se partimos do pressuposto de que estamos hesitando a cada momento, eis na hesitação o motivo real da nossa ação, porque confundimos o que se passa no interior da nossa alma com o que se passa no mundo da matéria. A matéria é que procede assim: a causa é

sempre anterior ao efeito. Na alma, não existe nada anterior – está tudo no presente, inclusive o passado, ou seja, o motivo de uma ação presente está sempre no presente.

Na matéria, dirá Leibniz, as causalidades são transitivas; o efeito sucede à causa. No espírito, as causalidades não são transitivas, e sim imanentes. Se as causalidades não são transitivas, mas imanentes, a causa do desejo é o próprio desejar, não um motivo oculto de um desejo secreto anterior ao desejar. A causa de uma decisão está no próprio ato de decidir, não em uma causa oculta que condicione a decisão, porque não existe “lá atrás” – o que existe é memória atuando no presente – e não existe futuro – o que existe é expectativa, que nós chamamos de futuro; é tudo presente, ou seja, o motivo é imanente à decisão. É aí que está a natureza do ato voluntário. Leibniz entende que a alma sempre se inclina, mas ela pode fazê-lo de duas maneiras: ou pode se inclinar inteira em uma decisão ou pode sempre agir dividida. Um ato livre é aquele em que se decide com a totalidade do ser. A alma é sempre livre, mas a decisão pressupõe que ela se incline inteira.

Sempre livre, porque está sempre se inclinando, mas a decisão, isto é, o ato voluntário, ou seja, o ato livre pressupõe que essa inclinação seja intensa e que, no ato de decidir, a alma esteja completamente investida naquilo que decidiu. Então, o problema da liberdade humana aparece como um problema de desdobramento. Desdobramento deve significar, aqui, antes de tudo, amplitude. Quando nele está nosso presente, procuramos explorar ao máximo os detalhes de uma situação. Leibniz não tem nenhuma preocupação em ser moralista – ele trata os fatos morais como fatos também. O importante é a decisão de quem realiza um fato, porque, para nós, o que importa não é o fato de estarmos ou não

nos inclinando para isto ou aquilo, ou o fato de estarmos ou não, ao nos inclinar para isto ou para aquilo, vivendo no nosso presente uma hesitação – o que importa é poder avaliar ali o nosso poder ou não de decisão. O que Leibniz quer é poder pensar quando é que se decide verdadeiramente; quando nós nos inclinamos, e nos inclinar significa poder viver intensamente a nossa decisão naquele momento; poder arrancar, naquele momento em que decidimos, um máximo de amplitude.

A liberdade divina é a liberdade de criar, e a liberdade humana se dá em um mundo que já foi criado. Leibniz ainda é racionalista: as pessoas escolhem no interior de um mundo, mas este está garantido para todos. Ao mesmo tempo em que libera a ideia de acontecimento, ele põe um governante lá em cima – isso é o barroco. Talvez, ele precisasse ainda de certa negociação com o mundo em que habitava (talvez para não ir para fogueira...). Porém, ele prevê alguma coisa que, mais tarde, irá se radicalizar em cada um de nós: a presença da disjunção. Quando começamos a perceber que quando decidimos não anulamos o outro, mas nos dividimos com o outro em nós, notamos que em todas as decisões os dois contrários estão incluídos, não excluídos, e, aí, começamos a pensar o seguinte: se os contrários não estão excluídos, mas incluídos, o bom senso e o senso comum devem ceder lugar, inevitavelmente, ao paradoxo.

5.3 Nietzsche e a ética do acontecimento

O problema central que aparece para a filosofia no século XIX, principalmente a filosofia nietzschiana, é o da criação. Já não é mais uma filosofia centrada em torno de Deus; já não é mais uma filosofia que gira em torno do

problema da verdade, mas que tem como objeto a criação. O problema é que, quando se fala de criação, ela é encarada como uma atividade expressiva do próprio pensamento; quando abordamos o problema da criação, relacionamo-la a uma obra deixando de fora a vida. Os filósofos do século XIX, principalmente Nietzsche, irão se importar com a vida.

Nesse aspecto, quando aborda o problema da criação, a questão central que se enfoca é saber se é possível, por meio do pensamento, criar possibilidades de vida, modos de existência. Um pensamento, portanto, enraizado no próprio movimento da vida. Um dos conceitos centrais da filosofia de Nietzsche é o conceito de devir. O autor aparece no cenário filosófico como um crítico da noção de ser e como um pensador do devir. Só que, quando Nietzsche apresenta o tema do devir, articula-o com a vida, porque ele entende que esta só se exprime no devir.

Quando o homem comum vislumbra a realidade, ele sabe, por intuição, que esta na qual vive é pura mudança. Toma, a princípio, o devir como mudança que se exprime em um agora – agora tudo passa, agora tudo muda –, mas sempre indaga o devir como se existisse, para além da mudança, alguma coisa permanente.

Quando os filósofos da Antiguidade pensaram o devir dessa maneira, colocaram-no como sinônimo de “vir a ser” e o conceberam como um termo oposto à noção de “ser”. Vêm dessa noção as ficções filosóficas de que existe um ser eterno para além do devir; um ser transcendente para além do devir; um ser na origem, e deverá, portanto, existir um ser no fim. Nietzsche, quando toma para si a tarefa de pensar o devir, estabelece uma crítica a essa noção de ser distinta da noção de devir. Em primeiro lugar, dirá ele, não existe nenhum ser para além

do devir – a eternidade é uma ficção. Em segundo lugar, não existe nenhum princípio e nenhum fim – o devir não é um processo entre um ser inicial e um ser final. Em terceiro lugar, o devir, já que não tem início nem terá fim, é ilimitado. A rigor, o que ele pensa, é que só há o devir.

Nietzsche quer pensar o ser do devir, ou seja, em vez de opor “ser” a “devir”, em vez de opor o “vir a ser” a um ser, ele quer pensar o ser do devir e entende que este é o “tornar a vir”. Para falar do ser do devir como um “tornar a vir”, ele retoma a expressão “eterno retorno” e concebe o devir como uma repetição. Nietzsche, a princípio, concebe esse “tornar a vir”, esse eterno retorno como uma síntese do tempo: o que se repete é o instante. O tornar a vir é, portanto, o tornar a vir do instante – este agora que passa retorna. Chamamos esse eterno retorno do instante de “eterno retorno do mesmo”. A ideia é que o mesmo é o instante que retorna, mas o que retorna sempre o faz na diferença. O repetir é o mesmo; o repetido é diferente.

Esse pensamento um tanto enigmático do eterno retorno visto como síntese do tempo implica, em primeiro lugar, que se desista de fixar para o devir uma origem e um fim. Quando Nietzsche apresenta esse pensamento em *Assim falava Zaratustra*, na passagem intitulada “Da visão e do enigma” (NIETZSCHE, 2008, p. 191), ele usa a imagem simbólica de um portal, que se chama “o portal do momento”, “o portal do instante”. Zaratustra encontra-se diante desse portal; o portal do momento é o momento atual. Zaratustra, então, entra no interior do instante, no interior do portal, e percebe que aquele instante que habita o portal é o ponto de encontro de duas alamedas infinitas: uma chamada “passado” e uma chamada “futuro”. Ele percebe que aquele instante é o ponto de interseção do

passado e do futuro; percebe, igualmente, que naquele instante o passado e o futuro coexistem de tal maneira, que o instante é, enquanto tal, um foi e um será.

Tudo vem, tudo retorna; rola eternamente a roda do ser. Tudo morre, tudo volta a florescer, corre eternamente o ano do ser. Tudo se rompe, tudo é novamente ajeitado; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo se despede, tudo volta a se saudar; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser. Em cada instante começa o ser; em redor de todo Aqui rola a esfera Ali. O centro está em toda parte. Curva é a trilha da eternidade. (NIETZSCHE, 2011, pp. 208-209)

O instante nunca é – é impossível capturá-lo, apreendê-lo, fixá-lo. Quando falo de um determinado instante, imediatamente percebo que ele já foi e, ao nomeá-lo, imediatamente percebo a impossibilidade, nomeando-o, de capturá-lo. Se devir fosse devir alguma coisa, esta já estaria realizada agora, mas, quando percebemos que o passado e futuro são infinitos, notamos, igualmente, que nesse instante que agora passa não haverá termo final, como nunca houve termo inicial. Com essa ideia de um instante que retorna, Nietzsche chega à conclusão de que há um devir ilimitado. A ideia de eterno retorno, portanto, é inseparável, em um primeiro momento, de uma síntese do tempo. Se ela é inseparável de uma síntese do tempo, dizemos que, de acordo com essa síntese do tempo, só o instante existe. Passado é alguma coisa que não existe; futuro é alguma coisa que não existe, mas o passado e o futuro não estão separados do instante – compõem com ele esse eterno movimento de retorno.

O que nós estamos liberando em um primeiro momento é o pensamento abissal do devir – talvez, o mais difícil de todos os pensamentos –, que é aceitar que só a mudança existe, e fazer isso é aceitar, também, a finitude da existência, que o devir é ilimitado, mas os existentes que mudam são finitos. Nietzsche integra a vida à dimensão do morrer – esta é a condição, segundo Nietzsche, da mudança. Viver em devir é viver morrendo; morre-se a toda hora. Quando

falamos de morrer, há uma diferença enorme entre tomar o morrer como acontecimento e pensar a morte na dimensão pessoal. Esta é fim de vida, mas o morrer na dimensão do acontecimento, ou seja, o morrer como acontecimento é devir. Quando se entende o morrer como modelo do devir, morrer é a condição do criar, ou seja, toda e qualquer novidade vem sempre acompanhada de uma pequena morte. O desespero humano não está no fato do morrer, porque esta é uma experiência que não diz respeito ao homem. O medo da morte é que leva o homem ao desespero. Há uma diferença fundamental entre tratar a morte como um caso pessoal e pensar o morrer como acontecimento. Este é modelo do devir; é pura experiência de passagem. A rigor, quando falamos do morrer como modelo do devir, nós estamos nos referindo a uma experiência disruptiva, que é a experiência propriamente trágica.

Nietzsche concebe o mundo do eterno retorno – que não é outro, é este aqui, agora – como um mundo extremamente efêmero. O mundo do qual o eterno retorno é expressão não é o organizado pela nossa percepção, não é o condicionado pela nossa memória, não é o que se repete de acordo com o que se percebe ou rememora. O mundo do qual o eterno retorno é expressão é caótico. Por isso, o pensamento do instante tem que ser pensado como um pensamento-limite, nunca convencional. Ninguém vive totalmente nesse instante, mas há momentos em que se faz a experiência abissal do instante. Normalmente, a memória está costurando um instante com outro. A experiência-limite da mudança não é o acúmulo da experiência que faz a novidade, e sim o caráter intensivo da experiência.

A racionalidade ocidental, desde o seu início, assumiu o caos como contrário à ordem. As antigas teogonias, todas elas, admitem que no início havia

o caos. Admitem, também, que a passagem do caos à ordem pressupõe a existência de um deus. Quando se estuda a racionalidade clássica, o caos é sempre visto como elemento negativo, como se dele não fosse possível brotar nenhuma ordem. O pensamento de Nietzsche caminha-se na direção dessa experiência-limite e, nessa medida, ele dirá que, a princípio, há sempre caos, mas que este não é contrário à ordem – é sempre de um caos que surge uma nova ordem. Se em um primeiro momento o ser se diz do devir, em um segundo instante a ordem se diz do caos.

Nietzsche está querendo pensar a criação, e esta não pode existir sem caotização, assim como não pode haver ser fora do devir. Da mesma maneira que ele afirma a ordem do caos, também assume a criação da destruição, pois não pode haver criação sem destruição. É diferente daquele que quer criar e conservar, conciliar o novo com o antigo. Se o que ele ensina é a não conciliação, o que, fundamentalmente, ele prega é uma experiência do tempo que apaga o que foi para que algo possa surgir.

A vida para Nietzsche é vontade de potência – viver é sempre querer um a mais de poder. Vida é potência; potência é vida. Não consideremos vontade de potência como vontade de um sujeito, nem pensemos a vida como vida de um “eu”. Existem pessoas que sofrem por falta de vitalidade; existem pessoas que sofrem por excesso de vitalidade, mas esta não é da pessoa, é a pessoa que sofre por falta ou por excesso; a vitalidade é, antes de tudo, vontade – vontade que pulsa. Quando negamos o tempo, quando negamos o devir sonhando com uma eternidade, mesmo que não saibamos, estamos animados por uma vontade de negar. Nesta situação catastrófica, já que o tempo aí está, quem sofre somos nós. Quando negamos o tempo, quando negamos o acaso querendo,

simplesmente, bani-lo da vida, toda vez que ele comparecer na dimensão da vida será motivo de lamentação e de pesar.

A questão é saber se nós podemos substituir essa vontade de nada, essa vontade de negar por uma vontade afirmativa. Se nós formos capazes de substituir essa vontade de nada, de negar por uma vontade afirmativa, talvez venhamos a viver o devir com alegria, talvez tenhamos aprendido a morrer – transformar desvantagens que o destino nos traz em vantagens, saber que é preciso operar passagens para não morrer de melancolia e de desgosto. Ninguém está protegido do acaso, entretanto poucos estão preparados para afirmá-lo. Protegido do acaso ninguém está; cedo ou tarde ele comparece. O acaso sempre existiu, entretanto os homens insistiam em atribuir aquilo que eles viam como acaso a uma razão divina.

Nesse mundo sem Deus, todos os seres humanos se tornaram terminais, e o ser terminal é aquele que acredita que a vida termina nele – é o individualismo da nossa era. Terminar no indivíduo considerado sujeito significa não ter mais crença no futuro, não ter mais anseios, não querer repetir mais nada – “eu me sinto sempre como todo mundo se sente, o último”. Fazer essa aposta é impedir que a vida passe, é querer que a vida se extinga. É necessário, porém, para que a vida passe, que o homem queira a sua própria extinção e que ele aprenda, tragicamente, a morrer para criar uma nova maneira de viver.

Quando lemos Nietzsche como pensador do eterno retorno, destacamos na obra dois aspectos da doutrina: um aspecto físico, em que o esforço maior de Nietzsche é mostrar que toda e qualquer permanência é ilusória – os homens mudam, a terra muda, tudo que existe se encontra em mudança, o eterno retorno no seu aspecto físico; mas há, embutido na doutrina, outro aspecto, que é o ético

e seletivo. Uma coisa é aceitar que tudo muda, outra é viver de acordo com essa lei; uma coisa é aceitar que tudo muda, outra é querer o próprio devir, entrar em devir, passar para o lado da mudança, a mais radical.

Quando Nietzsche fala de querer, de vontade, quando articula o pensamento do eterno retorno com a vontade de quem entende o ser do devir, ele passa a desenvolver uma ética, a pensar em uma ética que, segundo ele, é sempre seletiva, porque, de acordo com o preceito ético, o eterno retorno nunca é compatível com aqueles que não aceitam a mudança como lei universal. Nessa ética, a princípio pensada como seletiva, o eterno retorno, o ser do devir se apresentará como pensamento. O que se encontra em questão passa a ser a relação desse pensamento com a vontade de quem pensa – é esta relação que dará ao eterno retorno uma característica ética e seletiva.

Ao pensar o devir, ele o compatibiliza com um determinado modo de existência, e, logicamente, existem certos modos de existência não compatíveis com o ser do devir. Nietzsche pensa o modo de existência como um complexo de forças que habitam o homem e que o definem como um ser, a um só tempo, social e histórico. Em vez de definir o homem pela racionalidade, pelo que nós pensamos, pela sua substancialidade, ele tentará pensar o ser do homem no devir e, ao tentar fazê-lo, passa a falar de modos de existência. Quando nós pensamos esse contexto sócio-histórico, imediatamente percebemos que nos definimos, todos nós, pelas forças que predominam nas relações que fazemos com o mundo, nas relações que estabelecemos conosco. Nesse caso, todo e qualquer modo de existência é, para Nietzsche, um composto de forças definido espaço-temporalmente, sempre perguntando quais são as forças que predominam nessa maneira de ser, quais são as forças que se encontram

subjugadas a outras e como é que, em uma relação de forças, certas forças irão obedecer ao comando de outras (DELEUZE, 1976, p. 33). Pensando o homem como um ser que se determina espaço-temporalmente, Nietzsche chega à conclusão de que o ser humano é constituído por dois tipos de forças, sendo ele um ser com muitas outras.

Para Nietzsche, a imaginação é uma força, a consciência é outra força, a memória é outra, o organismo como um todo é regido por diversos instintos, que também são forças, e por diversos impulsos, que também são forças. Ao compreender o organismo como um conjunto de forças, ele passa a dizer que, em um ser vivo, há forças dominando forças, que vida é, no seu conjunto, uma tensão de forças, em que umas dominam outras – forças se deixam dominar por outras forças. Pensando o conjunto, a tensão, a hierarquia existente entre as forças, Nietzsche conclui que, na relação de dominação, as forças dominantes irão se distinguir das forças dominadas por possuírem uma qualidade diferente. Ele chamará as forças hierarquicamente superiores de forças ativas, e as hierarquicamente inferiores, de forças reativas. Todo ser vivo possui forças ativas e forças reativas.

As ativas em nós são as forças que deflagram reações. As reativas em nós são as forças que limitam ações. O papel das forças ativas é deflagrar reações; elas forçam as forças reativas a reagirem. Já estas limitam a ação das forças ativas. Consequentemente, dirá Nietzsche, as forças reativas serão, na relação, forças adaptativas, conservativas, funcionais. As forças ativas serão sempre, na relação, forças plásticas, agressivas, usurpadoras – Nietzsche diz destrutivas, para, enfim, dizer criadoras. No ser vivo, na vida como um todo, existem duas tendências que devem ser sempre equilibradas: a reativa e a ativa. Elas

coexistem em nós de tal maneira, que a tendência reativa, a tendência à conservação deve estar, segundo Nietzsche, a serviço da tendência ativa. Se o ativo comanda e o reativo obedece, a saúde prevalece; se o reativo não obedece mais ao comando do elemento ativo, a doença se instala. As forças ativas, em um estado normal ou de saúde, devem sempre comandar.

Ao pensar a economia global do ser vivo, ele passa a distinguir modos de existência. O primeiro deles é o modo de existência ativo. Neste, Nietzsche, então, destaca o tipo ativo, no qual tudo é agido – um devir ativo de todas as forças. Quando o elemento reativo não mais obedece, o ativo fica separado do que pode; quando isso ocorre, ele devém reativo, porque passa a se autodestruir. Em um tipo assim, nada mais é agido; quando nada mais for agido, deverá haver, aí, um devir reativo de todas as forças. Este, em Nietzsche, irá se chamar “ressentimento” (DELEUZE, 1976, p. 93).

Quando o indivíduo está re-agindo, ele está agindo as suas próprias forças; quando o indivíduo está re-sentindo, ele não se encontra mais re-agindo, logo tudo nele se tornou reativo. Em qualquer circunstância em que houver dor, introspecção da dor, localizaremos um ressentimento. Aqui, a filosofia de Nietzsche se torna, rigorosamente, uma tipologia. O que ele pretende quando distingue o devir ativo do devir reativo é mostrar que, ao longo da história, poderemos encontrar, em circunstâncias as mais variadas, esses dois tipos de vida, essas duas maneiras de existir. Na segunda dissertação da *Genealogia da moral* (NIETZSCHE, 1998, p. 49)⁶⁸, Nietzsche apresenta um esboço de uma topologia psíquica, que, um pouco mais tarde, Freud irá retomar na sua primeira hipótese tópica – a tópica do inconsciente.

⁶⁸ Essa obra é, fundamentalmente, um texto crítico de Nietzsche à moral, porque ele dirá, em última instância, que a moral que o homem ocidental ovaciona é uma moral do ressentimento, da doença.

Nesse esboço, Nietzsche começa pensando os modos de existência a partir da consciência e, tal como Freud, dirá que a consciência humana não governa o modo de existência – ela é uma escrava –, e a verdadeira atividade do ser vivo, logo, do ser humano, é inconsciente, impulsiva, instintiva. Os impulsos que em nós agem são inconscientes, cabendo à consciência direcionar e reagir. A consciência não é senhora do nosso corpo, ela é, tão somente, uma força que, em um estado normal ou de saúde, deve sempre obedecer ao comando de outras, pois as verdadeiras forças ativas no homem são inconscientes. Os instintos sexuais, agressivos, todos eles são inconscientes. Excesso de consciência serve para limitar uma certa agressividade, mas alguma consciência é indispensável para agir com prudência. A consciência será sempre consciência de certos impulsos que não são conscientes. Ela dirige, orienta e reage quando está voltada para o mundo externo; ela deve, segundo Nietzsche, reagir aos estímulos do mundo. Freud dirá a mesma coisa – é o famoso arco reflexo (DELEUZE, 1976, p. 93).

Então, se o tipo ativo é um tipo no qual a consciência obedece ao comando dos impulsos, nele a consciência sempre reage. Quando a consciência re-age, Nietzsche a pensa como sendo saúde – a consciência dá aos impulsos condições para eles se exercerem no mundo externo. Quando a consciência obedece, os impulsos comandam. Para que isso aconteça, é necessário que os estímulos passados não permaneçam na consciência. Tanto Nietzsche quanto Freud, mais tarde, dirão que a consciência apenas reage ao estímulo, mas quem o transforma em lembrança não é a consciência, e sim a memória, e, tal como em Freud, para Nietzsche memória é um sistema distinto da consciência. Esta reage, a memória investe; a consciência reage, a memória transforma o estímulo em traço.

A memória, para Nietzsche, é uma força reativa e, nesse esquema, então, nós teríamos duas forças reativas: uma chamada “consciência” e uma chamada “memória” – impulsos ativos inconscientes. A função da memória é conservar o estímulo para serem reutilizados em uma circunstância qualquer. Para que a consciência esteja sempre obedecendo aos impulsos ativos, aos instintos, é necessário que as marcas da memória não a invadam. A memória-hábito é automática, não precisa da lembrança, pois, diante do estímulo, há uma reação. A memória nociva é a de lembranças. Com essa memória-hábito, Nietzsche não se incomoda, a não ser quando os hábitos se tornam predominantes. O exemplo mais crítico é a neurose: não é possível se livrar dos fantasmas da infância. É preciso, antes de tudo, para que a saúde seja preservada, que as lembranças do passado não invadam a consciência, porque, quando elas o fazem, a consciência passa a confundir o estímulo com a lembrança e, em vez de reagir ao estímulo, passa a reagir à lembrança. Reagir à lembrança é pura atividade introspectiva. Já não é mais re-agir, mas sentir de novo, e Nietzsche chamará isso de “ressentimento”.

Entre a memória e a consciência, deve haver, para que a saúde funcione, uma força ativa, um verdadeiro trabalho psíquico, uma real atividade psíquica que preserve a serenidade no presente garantindo a re-ação da consciência. Essa atividade que impedirá que as marcas do passado invadam a consciência, Nietzsche localizará no esquecimento. Esquecer, para ele, não é um defeito, é uma atividade; não é um negativo, é uma saúde. Nietzsche define o tipo ativo como marcado pelo esquecimento. Nesse tipo, que na sua obra é representado pelo guerreiro (NIETZSCHE, 2008), o homem goza sempre de alegria e serenidade no presente, isso porque ele não vive atormentado pelas marcas do

passado. O homem vive completamente voltado para o instante; já que ele não carrega consigo o peso do passado, o homem vive, constantemente, agindo as suas próprias reações. O tipo ativo, para Nietzsche, irá se definir pela capacidade de esquecer. Quando esquecemos, podemos re-agir; quando lembramos ou não conseguimos mais esquecer, ficamos impossibilitados de re-agir.

Nietzsche define um modo de existência ativo, primeiramente, pela sua capacidade de esquecer, mas também preconiza que no modo de existência ativo tudo é agido – as lembranças estão lá, porém esquecidas. Nietzsche dirá, então, que no modo de existência ativo deve reinar sempre uma certa agressividade. Esta é indispensável para que as forças reativas estejam devidamente adestradas, comandadas⁶⁹. Os instintos, os impulsos, todos eles têm a sua origem no inconsciente. Porém, originariamente, esses impulsos estão voltados para fora – o curso dessa agressividade é orientado para o exterior.

Quando um tipo é saudável e vive a hierarquia de forças – ativo e reativo – de uma forma sadia, as forças reativas obedecem; as forças ativas comandam. Estas que comandam, segundo Nietzsche, são forças impulsivas. Se nós somos seres impulsivos, se habitamos um mundo, um meio no qual, nesta impulsividade, jogamos todos os nossos impulsos para o mundo externo, uma certa agressividade, que não é violência, é indispensável para se manter saudável. Agressividade não é violência; é atividade, no entanto pode, às vezes, em circunstâncias extremadas, manifestar-se de forma violenta.

Quando se fala de uma atividade, de um ímpeto, ela pode até se manifestar impetuosamente em uma relação extremamente doce. Pode-se amar de uma forma ativa, impetuosa, manifestando essas virtudes de uma forma

⁶⁹ Como Freud nos ensinou, sofre-se de reminiscência. Chama-se essa doença, em Freud, de “neurose”. A neurose, em geral, é sofrimento de reminiscência. O neurótico sofre pela impossibilidade de esquecer.

extremamente generosa. Nietzsche diz que, aí, há uma agressividade do vivo, que é vitalidade.

Então, as forças ativas são sempre forças agressivas quando orientadas para o meio. Esses instintos, esses impulsos estão sempre voltados para o mundo externo. Para que eles se efetuem no externo, é necessário que a consciência obedeça, ou seja, a consciência será sempre meio de efetuação de atividade no mundo externo, porque, em nós, a força que reage ao mundo externo é a consciência.

O que leva o homem a se relacionar com outro de uma forma boa é o afeto. Todo sentimento de culpa fomenta o espírito de vingança. Todo mundo, em sua consciência, sabe dosar a agressividade, só não sabe fazê-lo quem está entupido de ódio, mas este ser já está entupido de lembranças ruins. Estamos querendo dizer que agressividade e destruição, nesse sentido moral, não são a mesma coisa. Uma certa agressividade é indispensável para criar. Pensar que sem culpa não haveria civilização é mentira, uma ficção. O que funda os laços sociais são os vínculos afetivos, e não a lei moral. O problema é que vivemos em uma cultura do ressentimento, da culpa, da vergonha, uma cultura que inibe, imperiosamente, os instintos, que leva o homem a ter uma relação culpada.

Quando Nietzsche pensa, na história, o devir reativo, ele diz que na história ocidental este se manifesta por meio de duas doenças: a primeira se chama “ressentimento” e a segunda, “má consciência”. O ressentimento é a doença inicial, na qual o homem, impotente e passivo, torna-se vingativo e acusa.

Nietzsche faz um diagnóstico de um determinado modo de existência adoecido e pergunta a quem interessa a manutenção disso, concluindo que interessa às igrejas, às instituições, aos Estados, e, justamente por isso, não se

pode concordar com a ideia de uma culpa universal como civilizatória – essa ideia judaico-cristã⁷⁰ (DELEUZE, 1976, p. 103). Nietzsche entende, ainda, que todo estímulo que não desabrocha, que não vinga no mundo volta-se contra si. Se o ativo é definido pelo esquecimento, o ressentido, oposto do ativo, é definido por ter uma prodigiosa memória, incapaz de esquecer qualquer coisa; se o ativo é um tipo que reage, o ressentido é um impotente; se ele ressentido, não reage. Porém, como todo ser humano, ele vai desenvolver um meio compensatório para sua impotência, uma prodigiosa inteligência – é um homem de tramas; a inteligência no lugar da resposta. São três traços característicos até agora: prodigiosa memória, impotência e prodigiosa inteligência – tramas. A quarta característica do ressentido é o espírito de vingança. Distinguir aqui o que é uma agressividade ativa do que é uma vingança ressentida é de suma importância, pois, no tipo ativo, a relação com o outro é sempre medida como relação afetiva. Por último, Nietzsche dirá que a fórmula do ressentimento é atribuir a outrem a responsabilidade pela sua impotência.

Quando a consciência deixa de reagir, os impulsos ativos ficam separados do meio externo. Todo impulso agressivo que não se efetua no externo volta-se contra si, e, quando isso ocorre, ele passa a se tornar reativo. Se a agressividade não se efetua no externo, torna-se autoagressividade – os impulsos mudaram de direção. Esta mudança de direção produzirá dor, mas uma estranha dor, porque

⁷⁰ Basta olhar, por exemplo, os vínculos afetivos de uma criança ainda não culpabilizada. Ela é sempre orientada por um sentimento de prudência. O que ela gosta, ela conjuga; o que não gosta, procura evitar. Quando Nietzsche retoma essa criança para poder pensar, é porque ele entende que ali, nessa inocência do infante, há uma espécie de saúde, uma espécie de vitalidade que o adulto culpado já perdeu. Por que a criança tem uma vitalidade que o adulto não tem? Nietzsche diz: “Porque ela tem duas coisas que o adulto perdeu: inocência e esquecimento, capacidade de esquecer. Esta capacidade plástica de estar sempre em devir”. Uma criança que afirma a vida, que ainda não foi contaminada pelo bacilo da negatividade, pelo bacilo da culpa.

ela não é mais causada por um agente externo; ela, aí, é vivida como uma dor interna; uma dor contra a qual não temos nenhum tipo de proteção.

No fundo é a mesma força ativa, que age grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência e constrói Estados, que aqui, interiormente, em escala menor e mais mesquinha, dirigida para trás, no “labirinto do peito”, como diz Goethe,²⁶ cria a má consciência e constrói ideais negativos, é aquele mesmo “instinto de liberdade” (na minha linguagem: a vontade de poder): somente que a matéria na qual se extravasa a natureza conformadora e violentadora dessa força é aqui o homem mesmo, o seu velho Eu animal – e não, como naquele fenômeno maior e mais evidente, o outro homem, outros homens. Essa oculta violentação de si mesmo, essa crueldade de artista, esse deleite em se dar uma forma, como a uma matéria difícil, recalcitrante, sofrente, em se impor a ferro e fogo uma vontade, uma crítica, uma contradição, um desprezo, um Não, esse inquietante e horrendamente prazeroso trabalho de uma alma voluntariamente cindida, que a si mesma faz sofrer, por prazer em fazer sofrer, essa “má consciência” ativa também fez afinal – já se percebe –, como verdadeiro ventre de acontecimentos ideais e imaginosos, vir à luz uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente, e talvez mesmo a própria beleza... Pois o que seria “belo”, se a contradição não se tornasse primeiro consciente de si mesma, se antes a feiura não houvesse dito a si mesma: “eu sou feia”?... Isso ao menos tornará menos enigmático o enigma de como se pôde insinuar um ideal, uma beleza, em noções contraditórias como “ausência de si”, “abnegação”, “sacrifício”; e uma coisa sabemos doravante, não tenho dúvida – de que espécie é, desde o início, o prazer que sente o desinteressado, o abnegado, o que se sacrifica: este prazer vem da crueldade. (NIETZSCHE, 1998, pp. 75-76)

Essa interioridade dolorida é produzida pelos mesmos impulsos; antes, eles desabrochavam no mundo, agora a agressividade voltou-se contra si. Então, na má consciência, a primeira coisa que aparece é uma dor profunda, uma dor introjetada. Na má consciência, a primeira coisa que aparece é exatamente uma dor interiorizada, e o problema não é a dor, mas a sua causa. Ao experimentar a dor do existir sem poder atribuir a ela um agente externo, passamos a imaginar que o agente da própria dor somos nós mesmos. O homem da má consciência é

justamente aquele que vai desenvolver essa estranha economia: se o agente não é externo, só pode ser interno; se o agente é interno, alguma coisa fizemos – trata-se de um fenômeno psicossomático. Na realidade, o que ele está experimentando é uma dor no presente, mas, como não consegue localizar no mundo um agente causante dessa dor, passa a buscar a sua causa na própria existência. Então, a primeira característica da má consciência é a dor interiorizada (DELEUZE, 1976, p. 106).

O indivíduo com má consciência é, antes de tudo, alguém que sofre sem nenhuma proteção. Nietzsche vai além: ele diz que, para que a má consciência ganhe forma, ou seja, para que ela se instale, não basta, tão somente, experimentar a dor – é preciso relacionar a dor que o indivíduo experimenta com um determinado sentido. O que dará forma à má consciência, o que irá lhe dar um sentido é a ideia de responsabilidade associada à culpabilidade. Em Nietzsche, o problema não é o sofrimento, mas o sentido que lhe é dado; o problema está naqueles que usam o sofrimento alheio para acusar a vida. A má consciência pressupõe um dispositivo físico, no qual o que está em questão é a interiorização dos impulsos, mas esta não é natural.

A má consciência é a mudança de direção do ressentimento, pois, se ele é dirigido a outrem, a má consciência ocorre quando esse movimento muda de direção e temos uma introjeção da culpa. A má consciência é fruto do ressentimento – é a segunda doença. Está muito claro que um modo de existência ressentido é incompatível com o eterno retorno, porque o ressentido é aquele que se encontra apegado de tal maneira ao passado, que ele não consegue viver o presente, o instante como mudança. Qualquer pensamento da mudança, para ele, aparecerá como pensamento abstrato, puramente conceitual,

sem vida, porque ele não consegue viver isso, já que está totalmente preso pelos traços mnêmicos. Qualquer pensamento da mudança será puramente especulativo, nunca vivido. O eterno retorno como ser do devir só é compatível com o modo de existência ativo.

Podemos imaginar que a cultura tornou-se cultura reativa. Ela se tornou cultura do ressentimento e da má consciência. Se todos nós, de alguma forma, partilhamos dessa cultura, o veredicto tem de ser, para sermos honestos, todos nós somos ressentidos, todos nós somos adoecidos. Nietzsche não vai propor, em hipótese alguma, um pensamento que dê esperança, mas, em contrapartida, eis o trágico, ele dirá que deve existir, para qualquer um, um ponto de insuportabilidade, e é a partir deste ponto que tudo se transmuta. Ele pega a via do excesso, porque, para ele, só o excesso transmuta. Pegar a via do excesso, em Nietzsche, significa não ter medo da decadência; ao contrário, é assumir e levar essa decadência às últimas consequências, ou seja, destruir o que tem de ser destruído para que a própria saúde volte a vingar. Ele chamará isso de “destruição ativa”.

Quando Nietzsche diz que o homem precisa ser superado, ele não está querendo que o homem morra, e sim que este busque um além de si. Essa superação não deve ser pensada como uma destruição ressentida, mas como uma destruição ativa – o que há de ativo em nós que pode destruir um modo de vida reativo; não é experimentar a decadência, mas acelerá-la para levá-la ao seu acabamento.

A ideia judaico-cristã do pecado original foi a que deu ao ressentimento uma moral. Nietzsche chama de ressentido o que na moral cristã aparece com a expressão “os pobres de espírito”. Aqui, em uma estranha atmosfera, Nietzsche e

Freud alinham-se, porque os dois pensam, cada um à sua maneira, um mal-estar na cultura ocidental. O que difere Freud de Nietzsche é a postura. Este acredita que é possível ir além disso; Freud não. Nietzsche é trágico; Freud é um pessimista. Para este, onde houver lei, onde houver cultura, haverá sempre a introjeção da culpa. Para Nietzsche, não – a culpa é fruto de uma cultura, mas não de toda cultura. De fato, Freud e Nietzsche se assemelham em um ponto: ambos dizem que a nossa cultura é a cultura da vergonha, da culpa, mas Nietzsche diz que isso é uma formação cultural, não a cultura; ele diz, coisa que Freud não o faz, que é possível ir além disso. No fundo, Nietzsche é um otimista, um otimista trágico, e dizer isso significa enunciar, antes de tudo, que ele nunca pactuou com a cultura ocidental – a cultura judaico-cristã.

Temos que entender quais são as características da cultura judaico-cristã – porque nós somos herdeiros do judaísmo e do cristianismo –, as características da nossa formação, o germe da culpa. De uma maneira extremamente violenta, Nietzsche dirá que cultura é, antes de tudo, adestramento e seleção – não há nenhuma cultura no mundo que não opere dessa maneira –, porque, para ele, em toda e qualquer formação cultural há sempre uma lei que regula as relações inter-humanas, e esta lei exige de cada um obediência. Obedecer à lei pelo fato de ela ser a lei é um dispositivo de formação de comportamento, e os meios de obediência podem ser tornar mais sutis; há meios mais severos, há meios mais doces. Entretanto, todo e qualquer dispositivo cultural pressupõe sempre comando e obediência; pressupõe, no mais profundo, um adestramento de certas forças.

Existem culturas que visam à produção de guerreiros; existem culturas que, quando produzem guerreiros, libertam – aliás, um guerreiro não precisa estar

submetido a nenhuma regra se ele já é guerreiro, mas precisa se tornar guerreiro, portanto o princípio é sempre de obediência. É o que acontece na nossa cultura, que a torna uma cultura da obediência e que faz com que o indivíduo obedeça por se sentir, sempre, um ser culpado. Nietzsche dirá que não existe inscrição cultural que não seja feita por meio da contração de uma dívida. Nenhuma relação social, nenhuma relação inter-humana na cultura é possível sem a dívida e o crédito – toda cultura é assim. Só que a nossa tem uma peculiaridade que nem todas as outras possuem: na nossa cultura, estamos sempre devendo porque, na nossa formação cultural, o credor se distanciou do devedor.

Deus é uma metáfora e, para Nietzsche, simboliza o Estado, assim como também o pai é uma metáfora que, no concreto, simboliza o Estado. Pouco importa a figura que utilizemos – Deus, pai, Estado: uma cultura com formação estatal condenará o homem, sempre, a uma espécie de dívida infinita. A questão é saber a quem interessa essa ficção; a quem interessa homens culpados. Claro que, no momento em que está fazendo a crítica, centra-a na cultura judaico-cristã e, se é lá que ele concentra a crítica, é lá que encontra o elemento que forma essa ficção, a saber, a casta sacerdotal. Interessa ao poder da Igreja que os fiéis estejam eternamente endividados. Mesmo que a figura de Deus seja simbólica, os seus representantes serão aqueles que executarão a dívida divina, e nós, fiéis, seremos sempre devedores.

Toda invenção singular de um modo de existir pressupõe uma mudança de ponto de vista – o que muda é, fundamentalmente, é isto. Os fatos se repetem, e viver na saúde não é não viver sofrendo, é poder; é, mesmo sofrendo, inventar pontos de vista saudáveis para olhar o sofrimento, porque ele só se torna insuportável para aquele que se sente culpado; para aquele que se sente

impotente; para aquele que vive o tempo inteiro acusando alguém, mas é possível transformar qualquer sofrimento, mesmo o mais terrível de todos, em uma coisa alegre.

O ressentimento e a má consciência são perdas de flexibilidade. O homem da má consciência, tal como o homem do ressentimento, encontra-se eternamente endividado. São duas subjetividades endurecidas, duas subjetividades dispépticas, incapazes de digerir. Os sacerdotes ensinam a resignação, que é preciso aceitar o sofrimento para alcançar a redenção. Nietzsche entende que essa maneira de usar o sofrimento contra a vida é o que engendra a doença do animal humano. Para que não caia nessa armadilha, que é milenar da nossa cultura, é preciso começar afirmando a vida, independentemente do que nela estiver acontecendo, e afirmar não é aceitar, não é se resignar, mas sim querer.

No mundo de Nietzsche, há sempre a possibilidade de inventar um ponto de vista inédito para olhar para as mesmas coisas. Esse exercício de criação de pontos de vista é inseparável da afirmação do devir. Um ponto de vista é, antes de tudo, uma maneira de perceber, mas só valerá como experiência de vida se for acompanhado de uma maneira inédita de sentir; senão, será apenas experiência intelectual. Só alcançamos um ponto de vista inédito quando experimentamos uma maneira de sentir inédita, e, para isso, é necessário que nos desapeguemos dos hábitos e comportamentos antigos. Para que esse desapego se dê, é forçoso que estejamos inteiros no que está acontecendo.

A má consciência e o ressentimento são pontos de vista antigos que se repetem como identitários. Será possível, nesta circunstância cultural, criar pontos de vistas inéditos por meio do que ele entende como abundância de vida – uma

vitalidade que, de direito, todos têm e que, por terem de direito, podem ter de fato. O segredo da vontade, isto é, da vida, está na afirmação, e, de certa forma, Nietzsche retoma, à sua maneira, o que já havia dito Espinoza, no século XVII, ao entender que a essência da nossa vontade como potência é pura afirmação, e tanto o sensato quanto o insensato querem, no âmbito da vitalidade, a mesma coisa: perseverar e se expandir.

Há uma força, há um impulso, uma pulsão de vida que é, em si, afirmativa, sendo que ela se manifesta na cultura como negativa, como vontade de negar, e é exatamente isso que se tem de transmutar. Transmutar, aqui, exige, tão somente, uma postura ética, pois é poder recuperar, em qualquer estado de vida, a vitalidade afirmativa; é trocar uma vontade esgotada por uma vontade afirmativa. A má consciência não é uma condenação; é um ponto de vista que se solidificou⁷¹. Quando falamos de transvaloração de todos os valores na obra de Nietzsche, isso deve, antes de tudo, significar um projeto ético-filosófico que podemos, perfeitamente, adequar a um modo de vida singular. Ele fala, antes de tudo, da urgência, para o homem contemporâneo, de poder criar novos valores. Isso porque, para Nietzsche, o animal homem é, fundamentalmente, um animal que valora.

Nietzsche diz, em *Assim falava Zaratustra*, que o ser humano é um ser que age de acordo com certos valores, porque é necessário que ele atribua a si um determinado valor para que possa se afirmar perante outros seres humanos, e isso vale tanto para o indivíduo quanto para o coletivo. Em toda parte onde houver ser humano, dirá Nietzsche, haverá necessariamente imposição de valores,

⁷¹ Nietzsche tem uma tese: quem está em sintonia consigo só doa força, não oprime. Alguém que se encontra com muita força é como um sol generoso – ilumina. Querer oprimir, maltratar e destruir é, para Nietzsche, assim como para Espinoza, uma fraqueza, uma impotência, porque, quando quer oprimir, destruir, maltratar, das duas uma: ou se está com raiva do outro, ressentimento, ou com raiva de si, má consciência.

havendo igualmente um assujeitamento de uns aos valores que são impostos por outros. Ele cria valores para poder se afirmar como um ser diferente – na verdade, toda afirmação de si pressupõe uma atribuição de valor, e, no homem, quem cria valores é a sua vontade.

A partir do momento em que ele diz a vontade – porque, para Nietzsche, ela é inconsciente, não pode ser atribuída a um “eu” –, pensa a avaliação desta articulando valor a afeto. A origem de todo e qualquer valor pressupõe um gostar ou um detestar. Vincula-se, então, de saída, o valor à diferença na origem, que é a imposição de uma determinada vontade; vincula-se, secundariamente, a esta vontade um determinado afeto. Com isso, compreendemos o que vem a ser uma avaliação.

O problema é que, quando Nietzsche encara a história da humanidade, ele concebe esta na qual vivemos como uma história em que triunfaram os piores valores. É uma crítica, já que entende que na história do homem ocidental triunfaram, sempre, valores negativos, reativos; valores a serviço de um modo de vida adoecido, ressentido. Por exemplo, na cultura judaico-cristã, triunfam os valores transcendentais: o bem, Deus... Quando Nietzsche os avalia, ele descobre que tais valores transcendentais estão sempre a serviço de uma vontade de negar a vida.

Quando o centro de gravidade da vida não se encontra nela própria, há sempre uma vontade se voltando contra a vida em geral para afirmar um além-vida. Na passagem do mundo cristão para o mundo moderno, ele se depara com valores racionais, que não são mais transcendentais, mas se tornam, aí, valores reativos a serviço de uma vida individualista, burguesa; valores como paz, bem-estar, portanto da acomodação. Ao analisar o europeu civilizado (o autor

morre na virada do século XIX para o XX), chega a uma estranha conclusão: o ideal do europeu civilizado é que não exista mais nenhum valor que possa ocasionar no homem uma ambição, ou seja, ele recorta três momentos da cultura: o momento antigo, judaico-cristão; o momento moderno – com nascimento da ciência, o homem se torna uma espécie de positivista; e, o último momento, que nós poderíamos chamar de “momento europeu”, pós-surgimento da ciência, no qual, enfim, ele se depara com um indivíduo altamente narcísico, que tem como projeto de vida uma extinção passiva. Ele, então, dirá que a história da humanidade, pelo menos a do homem ocidental, pode ser vista como o triunfo do niilismo. Nihilismo é uma doutrina que prega o nada e que parte da ideia de que esta vida daqui, terrena, possui, genericamente, um valor de nada. Nietzsche, então, dirá que a história da humanidade pode ser contada à luz do niilismo, mas que existem três tipos de niilismo, que ocorrem na história em três momentos distintos.

A primeira manifestação do niilismo, segundo Nietzsche, dá-se no contexto judaico-cristão. Ele chamará esse niilismo de “negativo”. Este consiste na atitude do homem de opor a esta vida a ficção de um além-vida, difundindo a ideia de que esse além-vida é a vida verdadeira e negando esta vida em nome da outra – negação. Para Nietzsche, o motor da negação deve ser imputado a uma vontade, que ele chamará de “vontade de nada”, mas esta como vontade de negar coloca-se, sempre, a serviço de uma vida reativa. Para que o ressentido, para que o homem da má consciência, enfim, console-se e possa suportar esta vida, é necessário dar-lhe a esperança de um além-vida.

Assim fizeram os sacerdotes. Estes inventam para o ressentido, o homem da má consciência, a ficção de uma vida supraterrena, mas a ambição sacerdotal,

segundo Nietzsche, é orquestrar um poder, que ele coloca a serviço de uma vontade de negar.

Ele entende que, na Europa, um advento que ocorre por volta do século XVIII, decorrente do humanismo do século XV, é o Iluminismo. Este consiste, fundamentalmente, em um movimento de emancipação do homem. Ele significa, para Nietzsche, a morte de Deus. Pode-se falar, aqui, de humanismo, de Iluminismo, de ciência. O homem emancipa-se; a razão ocupa o lugar do divino. Tem-se a impressão de que, nessa emancipação, o homem não precisa mais se consolar com valores transcendentais. A morte de Deus deve, então, significar a morte de uma transcendência.

Resta o homem entregue às suas próprias forças. Parece, a princípio, que ele conseguiu se libertar das ficções dos valores transcendentais. A emancipação do humano, quando este se liberta da ficção dos valores transcendentais, parece conduzi-lo a um projeto de libertação. Só que Nietzsche duvida disso por uma razão bem simples: o homem mata Deus, mas o lugar que Deus ocupa permanece entre os mortais. O homem mata Deus e quer ocupar seu lugar. Esta é a razão pela qual Nietzsche dirá que, nesse acontecimento, a morte de Deus, o que há é uma reação do filho contra o pai, ou, para sermos mais precisos, uma reação das próprias forças reativas do homem contra a vontade de negar.

Sendo assim, o niilismo não é superado, mas antes substituído – de negativo, ele passa a ser reativo. Os valores negativos são substituídos por valores reativos; os valores transcendentais são substituídos por valores positivistas. O ideal do homem deixa de ser alcançar uma vida eterna e passa a ser levar essa vida comodamente; deixa de ser lutar pela salvação celeste e passa a ser o prazer e o bem-estar. Nietzsche dirá que são valores,

fundamentalmente, reativos. Quando pensa esse segundo niilismo, que é, para ele, reativo, triunfo da razão sobre os valores transcendentais, ele diz que o niilismo prossegue para um grau exacerbado no qual, de reativo, ele irá se tornar passivo. O niilismo passivo é o europeu – é aí que ele para, no século XIX. O que caracteriza o niilismo passivo é justamente um estranho desejo que consiste em trocar a vontade de nada por um nada de vontade.

A esses três niilismos, ele faz corresponder três estados da consciência. O primeiro diz respeito à consciência judaico-cristã, o niilismo negativo – o fervor do homem se dirige para o além. O segundo estado da consciência, que nós poderíamos pensar como um estado burguês por excelência, coincide com o triunfo da razão; a consciência se torna uma consciência positivista – a fé está na razão, e não no além. O terceiro é o que Nietzsche chama de “consciência búdica”, na qual o homem passa a pregar o nada, porque nada vale a pena.

Assim falava Zaratustra, que é, fundamentalmente, um livro simbólico, no qual Nietzsche expressa suas ideias servindo-se de símbolos, apresenta um personagem simbólico que representaria, segundo o autor, o niilismo passivo. Ele aparece no prólogo da obra e se chama o “último homem”. O mais curioso é que ele apresenta o último dos homens após a morte de Deus. O “último homem” somos todos nós, porque não acreditamos mais no porvir pelo simples fato de não termos mais crença na tradição. Aprendemos, longamente, a dizer: a vida acaba em mim. O “último homem” apareceria, segundo Nietzsche, como um animal terminal. Simbolicamente, ele está querendo falar de um grau acentuado de individualismo que leva o indivíduo humano a achar que a vida tem de ser autoconsumida o mais rápido possível. Já não há mais ideais a serem perseguidos, nem há mais crença no futuro. Talvez ele tenha falado isso

analisando o europeu do final do século XIX, mas, com certeza, se retomarmos Nietzsche para pensarmos o presente, talvez ele estivesse profetizando a circunstância do homem atual. Por não nos sentirmos mais pertencendo a esfera alguma, ou por termos nos tornado, nós próprios, uma espécie de ilha, seres insulares, vivemos o presente de uma forma imediata. Não acreditamos mais em ideal futuro e já não mantemos com a tradição nenhum vínculo de pertencimento.

Seguindo a linha de pensamento de Nietzsche, parece que o que ele nos informa por meio de sua análise é: o niilismo triunfou. Somos todos niilistas; não mais acreditamos em nenhum ideal futuro. Nietzsche, quando aborda o niilismo, o faz em uma perspectiva crítica, e, nesta, a pergunta que ele formula é: se o niilismo triunfa, como é possível vencê-lo? É no momento em que se questiona sobre a possibilidade de ultrapassar o niilismo que ele, enfim, fala de transvaloração. Ultrapassar o niilismo é transavaliar, é criar novos valores, ser capaz de produzir valores afirmativos da vida; ultrapassar o niilismo é a condição para poder, de novo, crer em alguma coisa. Como é possível transavaliar, transvalorar, se nos encontramos em um momento no qual, aparentemente, o niilismo triunfou?

Para que a transavaliação seja possível, é necessária a superação do niilismo, mas este só pode ser superado por ele mesmo. Então, de nada adianta dizer “somos niilistas porque somos” se não levarmos o niilismo às últimas consequências. O que ele quer dizer é que a superação do niilismo se dá pelo seu acabamento. É preciso transmutar a vontade. Só os graus extremados contam. Para reverter um processo, de nada adianta adiá-lo indefinidamente, tampouco adianta negá-lo, que é uma maneira de adiá-lo indefinidamente. Para reverter o processo, ou seja, para transmutar uma vontade, é preciso, isto sim,

trocar este “gosto de morte” que acompanha o impotente niilista por uma vontade de morrer; significa querer destruir esse gosto para produzir um outro. Podemos imaginar, então, que em um grau extremado de vontade a extinção passiva venha ceder lugar a uma destruição ativa. Transavaliação é, portanto, para Nietzsche, antes de tudo, uma mudança na qualidade da vontade.

Depois que ele apresenta a figura do “último homem”, que aqui identificamos como o niilista passivo, nos primeiros discursos de Zaratustra ele apresenta outra figura, igualmente emblemática, que é o “homem que quer perecer”. Ele faz Zaratustra dizer que ama todos aqueles que querem o seu ocaso, porque vivê-lo é uma maneira de ultrapassar o que se está vivendo. Só que a ideia de perecer ou morrer, em Nietzsche, comporta certa dramatização, que imagina esse ocaso como derrocada do niilismo. O querer morrer, para Nietzsche, não é querer pôr fim à existência, mas querer pôr fim a essa existência niilista para que a existência prossiga em outros termos.

Ele concebe esse perecimento, esse morrer como uma espécie de destruição ativa. Há um momento no qual, pelo fato de o homem ter, durante vários anos, negado a vontade, esta se volta contra esse animal miserável. Quando Nietzsche fala de transmutação pensando-a no nível da própria vontade, ele passa a falar de uma destruição que não é niilista, mas que põe fim a esse niilismo e que, em Nietzsche, receberá o nome de “destruição ativa”. De fato, ao longo da história da humanidade, a vontade sempre se mostrou como vontade de negar. Entretanto, dirá Nietzsche, ela se mostra como vontade de negar, mas não é negativa. O segredo da vontade encontra-se na afirmação.

O que todo ser vivo quer é perseverar; o que todo ser vivo quer é se afirmar enquanto vivo. Se isto ocorre, essa perseverança, essa afirmação é a

essência da vontade. Como foi que a vontade, na história do niilismo, manifestou-se? Como vontade de negar, mas esta nunca é vontade de negar a si mesma – é sempre vontade de negar a vida para se afirmar enquanto vontade. No grau extremado de qualquer vontade, Nietzsche ensina que a afirmação aparece.

A tese nietzschiana é simples: ela aparecerá sempre como vontade de destruir. Entretanto, se Nietzsche afirma que a vontade de destruir tem um lado afirmativo, ele diz que onde houver destruição ativa haverá possibilidade de criação de um novo modo de existência. Pode-se ficar adiando indefinidamente esse processo, o que significa ficar ressentindo ou se culpando indefinidamente. Entretanto, isso não será possível para vida alguma, porque haverá um momento de desertificação, em que isso que pulsa em você protestará. Esse protesto emergirá, sempre, como um leão – é algo intenso demais para ser contido em uma vida reativa; é algo intenso demais para ser contido em um projeto positivista burguês. Quem diz que cria querendo conservar, na realidade, não está criando. Ali, onde um modo de existência é criado, um modo de existência foi destruído.

Nietzsche não quer que a gente se destrua, mas que se criem novas maneiras de existir. Para que uma nova maneira de existir advenha, é necessário que uma antiga maneira de existir seja destruída. Todo criador é iconoclasta, é destruidor. Isto que é excessivo demais, e que se traduz como algo ruim, tem no seu núcleo a intensidade. O que Nietzsche aconselha é se apropriar disso: torne isso seu para fazer a travessia. É o chamado “*amor fati*” – torne isso seu, seja digno do que está acontecendo.

Nietzsche pensa a vontade de potência como impessoal – ele nunca refere a vontade ao “eu”. Quando pensa em vontade, ele está pensando em vida – uma

espécie de transbordamento de força, excesso. Ele vai à mitologia antiga, à mitologia grega e dá a esta vida, que é vontade de potência, o nome de um deus. Isso aparece em seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia no Espírito da Música*. Para Nietzsche, o deus da embriaguez, Dionísio, é também o deus da afirmação; a negação e a afirmação não são da vontade, porque toda vontade é afirmativa. Quem afirma ou nega essa vontade que se afirma é a alma, e esta é mulher, *anima*, que na mitologia, na simbologia nietzschiana, recebe o nome de “Ariadne”, a personificação da alma.

Nós temos, então, dois personagens: um que se chama Dionísio, que é a personificação da própria vontade, e outro que se chama Ariadne, que é a personificação da *anima*. Para que a vontade se afirme, é necessária uma alma que escolha. Para que este “sim”, que é pura inquietude, pura intensidade, afirme-se é necessária uma *anima* que diga “sim” – um “sim” que diga “sim”. É necessária uma mulher que diga “sim”.

Ele colocou o personagem Ariadne em cena, porque revisita, à sua maneira, o velho mito cretense, e, neste, existem três personagens, entre os quais, a princípio, Dionísio não se encontra presente. Os personagens são: Teseu, o Minotauro e Ariadne. Esta é a alma, mas quem é o Minotauro? Nietzsche não hesita: o Minotauro é o próprio Dionísio. No mito cretense, quem entra no labirinto para matar o Minotauro é Teseu, mas, para Nietzsche, trata-se da representação do homem superior, aquele que resolve enigmas, que dissipa os mistérios, que se serve da razão para fazer valer no mundo os piores valores reativos.

No mito originário, Teseu mata o Minotauro ajudado por Ariadne, que lhe dá um fio, um novelo, para que ele possa, ao matar a besta, sair do labirinto. No

mito recontado por Nietzsche, em um primeiro tempo, Ariadne se posiciona ao lado de Teseu. Quando a alma acolhe os valores superiores do humano – a alma cativa, prisioneira –, é insuportável para ela a presença das intensidades dionisíacas. É como se estivéssemos falando, aqui, de um conflito interno na própria alma. Toda vez que dizemos “sim” aos valores tradicionais, não temos como afirmar essa inquietude que arrebenta. No mito de Nietzsche, que é um poema, ele não está recontando o ocorrido; está criando uma situação alegórica. Ariadne, em um primeiro tempo, fica do lado de Teseu; em um segundo momento, será abandonada por ele e se aproximará do Minotauro. Este momento é o final do livro, quando a alma deixa de dizer “sim” aos valores superiores em curso e passa a fazê-lo a essa vontade de potência.

É preciso imaginar, para essas novas possibilidades de vida, um ponto de mutação, que é sempre excessivo. Antes de tudo, é preciso conciliar pensamento e vida, ou seja, colocar a alma em consonância com os impulsos e as intensidades. Nietzsche, então, desenvolve um conceito de afirmação que é, para o homem ocidental, um tanto insólito, porque, normalmente, quando pensamos em afirmação, entendemos sempre como aceitação – uma espécie de resignação. Nietzsche desenvolve um conceito de afirmação no qual afirmar é igual a criar. Para que essa afirmação seja vista como criação, é necessário que ela, enquanto afirmação, seja dupla, seja afirmação de afirmação.

Quando utilizamos a expressão latina “*amor fati*”, estamos falando de amor pelos fatos. A tradução literal desse amor pelos fatos é amor pelo destino. Há nessa ética, a princípio, certo cheiro de fatalidade. O que se encontra em questão nesta é aquilo que pensamos como afirmação do acontecimento, e esta deve ser entendida, rigorosamente, como criação de um estilo de vida por meio de uma

atitude radical. A ideia de *amor fati*, em Nietzsche e em outros pensadores que trabalham com o acontecimento, está sempre vinculada a uma afirmação.

Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: assim me tornarei um daqueles que fazem belas coisas. *Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja desviar o olhar! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! (NIETZSCHE, 2012, p. 166)

O preceito ético é simples: queira sempre alguma coisa naquilo que lhe acontece. O resultado ético deste querer é a possibilidade, para aquele que quer, de inventar a partir do que acontece uma maneira inédita e singular de viver. Aceitar o que acontece quando acontece pode ser sinônimo de resignação (NIETZSCHE, 2008, pp. 48-49); querer alguma coisa no que acontece – talvez seja este o segredo do *amor fati*. A diferença, portanto, para que se possa entender essa alguma coisa, estará na vontade de quem afirma o acontecimento.

6 CONCLUSÃO

Normalmente, quando pensamos aquilo que nos individua, pensamos sempre a nossa individuação como sendo a operação de uma forma sobre uma determinada matéria. Nesse caso, dizemos que a nossa individuação está sempre ligada à nossa forma, seja ela essencial, seja ela accidental. É difícil para nós entendermos que um evento qualquer possa ser concebido como um indivíduo, porque, para pensarmos essa individuação coletiva, é preciso sair do par matéria e forma. É preciso abandoná-lo para pensar no seu lugar corpo e evento, ou, para sermos mais precisos, corpos e acontecimentos.

O “eu” nunca é fonte do acontecimento, pois o acontecimento nasce do encontro; o “eu” é uma representação, um complexo de representações (DELEUZE, 2006, p. 90). Este é, a princípio, um complexo de relações corpóreas que se formam na relação especular pelo outro. Daí se constitui um ego, mas este nunca é fonte do acontecimento, porque ele não é outra coisa senão uma instância psíquica que administra as nossas atividades no mundo. O acontecimento é um complexo de ações e paixões – é o efeito disso. Então, haverá sempre alguma coisa no acontecimento que será impessoal em relação a nós. Há uma dimensão do acontecimento que é intransitiva, impessoal.

Gilles Deleuze e Félix Guattari (DELEUZE & GUATTARI, 1992) entendem que a filosofia, a ciência e a arte são criativas. O que distingue as três criações é, a princípio, o objeto. A arte cria agregados sensíveis, ou seja, cria figuras estéticas, monumentos sensíveis. Uma escultura; um filme; um poema que, quando se lê, sente-se; um romance que, quando se lê, visualiza-se uma história;

uma peça de teatro – a arte é uma criação que faz apelo ao sensível, sendo seu objetivo tornar sensível.

A ciência seria uma criação que produz funções. O universo científico é construído por funções ou proposições científicas. Ela cuida do que age; já o artista torna sensível. Uma equação matemática é uma função; as leis de Newton são funções; a Teoria da Relatividade é construída por meio de proposições, que são também funções físico-matemáticas. Quando falamos de função em ciência, estamos nos referindo a atividade. O cientista cria funções para descrever o mundo físico, ou o mundo biológico, ou o mundo químico. Constrói, por isso mesmo, uma série de equações, de proposições que são, verdadeiramente, funções. Já o filósofo é aquele que cria conceitos. O que distingue o filósofo do cientista é que este cria funções, e o filósofo, conceitos, e o que distingue o filósofo e o cientista do artista é que este cria, sempre, agregados sensíveis.

Nesse criacionismo, tanto o filosófico, quanto o científico e o artístico, não há criação a partir do nada. Toda e qualquer atividade criativa tem início na experiência, na experimentação, e toda experimentação, no seu sentido mais genuíno, mais primitivo, mais originário, é caótica – experimentações nas quais nos encontramos desprovidos de certezas. Na experimentação, há sempre uma caotização, que é indispensável para a atividade criativa. Esta é a razão pela qual Deleuze dirá que a filosofia, a ciência e a arte são três “caoides”, as filhas do caos.

Quando Deleuze e Guattari descrevem a filosofia, a ciência e a arte como filhas do caos, eles colocam a experimentação, isto é, o caos, como estando no início, mas, para nós, o caos nunca está no começo, porque construímos dispositivos, psíquicos e motores, que não têm outra utilidade senão nos proteger

do caos. Chamaremos tais dispositivos antigos de “opiniões”. Estamos sempre nos munindo de opiniões, de clichês, de hábitos, de percepções que já são, na realidade, repetições de coisas já percebidas, com o propósito de nos proteger do caos. Assim, o inimigo comum tanto da filosofia, quanto da ciência, quanto da arte – as três caoides – passa a ser a opinião.

A opinião estabiliza o mundo, que não tem outro destino senão a repetição do mesmo. Se o desafio da filosofia, da ciência e, até mesmo, da arte é romper com a opinião, o artista, o filósofo e o cientista têm como inimigo a própria opinião, o que permite dizer que a filosofia, a ciência e a arte são três empreendimentos de um duplo combate. Por um lado, um combate contra as opiniões: a filosofia visa, fundamentalmente, destruir as experiências vagas de um “ouvir dizer” que compõe, conjuntamente, as opiniões dos mortais; mas o exercício filosófico é, igualmente, um combate “entre”, não “contra”, e classificaremos esse combate “entre” como um combate entre o pensamento e o caos.

Para que o pensar aconteça, é necessário destruir opiniões – combate contra –, mas, para que o pensar aconteça, é necessário estabelecer uma relação de combate entre o pensamento e o caos, e, nesse sentido, se o caos triunfa, não há pensamento; não há, absolutamente, nada, mas, quando o pensar triunfa sobre o caos, isso significa extrair do caos algo de consistente. O artista, a princípio, visa destruir os clichês da sua imaginação e, quando o faz, produz nessa destruição um combate contra as opiniões, mas, quando destruímos as nossas certezas, as nossas opiniões, o que surge no lugar delas é o caos. Pensar é, portanto, estabelecer um crivo no caos.

Crivar o caos é extrair dele determinações consistentes, que é criar; não é produzir uma nova opinião, é criar. No caso da filosofia, criar um conceito; no caso da ciência, uma função; no caso da arte, uma obra de arte. Nós temos imagens do caos extremamente negativas. A razão instrumental do homem ocidental nos ensinou a pensá-lo de forma negativa, pois, quando falamos de caos, pensamos em desordem, mas esta é uma palavra negativa, porque é construída a partir da palavra “ordem”. Quando esses autores falam de caos, não estão dando a ele uma conotação negativa, porque, para eles, qualquer coisa nova advém do caos – nunca da memória, nunca do já vivido.

O novo não vem do antigo, e sim da experimentação, mas toda experimentação é caótica, e devemos pensar o caos como sendo um infinito tão veloz, que as coisas mal surgem e logo desaparecem, como se as determinações caóticas não possuíssem consistência; logo que se transformassem em outra coisa, elas mal se fixariam. Um filósofo do século XVIII, David Hume, define o caos como sendo trânsito livre do espírito. Ele diz que, antes de termos as ideias devidamente fixadas, devidamente associadas, possuímos um estado de espírito no qual a imaginação trabalha livremente. Nada nos impede, imaginariamente, de percorrer o universo. Esse trânsito livre da imaginação, isso que ela opera quando atua livremente, é um estado caótico. Segundo Hume, esse estado caótico nunca é totalmente suprimido pelas associações de ideias. Tanto não o é, que comparece na criação literária, na criação artística.

Então, em vez de pensar o caos como desordem, pensemo-lo como uma virtualidade. Pensar o caos como virtualidade significa dizer que ele não é uma entidade física, concreta, atual, mas um estado de espírito no qual o mundo flutua sem ter a consistência que tem na atualidade vivida por nós. Toda e qualquer

criação é uma escolha, e devemos colocar como experimentação aquele acontecimento singular que tem uma força disruptiva e o pensar; crivar acontecimentos no seio do caos. Quem criva o caos faz com que dessa multiplicidade caótica surja alguma coisa, e o que surge para o pensamento é sempre um acontecimento. Crivar é filtrar; etimologicamente, é estabelecer um crivo, um filtro. Na experimentação, tem-se um estado de suspensão tal, que o pensamento hesita.

Há um certo preconceito, de todos nós, que consiste em achar que as ideias estão na mente, no interior de nós mesmos. Isso não ocorre; o que está na mente, na interioridade dela, são representações, e estas nunca são ideias novas. Representação, como o próprio termo indica, é a reapresentação do antigo. Mas, se a ideia não está na mente, se ela não está aqui, onde está? É um falso problema. A ideia surge; ela não se encontra – ela emerge, ao invés de se encontrar. Não é possível encontrar ideias. O que nós buscamos e encontramos são representações, e estas não são ideias que emergem, mas reapresentações de objetos vistos. Foucault, em *As palavras e as coisas*, entendia que estávamos vivendo ainda os estilhaços da representação (FOUCAULT, 1999, p. 444).

Então, não basta entender que somos diferentes, é preciso fazer a diferença. Não basta entender que cada um é um ponto de vista, que cada um é uma diferença, que essa diferença é intrínseca; ela é constituinte de cada um, é necessário estabelecer a diferença. Estabelecer a diferença, em Deleuze, equivale àquilo que Spinoza pensava como um devir expressivo. A expressividade da potência. O devir expressivo de todo e qualquer ente singular e finito.

Parece que as duas coisas se acoplam. Expressão de potência, estabelecimento de diferença são coisas próximas. Parece-me que se pode pensar essa expressividade aqui em Deleuze como expressividade da diferença, diferença vista como potência, e parece-me que se pode pensar, com Deleuze, essa expressividade da diferença como uma determinação. Só que Deleuze é um pensador da criação. Enquanto pensador da criação, estabelecer a diferença, fazer a diferença, expressar a sua diferença não é outra coisa senão criar um modo singular, inédito de viver.

A famosa crueldade nietzschiana revisitada, ou seja, criar modos inéditos de vida não é outra coisa, essa simplificação inicial, senão estabelecer diferença. O problema é: vivemos em um mundo onde os poderes produzem subjetividades identitárias. Vivemos em um mundo onde assistimos, pós--disciplina, isto Foucault descreve, século XIX, um tipo de poder que opera por individuação, um poder que individualiza; um tipo de poder que opera produzindo identidades fixas; um tipo de poder que esquadrinha, que individualiza, que identifica; um tipo de poder que fagocita as diferenças. Um tipo de poder que, mesmo que trabalhe com as diferenças, ele o faz com o propósito de estabelecer para elas medidas; dar a elas uma identidade, um rosto. Um poder que captura as diferenças, submetendo-as a certas medidas padrões.

Se eu penso a constituição de uma subjetividade a partir da experiência, eu devo dizer que nenhum sujeito pode surgir inseparável de uma determinada prática. Sabemos que somos produto de um conjunto de práticas, práticas estas que se exercem em mim, práticas estas que se exercem a partir de mim. Não haveria nesta tese um sujeito prévio à experiência – o sujeito é sempre fruto de uma determinada experiência.

Deleuze e Guattari, e de uma forma completamente diferente, Foucault também, estão em um debate filosófico de longo alcance; eles estão, cada um à sua maneira, insurgindo-se contra uma tradição filosófica que foi inaugurada no Ocidente por René Descartes. Trata-se da tradição do “cogito”, tal como ele foi apresentado por René Descartes no início do século XVII. No século XVII, partíamos da ideia de que era a consciência quem iluminava o mundo, Iluminismo, ou seja, a luz vinha da consciência, a matéria nela mesma era treva. Não tinha inteligibilidade em si. Isto são sistemas idealistas do século XVIII ou sistemas racionalistas, que começam com Descartes, Kant os retoma, e não é uma ideia metafórica, é real, ou seja, a consciência lança luz sobre a matéria. O real é racional.

Na tradição do cogito partimos sempre do pressuposto de que o ato de pensar, seja ele qual for, é operação de um “eu”. O célebre enunciado de Descartes inaugura a tradição, que vai ser retomada, em um primeiro momento, por Kant, em um segundo momento pela Fenomenologia, guardando entre os três, Kant, algumas diferenças. É bem verdade que ele está fazendo um racionalismo crítico no século XVIII; é bem verdade que ele está tomando como ponto de partida o “eu”, porque ele parte da ideia simples de que tudo aquilo que eu conheço, penso ou realizo não é outra coisa senão um interesse meu, para sermos mais precisos, um interesse da nossa razão universal. Então, ele produz para o século XVIII um problema, o absoluto, a unidade absoluta, o infinito, tudo aquilo que nós considerávamos objeto do conhecimento não é de fato objeto do conhecimento, mas tão somente pensamento. Ele estabelece ali um limite para a

ciência; este limite aparece como uma espécie de precursor do que mais tarde iremos chamar de positivismo científico⁷².

Na tradição do cogito, partimos sempre da ideia de que o ato de pensar é operação de um eu. Penso, disse o filósofo uma vez, logo sou... Sou um ser pensante. O autor que propôs isso quis substancializar e identificar este “eu”; como se toda e qualquer atividade criativa emanasse do “eu”. Tivesse no “eu” o seu princípio e a sua unidade. Uma tradição, portanto, altamente individualista. Eu crio, eu penso, eu sinto... E tudo se passa como se nós pudéssemos criar, pensar, sentir a partir de um “eu” unitário, a partir de um “eu” substancial.

Nós fomos acostumados a pensar segundo Descartes e, quando ele criou a sua filosofia, legou à humanidade uma imagem do pensamento que, muito mais tarde, as psicologias herdaram. Nessa imagem do pensamento que foi criada por Descartes com propósitos científicos, pensar é sinônimo de refletir. Isso se dá, e podemos afirmar agora, porque Descartes concebe o pensamento como atividade de um sujeito, embora não use esse termo. Ele coloca pensamento como atividade de um “eu” e separa, de uma forma muito falsa, pensamento de corpo. Funda, nessa separação, uma realidade psíquica: ele diz que a atividade do pensar pertence ao “eu”, ele coloca essa atividade como atividade espontânea e

⁷² A ciência vai tratar dos fenômenos espaço-temporais, a ciência vai se afastar dessas grandezas absolutas, e ele então interroga: se tais grandezas absolutas não pertencem ao domínio científico, será possível reenquadrá-las em um outro domínio, um domínio completamente diferente do domínio da ciência?

A especulação kantiana o leva a se aproximar de uma metafísica, e quando ele retoma a ideia do absoluto, já o faz no domínio estético. O que ele diz, a princípio, é que o absoluto é um ideal; é um ideal porque não posso acessá-lo por meio dos sentidos. Eu não posso acessá-lo por meio dos sentidos, porque eu tenho um limite, um limite dado por meu próprio corpo – eu sou um fenômeno da natureza, enquanto fenômeno da natureza eu tenho forma e tenho matéria, eu só me conheço como fenômeno, eu só me conheço como eu apareço para mim mesmo.

Quando ele produz esse deslocamento, quando ele sai da crítica da razão pura, posteriormente da crítica da razão prática, e se endereça à crítica do juízo, há um momento em que ele formula esta pergunta: é possível encontrar na esfera do sentir uma experiência do infinitamente grande, ou seja, uma experiência do absoluto? Claro está que essa experiência do absoluto pode ser perfeitamente traduzida como uma experiência de fracasso. Claro está que essa experiência de fracasso pode ser vista, do ponto de vista científico, como uma experiência negativa, mas não do ponto de vista artístico. Talvez, do ponto de vista artístico, essa experiência, mesmo que fracassada, possa ser vista como uma experiência sublime.

natural do “eu”, credita à atividade a razão e separa, também, de uma maneira muito capciosa, essa atividade do pensamento racional da parte da alma mais próxima do corpo, a saber: a paixão.

Descartes diz que, quando o homem quer pensar com retidão, ele deve se afastar das paixões para seguir a luz natural do seu próprio pensamento – entendendo por luz natural do pensamento a atividade puramente racional. Descartes diz que isso só é possível se o homem for capaz de se aplicar à atividade do pensamento com boa vontade, evitando ao máximo a possibilidade de erro, erro este que, segundo Descartes, vem quando a alma se desvia da razão por estar tomada de paixão. Essa maneira de pensar está presente até no senso comum, em enunciados do tipo: “você é passional ou racional”, como se nós pudéssemos aqui dividir ou seccionar a alma em duas falando, de um lado, de uma alma passional próxima do corpo, colocando no outro extremo uma alma puramente racional. Como se pudéssemos aqui negar as paixões para nos entregarmos completamente à atividade da razão. Nietzsche diz que isso é falso, porque todo e qualquer pensamento criativo tem a sua origem na paixão.

Os gregos tinham uma palavra para falar de paixão, que era “*pathos*”, e tinham outra para falar de pensamento, que era “*logos*”. Os gregos esqueceram o “*pathos*” e optaram pelo “*logos*”. Em Descartes, o “*pathos*” aparece como erro e loucura – a razão é a única via de salvação do humano. Quando o humano padece, quando o humano é tomado por paixões, ele se desvia da luz natural do pensamento, ou seja, o pensamento cai em erro. Para Descartes, para pensar é necessário se afastar do “*pathos*”.

Nietzsche toma uma via oposta, completamente diferente da via de Descartes. Nietzsche diz que o inimigo do pensamento não é o “*pathos*”, muito

pelo contrário, ninguém pode pensar sem “*pathos*”. Pode-se dizer que ninguém pode pensar sem afeto. Quando estamos puramente no campo da razão, estamos quase sempre com pensamentos já formados, mas, quando buscamos a origem do ato de pensar, há sempre nessa origem uma paixão.

É aqui que o problema começa e fica político, para nós, porque afirmamos: 1) a diferença como primeira; 2) o poder que se exerce sobre essas diferenças, que são primeiras; 3) um tipo de poder que produz sobre essas diferenças, que são primeiras, identidades fixas. O problema de Foucault, o que o leva a pensar a amizade, é justamente quando em um determinado momento ele começa a se interessar pelas diferenças. O momento em que ele foi viver na Califórnia, o momento em que ele foi problematizar a homossexualidade e, ao fazê-lo, ele quis saber se era possível criar uma comunidade de diferentes. Pensando esta comunidade de diferentes, ele está problematizando sua própria homossexualidade, pensando essa comunidade de diferentes como uma política.

Foi um momento de virada na sua obra, o momento em que Foucault abandona o século XIX para trabalhar com os gregos. Mudou o foco, não só o foco da pesquisa, mas a problematização. A partir de agora, ele irá tratar daquilo que ele chama de “o uso dos prazeres” de práticas de si. Articula as práticas de si com o cuidado de si, mas está pensando na possibilidade de um trabalho de si por si como afirmação da diferença. O motivo de Foucault é a problematização de uma comunidade entre diferentes, e ele se interessa, a partir daí, pelo problema da “*philia*”, ou seja, amizade entre os gregos. Só que quando ele aborda o tema da “*philia*”, percebe, com clareza, que na “*philia*” grega, na amizade existente entre os gregos, o primado é sempre dado à semelhança, que coloca a diferença

no campo da alteridade, expulsa essa alteridade, a alteridade do que difere, e acolhe um outro tipo de alteridade, o outro como semelhante.

Na realidade, o amigo eleito é uma espécie de espelho de si mesmo. A diferença, à luz da “*philia*” grega, é sempre vista como maldita. Foucault desenvolve isto, mas ele não está dizendo que isso é uma coisa boa ou ruim, ele está mostrando, ali, como é que a amizade está na base, no fundamento da vida pública; na base, no fundamento da democracia. Democracia entre iguais, democracia entre diferentes.

Leibniz, que inventa um princípio chamado “princípio da identidade dos indiscerníveis”, muito sofisticado para a época, diz o seguinte: não existem dois entes singulares na natureza absolutamente iguais, porque se eles fossem iguais eles não seriam dois, seriam um só. Essa forma de pensar coloca na ordem da existência, a existência de uma forma dinâmica, não estática. Quando eu digo que a diferença se articula à ideia de ser como poder ser, eu sou o que posso ser, efetuação de potência, mas, em segundo lugar, a diferença também se estabelece pelo ponto de vista de quem pode ser. Leibniz entende que percebemos o mesmo mundo com pontos de vistas diferentes.

Em *Nietzsche a genealogia e a história* (FOUCAULT, 1979), temos um avanço nessa pesquisa: genealogia não seria a pesquisa de origem. Foucault volta seu estudo e passa a pensar em emergências, proveniências, acontecimentos, encontros para poder pensar as contingências e as discontinuidades históricas. Essa é uma ideia muito importante no pensamento do Foucault: onde o senso comum e as pesquisas acadêmicas localizam apenas a continuidade, ele fará uma história das fraturas, das fissuras, dos encontros fortuitos; uma história de eventos, e não de intenções; uma história marcada pela

contingência dos encontros, e não a evolução ou o desdobramento de uma essência; uma história marcada por práticas discursivas e não discursivas, e não por um suposto sujeito da enunciação. Foucault, para a filosofia, estaria pensando em um fora, contraposto à ideia de uma interioridade oculta, seja ela espiritual, de um sujeito, seja ela transcendente, de uma essência.

Em linguagem, a teoria da enunciação nos ensina que há na ordem da fala dois sujeitos: um que executa a ação que é dita, que normalmente chamamos de “sujeito do enunciado”, e o sujeito que enuncia o dito. Este que enuncia o dito recebe o nome de “sujeito da enunciação”. Então, quando se trabalha a enunciação na ordem da fala, normalmente, em linguística se distingue o sujeito do enunciado do sujeito de enunciação.

A psicanálise se deparou com isso. Por intermédio da escuta, Freud chegou à conclusão de que existem enunciações que são inconscientes, e, ao concluir isso, apresentou essas enunciações inconscientes como enunciações desejantes. Um exemplo destas é o ato falho: alguém vai dizer alguma coisa, tropeça na linguagem, e diz outra. Então, a psicanálise se apropria da linguística, com Lacan, e passa a dizer que o sujeito da enunciação é um sujeito inconsciente.

A psicanálise, de acordo com Deleuze e Guattari, quando pensa o desejo, o faz como estando entre um sujeito e um objeto. Ela atribui o desejo a um sujeito e diz que todo desejo de um determinado sujeito é sempre desejo de um objeto. Nessa atribuição, o desejo será visto sempre como psíquico; enquanto tal, ele será sempre apresentado como falta. Se fizermos do desejo o nosso desejo, ele se apresentará para nós como falta de um determinado objeto.

Essa é uma maneira de pensar perfeitamente lógica. Quando dizemos que o desejo é desejo de alguém, estamos atribuindo o desejo a um “eu” e, ao fazê-lo, concebemos esse “eu” como faltoso e referimos o desejo a algum objeto ausente. Temos desejo de fazer alguma coisa; essa coisa não existe – na lógica do desejo construída por Freud e Lacan, desejo é falta. O sujeito está barrado; o sujeito desejante é um sujeito inconsciente – ele foi barrado por uma interdição. Essa interdição é a lei, que recebe o nome de “castração”. O desejo é sempre desejo de um sujeito; o desejo é sempre desejo de um objeto.

Quando Deleuze e Guattari (DELEUZE & GUATTARI, 2010) pensam o desejo, eles dizem que essas noções de sujeito e objeto são extremamente grosseiras, porque elas não precisam com exatidão o que se passa no nível do inconsciente. Eles dizem que no inconsciente não há sujeito, nem objeto; no inconsciente há sempre um conjunto em funcionamento.

Deleuze dirá que essa construção da psicanálise é falsa, porque ela, que consiste em colocar no inconsciente um sujeito, é uma construção *a posteriori*, ou seja, só falamos de um sujeito inconsciente a partir do que se manifesta na consciência. A partir disso, dizemos: isso estava lá quando, na realidade, não existia nenhum sujeito lá. A rigor, só existirá sujeito do enunciado. A pergunta é: se só existe sujeito do enunciado, a enunciação, aquele que enuncia a partir de um determinado desejo, é individual? Deleuze dirá que “não”, ela é sempre coletiva.

O que eles dizem é que o inconsciente é povoado, mas não por um “eu”. No inconsciente, nós temos uma população de vozes – ele é polifônico, não monofônico. No inconsciente, nós nunca iremos encontrar um sujeito, mas sempre uma coletividade. Essa filosofia que é construída no final do século XX

terá de oferecer uma lógica das relações que permita sair do par sujeito e objeto. As ditas filosofias clássicas eram filosofias do objeto ou do sujeito. Quando partíamos do sujeito, caíamos, inevitavelmente, na dificuldade de passar da realidade psíquica para a corpórea, mas, quando partíamos do objeto, tínhamos a certeza de um real dado, no entanto não entendíamos o porquê de o objeto aparecer para nós sempre com sentidos múltiplos e fragmentados.

Essa filosofia reage às ditas reflexões subjetivistas, contrapondo-se, igualmente, às ditas contemplações objetivistas. Uma filosofia, portanto, que ensina o homem a pensar pelo meio. Esses autores⁷³ querem, na realidade, afastar-se de uma forma de pensar abstrata, que concebe o ato de pensar como um ato que se dá entre um sujeito e um objeto. Eles dirão que essa imagem abstrata peca por excesso de universalidade, é nefasta porque concebe o ato de pensar como o ato de um sujeito universal, conferindo ao seu produto uma verdade supostamente universal. Na prática, esse sujeito e esse objeto não existem. Pensar não é atitude de um sujeito que se debruça sobre um objeto, é a revolução de um objeto em torno de um sujeito; pensar é um acontecimento que ocorre.

O tema do acontecimento, a princípio, foi trabalhado para explicar o que vinha a ser um acontecimento do ponto de vista de uma distinção estoica. Nesta, o acontecimento apareceu como efeito do encontro de corpos, relacionando a noção de corpo à de causalidade. O acontecimento é incorpóreo, existindo entre os corpos e os acontecimentos uma distinção de natureza. Os corpos agem, padecem, atuam uns sobre os outros; os acontecimentos não agem e nem

⁷³ Deleuze e Guattari pensarão o desejo em outra dimensão, ou seja, em vez de pensarem o desejo como o desejo de um sujeito sendo, igualmente, o de um objeto faltante, eles entenderão sujeito e objeto como coisas que emergem a partir de um desejo, e não elementos constituintes do próprio desejo. Eles dirão que o desejo não é de um sujeito nem de um objeto – ele só existe agenciado. Também propõem que se substitua o par sujeito e objeto pela noção complexa de agenciamento.

padecem – são neutros. É destino de todo e qualquer acontecimento efetuar-se em um determinado corpo.

Todo verbo no infinitivo é acontecimento, e o destino de todo e qualquer acontecimento é efetuar-se em um determinado corpo. Quando pensamos, filosoficamente, o acontecimento dessa maneira, chegamos, inevitavelmente, à conclusão de que os acontecimentos que emergem e se efetuem em nós dependem sempre dos encontros que fazemos com outros corpos. Há aí, nitidamente, uma exterioridade do acontecimento.

O problema ético nessa primeira abordagem é: somos dignos de tais acontecimentos, somos merecedores. A atitude não ética de quem vive o acontecimento consiste sempre em negá-lo, como se os acontecimentos de uma vida não dissessem respeito a ela, mas, se nós pensarmos em outra atitude, na qual viver o acontecimento implica, antes de tudo, amá-lo, merecê-lo, talvez nós possamos conceber o viver, aí, como empreendimento criativo e afirmativo. Há sempre uma maneira covarde de lidar com as tragédias – ou eu projeto, ou eu acuso. Se eu projeto, caio em uma atitude ressentida; se me acuso, caio em um estado de má consciência. Poderíamos, ainda, lembrar-nos de uma atitude que foi muito ensinada, muito professada pela moral cristã, que consiste em aceitar o acontecimento quando ele ocorre, atribuir a Deus o destino e viver, resignadamente, aquilo que acontece quando acontece. Essa figura da moral cristã recebe o nome de “resignação”.

Então, ter-se-ia, por um lado, a culpabilização, atitude, sem dúvida alguma, de quem nega; por outro, a resignação, atitude de quem aceita quando a coisa acontece. No *amor fati*, é preciso descartar essas duas atitudes. O que ele ensina é: afirme; queira. O que o *amor fati* ensina é: afirme, querendo muito, não o que

acontece, mas alguma coisa no que acontece. A expressão que os estoicos utilizavam era “contraefetuação”. Há a dimensão do acontecimento que é presente, logo, aquela que se efetua aqui e agora, mas há uma dimensão do acontecimento que é infinitiva e que – embora coexista com a parte que se encontra efetuada no presente, o agora –, por ser infinitiva, nunca é um agora, mas sempre um passado e um futuro.

Essa parte do acontecimento que se efetua no presente é um acontecimento que ocorre para mim. A dimensão infinitiva do acontecimento é uma dimensão impessoal dele, algo que vai além de mim. Este querer para além de mim mesmo é impessoal, porque essa vontade de querer alguma coisa no que acontece é inseparável de um movimento de transformação.

A dimensão infinitiva do acontecimento, essa que extrapola o “eu”, que não se encontra em afinidade com o “eu”, que extrapola a mim mesmo porque vai sempre além do presente apontando, a um só tempo, para o passado e para o futuro, é uma dimensão, sempre, impessoal. Esta dimensão impessoal do acontecimento é chamada de “devir”. Afirmar a dimensão infinitiva do que acontece é querer devir com o que acontece. Em um caso me coloco, apresento-me como autor dos acontecimentos; em outro, apresento-me como filho do próprio acontecimento.

Quando os estoicos falam de contraefetuação, o que eles propõem é que se faça o caminho inverso do natural. O caminho natural é aceitar o que acontece quando acontece; o caminho inverso é querer alguma coisa no que acontece. Se o caminho natural é aceitar o acontecimento quando ele se efetua, a proposta ética é captar o acontecimento ainda não efetuada, ou seja, captar o acontecimento nessa dimensão que é pura passagem, que é puro devir. Os

estoicos perguntavam quem são esses contraefetadores, esses que, em vez de quererem o que acontece, querem sempre alguma coisa no que acontece, e a resposta que eles davam era “os atores”. Um ator é aquele que sacrifica o que é para dar vida a um papel; é aquele que empresta o seu corpo para um outro; é aquele que faz com que seu “eu” desapareça para que o personagem possa surgir. O ator é, exatamente, aquele que contraefetua um papel para que este, uma vez espelhado nele, possa, enfim, ganhar vida.

O personagem no teatro é sempre agente em uma determinada história, e, curiosamente, esta ainda não nos pertence – entraremos em cena e ela nunca nos pertencerá, porque, em cena, temos que esquecer a nossa história para que outra possa advir. O ator não tem profundidade – ele é, por natureza, um ser de superfície. Diremos então, com os estoicos, que o ator de teatro ou de cinema sacrifica a profundidade para viver na superfície – ele é um ser de superfície.

Como poderíamos pensar a ética nessa dimensão? O problema é que o ator do qual os estoicos falam não é simplesmente o profissional de teatro nem de cinema, mas a atitude daquele que ama de tal maneira o que acontece, que procura ser digno dele; ama de tal maneira o que acontece, que procura ser, enquanto amante do que acontece, o personagem do próprio drama. Somos péssimos atores quando não somos dignos do que nos acontece. Representamos sempre uma história ruim, talvez a pior de todas as histórias, quando não entramos em sintonia com aquilo que está acontecendo conosco. Somos péssimos atores quando atribuímos à história da nossa vida um julgamento, um juízo, ou quando imputamos a história das nossas infelicidades a alguém, com o propósito de acusá-lo, culpabilizá-lo, ou, ao contrário, acusarmo-nos, culpabilizarmo-nos. Não ser personagem de si mesmo, mas do acontecimento.

Entregar-se com fidelidade ao ato de amar é devir, é mudar. Isso pressupõe, sem dúvida alguma, uma fidelidade ao acontecimento que está ocorrendo. Esse amor não exige reciprocidade – ele é pura generosidade. É este movimento de entrega, de doação que eu quero pensar como sendo uma afirmação, e, ao se tornar filho daquilo que abraçou, já não pode mais retornar ao ponto inicial, porque esse “se tornar” é um verdadeiro devir, uma verdadeira mudança, passagem e, enquanto tal, uma espécie de salvação – isso é uma ética.

7 BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, L. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- AMOLD, W.; EYSENCK, H. J.; MEILI, R. *Dicionário de Psicologia*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- ANDRADE, E. *O sujeito do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Rio de Janeiro: Globo, 1969.
- AUBENQUE, P. *O problema do ser em Aristóteles*. São Paulo: Pallus Editora, 2011.
- BRÉHIER, É. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- BRUGGER, W. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Herder, 1962.
- BRUNOWSKI, J.; MAZLISH, B. *A tradição intelectual do Ocidente*. Lisboa: Edições 70, 1983.
- CANGUILHEM, G. O que é a psicologia?. *Impulso*, 11(26), pp. 11-27, 1999.
- CAYGILL, H. *Dicionário de Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- CUNHA, A. G. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 4. ed. Rio de Janeiro: Lexicon, 2010.
- DE LIBERA, A. *Arqueologia do sujeito*. São Paulo: Unifesp, 2012.
- DELEUZE, G. *A lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- _____. ¿Que és un dispositivo?. In: *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 151-161.
- _____. *A dobra: Leibnz e o barroco*. Campinas: Papyrus, 1991.
- _____. *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- _____. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- _____. *Diferença e repetição*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?*. Rio de Janeiro: Ediora 34, 1992.

DEPRAZ, N. *Compreender Husserl*. Petrópolis: Vozes, 2007.

DESCARTES, R. Cartas. In: *Obras escolhidas*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962, pp. 405-439.

_____. Discurso do Método. In: *Obras escolhidas*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962, pp. 39-103.

_____. Meditações. In: *Obras escolhidas*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962, pp. 105-199.

DORON, R.; PAROT, F. *Dicionário de Psicologia*. São Paulo: Ática, 1998.

DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ELIA, L. *O conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

FALCON, F. J. C. *Iluminismo*. São Paulo: Ática, 1986.

FOUCAULT, M. Nietzsche, genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979. pp. 15-37.

_____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. Sujeito e o Poder. In: *Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. O que é a crítica? [Crítica e Aufklärung]. *CARDERNOS DA F.F.C. (Faculdade de Filosofia e Ciências - Unesp)*, 27 maio, Volume 9, 2000, pp. 169-188.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A arqueologia do saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. O que são as luzes?. In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento (Ditos e Escritos II)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 376.

_____. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo: s.n., 2010.

_____. A psicologia de 1850 a 1950. In: *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, pp. 133-151.

_____. O que são as luzes?. In: *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina (Ditos e Escritos VII)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, p. 403.

_____. Estratégia, poder-saber. Ditos e Escritos IV. In: *A vida dos homens infames*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, pp. 199-217.

Haidu, P. *Sujeito medieval/moderno*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo parte I*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Ser e tempo parte II*. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HUSSERL, E. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Porto: Rés, 2001.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora S.A., 1959. Disponível em:
<<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/razaopratica.pdf>>. Acessado em: 17 set. 2014.

_____. *Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

_____. *Fundamentação à metafísica dos costumes*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

_____. *Crítica da razão pura – Os pensadores vol. 1*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Crítica da razão pura – Os pensadores vol. 2*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

KOYRÉ, A. *Considerações sobre Descartes*. 4. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

KRAEMER, C. *Ética e liberdade e Foucault: uma leitura de Kant*. São Paulo: EDUC, 2011.

LACROIX, J. *Kant e o kantismo*. Porto: Rés, 1979.

LAÊRTIOS, D. *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

LEIBNZ, G. *Leibniz Brasil*. 2007. Disponível em: <<http://www.leibnizbrasil.pro.br/>>. Acessado em: 28 nov. 2015.

_____. *Monadologia e outros textos*. São Paulo: Hedra, 2009.

MATOS, A. S. d. M. C. A phýsis como fundamento do sistema filosófico estoico. *Kriterion*, Edição 121, jun. 2010, pp. 173-193.

MESQUITA, R.; DUARTE, F. *Dicionário de Psicologia*. Lisboa: Plátano, 1996.

MORA, J. F. *Diconário de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Assim falava Zarathustra*. 17.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Genealogia da moral – uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PASCAL, G. *O pensamento de Kant*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

PESSANHA, J. A. M. Vida e obra de Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca e Marco Aurélio. In: *Os Pensadores: Epicuro, Lucrecio, Cícero, Seneca e Marco Aurélio*. São Paulo: Abril Cultural, pp. 7-27, 1985.

PLATÃO. *Fedro (ou da beleza)*. 6.ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

_____. *Filebo*. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000033.pdf>>. Acessado em: 2015.

_____. O banquete. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1972, pp. 8-59.

REMOND, R. *O século XIX*. 8. ed. São Paulo: Cultrix, 2002.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SILVA, D. *De onde vêm as palavras: origens e curiosidades da língua portuguesa*. 17. ed. Rio de Janeiro: Lexicon, 2014.

SILVEIRA, F. L. A teoria do conhecimento de Kant: o idealismo transcendental. *Caderno Brasileiro de Ensino de Física*, Junho, 19(n. especial - junho), 2002, pp. 28-51.

VEYNE, P. *Foucault, o pensamento, a pessoa*. 1. ed. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2009.