

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE LETRAS

Representação e diferença: entre ficções e realidades

Alexandre Cezar Nascimento dos Santos

Rio de Janeiro

2006

Representação e diferença: entre ficções e realidades

Dissertação de Mestrado em Literatura Brasileira, de Alexandre Cezar Nascimento dos Santos, elaborada sob a orientação da Professora Doutora Sílvia Regina Pinto, e apresentada ao Programa de Pós-graduação do Instituto de Letras da UERJ, no primeiro semestre do ano de 2006.

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/NPROTEC

S237 Santos, Alexandre Cezar Nascimento dos.
Representação e diferença : entre ficções e realidades / Alexandre
Cezar Nascimento dos Santos. -- 2006.
119 f.

Orientadora: Sílvia Regina Pinto
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Letras

1. Filosofia na literatura – Teses. 2. Representação (Filosofia) -
Teses. 3. Diferença (Filosofia) – Teses. 4. Deleuze, Gilles, 1905-1995.
5. Bérqson, Henri, 1859-1941. I. Pinto, Sílvia Regina. II. Universidade
do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.

CDU 82:1

DEDICATÓRIA

Dedico esse texto em memória sincera e carinhosa à passagem de meu pai...
Por tudo mesmo, muito obrigado.

E também aos pensadores Jacques Derrida, Vilém Flusser, Henri Bergson e Gilles Deleuze, pelo particular movimento e fluidez que esculpiram no percurso da arte e do pensamento.

AGRADECIMENTOS:

À minha família pelo apoio, em especial minha mãe e irmãos, por todo o suporte global concedido.

À minha esposa e eterna namorada pela compreensão e carinho nos sacrifícios de percurso da dissertação; principalmente pelas muitas noites de cama fria e solitária. E também pelas leituras e conselhos no estilo.

Aos meus amigos, em especial à “Tia” Nívea e Clarice, pelas discussões filosófico-artísticas inflamadas e pelo acompanhamento fraterno do desenvolvimento do texto.

Aos meus companheiros de trabalho pelo entendimento e força destinados.

À minha orientadora Sílvia Regina Pinto, pelo acompanhamento e valioso suporte ao escrito. Também pelas preciosas aulas assistidas.

Aos professores do Programa de Pós Graduação e do Instituto de Letras da UERJ, em especial à Maria Antonieta Borba, Ana Chiara, Mario Bruno, Gustavo Bernardo, Flavio Carneiro, Ana Lúcia de Oliveira, Fernanda Lemos, Carlinda Nuñez, Carmem Lúcia Figueiredo, Luiz Carlos Lima, Ítalo Moriconi e Flávio Rangel, professores esses cujas disciplinas e palestras assistidas me permitiram a abertura do atual caminhar, desde os anos de graduação até aos atuais da pós.

Também aos professores Guilherme Castelo Branco e Roberto Machado, ambos da UFRJ, pelas inspirações deleuzianas da minha remota época de IFCS.

Enfim, a todos que de uma forma específica ou geral ajudaram para que as investigações aqui colocadas se delineassem.

SINOPSE

Estudo de algumas ambiências do percurso e da crítica à representação no Ocidente, desde suas origens na tradição platônico aristotélica até o desenvolvimento na contemporaneidade, com suas implicações diretas na arte e pensamento. Examinamos, na contemporaneidade, seus estatutos de validação e imposição epistêmica através de um princípio teleológico de auto-afirmação, assim como as contribuições que Vilém Flusser e Jacques Derrida trazem à discussão. Ressaltamos em particular as propostas de Deleuze e Bergson para além de uma razão representativa e, por fim, produzimos agenciamentos entre os principais conceitos abordados e literatura em específico.

SUMÁRIO

Introdução.....	09
I – Mímesis, arte e pensamento na antiguidade	
Platão e o desterro do movimento: da ficção e da realidade.....	14
Aristóteles: a poética subtrai a poesia.....	23
Mananciais da representação.....	33
II – A razão-moral clássica em sua contemporaneidade	
Mão e contramão.....	42
A dúvida e Vilém Flüsser.....	43
A farmácia de Jacques Derrida.....	48
Colonialidade epistêmica: memória e esquecimento na modernidade.....	56
III – Bergson e Deleuze: propostas para além da razão representativa	
Bergson, intuição e duração.....	63
Deleuze e a diferença.....	75
A diferença em Bergson.....	82
IV – Literatura, representação e diferença	
Literatura e adequação.....	89
A literatura e o retorno do desterrado: entre ficções e realidades.....	92
A ficção na contemporaneidade.....	94
Água Viva: obra em devir.....	99
Invenção e memória.....	102
Conclusão.....	109
Referências Bibliográficas.....	112

*O terror noturno decepou minha mão
Quando ia pegar minha roupa de dormir.
Parei no meio do quarto, uma lucidez tão grande,
Que tudo se tornava incompreensível...*

(Adélia Prado. *Vigília*)

Todo vivente necessita de uma atmosfera à sua volta, de uma névoa completamente misteriosa; quando lhe retiramos este invólucro, quando condenamos uma religião, uma arte, um gênio, a girar como um astro sem atmosfera: então não devemos nos espantar mais se ele rapidamente se tornar árido, rígido e infrutífero.

(Friedrich Nietzsche. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*)

Ainda tenho medo de me afastar da lógica porque caio no instintivo e no direto, e no futuro: a invenção do hoje é o meu único meio de instaurar o futuro. Desde já é futuro e qualquer hora é hora marcada. Que mal porém tem eu me afastar da lógica? Estou lidando com a matéria-prima. Estou atrás do que fica atrás do pensamento. Inútil querer me classificar: eu simplesmente escapulo não deixando, gênero não me pega mais.

(Clarice Lispector. *Água viva*)

Quando escutamos uma melodia, nós temos a mais pura impressão de sucessão que podemos ter — uma impressão tão afastada quanto possível da de simultaneidade — e, no entanto, é a própria continuidade da melodia e a impossibilidade de decompô-la que causam em nós esta impressão.

(Henri Bergson. *La pensée et le mouvant*,)

INTRODUÇÃO

Várias áreas de conhecimento diferentes e uma gama de conceitos diversos permeiam as inúmeras concepções possíveis de ficção e realidade, o que coloca qualquer tema e/ou recorte pretendente a uma investigação que os perpassa, em um resvalar constante de dispersão, e/ou redução inevitável, e que, da mesma forma, possibilita também a esse texto, que em corda bamba agora se escreve, se inscrever nessa perspectiva.

Enquanto uma pesquisa em traço grafite, esse escrito pretende despertar certas questões relativas ao percurso do conceito de representação enquanto adequação no pensamento do ocidente e suas ligações intrínsecas com as concepções radicais de entendimento dos parâmetros e referenciais de ficção e realidade.

Vestidos com as lentes da filosofia, artes e literatura, verteremos o olhar investigativo aos temas acima colocados na esperança de não nos perdermos na débil tentativa de mensurar na língua suas abissais tessituras entre ser e mundo; porém, antes, semelhante ao artista literário, talvez conseguir tatear e balbuciar algum de seus encantadores mistérios, preservando assim os seus segredos, e seminando ainda mais os seus liames.

Nessa perspectiva, então, encaramos o escritor literário e a conseqüência da qualificação deste, por ora dito *texto literário*, aquele que, no movimento de leitura, em sua densa escuridão envolta em *segredos*, tentaria enxergar e levar a língua ao sempre fugaz desdobramento máximo de seus limites tidos como representativos. Lá, em tensão constante, ele se manteria, então, para enfrentar, submeter e subverter as próprias concepções de representação, e também a própria língua, em sentimento poético. Dessa

forma fazendo, além de o escritor preservar o gritante silêncio da relação abissal língua – realidade, torna-se dessa própria relação o guardião e defensor de seus preciosos segredos.

E na metamorfose, de língua, realidade, a sentimento poético, utilizando-se daquilo de mais frágil e certo que a língua e suas derivações conceituais possuem: fugacidade ante ao devir da “realidade”, fidelidade à inefabilidade do “Real” e multipluralidades de realidades. Assim, a literatura não deixa a língua pensar que pode vir a ser estática, calçada na representação e na identidade, enquanto a esta somente caberia o ser em movimento, em *vir-a-ser* eterno, *devir*.

E espelhando suas contradições a cada metáfora e a cada explosivo, inquietante e secreto silêncio das entrelinhas, superfície na qual deslizam as assinaturas de cada leitor-criador de um texto, o sentimento poético se “realiza”, talvez agora, já longe das amarras da identidade e da adequação. Em se realizar *desconstroi*, e, em um movimento eterno de criação poética, realiza as diversas, possíveis e impossíveis realidades.

Submersos e imbuídos desse ser amorfo da linguagem, *elan vital*, energia primordial e motora da língua, sempre em processo, “*devir*”, não em forma, paradigma, nos encontramos para falar de categorias conceituais de liames tão delgados a que tanto *doxa* quanto *episteme* tentam reificar em um princípio de adequação fechada e circular com uma suposta origem.

São nossos olhos vertidos, então, para as várias relações entre as concepções de realidade e ficção, tendo como prismas principais de observação os conceitos de representação e diferença.

As travessias do pensamento no Ocidente, e propriamente filosóficas até, em que nos debruçaremos nessa dissertação, estarão, portanto, em estreito e árido contato, tanto em proposição às concepções de realidade, quanto às de ficção, na relação destes sempre “*por tornar-se conceitos*”¹, com os prismas de observação reativos à representação e diferença.

Por um lado, diferença e representação enquanto verbalizações autônomas (porém, de certa forma imbricadas na história do pensamento) da relação ser-mundo, ou a criação e movimento da própria relação existencial em si — sem nos ater minuciosamente, ao menos para esse trabalho, nas diversas derivações conceituais que resultam dessas relações.

E por outro, realidade e ficção enquanto eterna criação e revisitar constante dos liames desse mesmo processo de relacionamento na afirmação de sua potência própria em relação ao manancial de conceitos imbuídos nas considerações que a história do pensamento legou à representação.

Perpassam também de forma inevitável por esses vales turvos em neblina que essa dissertação pretende investigar, questões relativas à moral e política e também cruzam o nosso caminhar os diversos historicismos, socializações e individualizações radicais e afins.

¹ Conceito é aqui entendido como uma idéia abstrata que não se remeteria a nada que não fosse outras idéias, sendo assim, portanto, invenção. Sempre na iminência de se tornarem conceitos é o próprio movimento que caracteriza os portais do pensamento que nunca se fechando, mas antes fugazes, abertos, fazem a busca de um entendimento que tente alcançar uma fluidez que esteja para além da secção provocada pela razão analítica e adequativa. Os “*por-conceitos*” tentam expressar antes o acontecimento que desliza na superfície da palavra, discurso, do que a possibilidade de uma essência que esteja enterrada e seja assim desvelada com a segmentação e generalização decorrente.

Contra e a favor desse sedimentado duplo “chão”, fugidio e “ilimitrofizado” no qual os conceitos acima colocados estão semeados, chamado realidade e ficção, assentamos nossa bandeira oferecendo nossa branca-folha em inquietação, tendo como solo movediço para que esses conceitos sejam colocados em movimento em relação à tradição platônico aristotélica o pensamento de filósofos como Jacques Derrida e Vilém Flusser, assim como Henri Bergson, Gilles Deleuze.

Sem ficarmos restritos a um enquadramento conceitual prolixo e improfícuo dos pensadores supracitados, porém, antes como um delineador das mutantes e móveis margens entre ficção e realidade que esses conceitos remetem no caminho que a representação trilhou na história do pensamento, estendemos em nossa folha o nome desses escritores e seguimos as curvas que os fazem importantes para nossa discussão na esperança não de petrificarmos como uma Górgona a obra literária pelo olhar de sua co-irmã filosofia, todavia instigá-la ao seu próprio movimento, abandonando vez em quando o esteio racional para enxergarmos onde, em uma intuição metafórico-imagética, para além, assim, de uma metafísica da representação, a ficção se imporia não só enquanto arte, entretanto, mais ainda, enquanto discurso escorregadio sobre realidades que não se deixam agrilhoar pelos certos e cegos tratados de identidade da razão moral.

I – *MIMESIS*, ARTE E PENSAMENTO NA ANTIGÜIDADE

PLATÃO E O DESTERRO DO MOVIMENTO: DA FICÇÃO E DA REALIDADE

Historicamente, o despertar primeiro da concepção de arte, colocada com ligação estreita à concepção de imitação, remonta a Platão e Aristóteles. Platão apresentou esse conceito, o de imitação, e em decorrência o de arte, na República (*Livro X*) quando descreveu a pintura e a literatura em termos depreciativos como imitações duplamente afastadas da realidade, ou seja, em terceira ordem na seqüência degradativa da mimesis em relação ao entendimento platônico da concepção de Idéia. Preserva Platão, dessa forma, a verdade supra-sensorial, inteligível, de seu sistema filosófico em detrimento das aparências fluidas e instáveis do mundo sensível:

— Refletindo bem, das muitas excelências que percebo na organização de nossa cidade nenhuma há que me agrade mais do que a regra relativa à Poesia.

— Que regra é essa? — perguntou Gláucon.

— A **rejeição** da poesia imitativa, que de modo algum deve ser admitida; vejo-o agora com muito mais clareza, depois de termos analisado as diversas partes da alma.

— Como entendes isto?

— Falando aqui entre nós — pois não gostaria que me delatásseis aos poetas trágicos e ao resto da grei imitativa — todas essas obras me parecem causar dano à mente dos que as ouvem quando não tem como antídoto o conhecimento de sua verdadeira índole.

— E em que fundas essa tua opinião?

— Será preciso dizê-lo — respondi — ainda que me trave a língua em certo carinho e reverência que desde menino sinto por Homero, que indubitavelmente foi o primeiro mestre e guia da luzida plêiade dos trágicos. Mas nenhum homem deve ser venerado acima da verdade, e, portanto, direi o que penso.²

Como realidade era, para Platão, uma forma ideal, essência ou absoluto — “entidade única” e verdadeira por detrás dos muitos e ‘falsos’ sentidos que as sensações pudessem nos oferecer, a luz cujas sombras são visíveis à humanidade na ‘caverna’ — tudo o que há neste mundo-caverna e, em particular, qualquer coisa feita pelo homem,

² PLATÃO. *Diálogos III, A República*. Edições de Ouro, p. 379.

ainda que seja uma simples cadeira ou cama, pareceria ser tão somente uma cópia já afastada um passo da realidade. Considerado, então, já do ponto de vista das cópias dos objetos feitos pelo homem, a *mímesis* que partisse daí, nada mais seria na poesia e na pintura, por exemplo, do que cópias de uma já cópia, ou seja, duplamente afastadas da verdade, do Ideal.

Platão coloca em oposição à realidade superior da Idéia, mundo inteligível, o próprio mundo sensível, do movimento, que teria como receptáculo o não-ser. O sistema do platonismo caminha para a Idéia superior de Bem enquanto um princípio que pudesse ser único, mais geral, amplo, e que ao mesmo tempo contivesse o atributo de ser qualidade.³

Platão teve a idéia de explicar o ser por princípios múltiplos e princípios de uma natureza inteiramente outra que a dos objetos sensíveis. [...] Supôs que essas Idéias estavam subordinadas umas às outras e que se podia, assim, reduzir-lhes o número, à medida que se percorresse sua série, por ir subindo a Idéias cada vez mais gerais. O Bem, que ele colocou no topo dessa hierarquia, resumia e continha todas as outras Idéias. [...] Ocorre, assim, que a Idéia do Bem, segundo Platão, contém todas as outras, tanto do ponto de vista da extensão quanto do ponto de vista da compreensão, sendo ao mesmo tempo a Idéia mais geral e a mais rica. [...] é um esforço por resolver as coisas sensíveis em Idéias múltiplas e por reduzir, depois, a multiplicidade das Idéias à unidade do Bem.⁴

Ou seja, seguindo a trilha dessas sucessões que vão de encontro, busca, ao Ideal único de Bem, como comenta acima o texto de Bergson, seriam três os estágios hierárquicos do conhecimento que Platão atribui, na *República*, até que se chegasse ao depreciado simulacro, sendo este último o que deve ser banido. O texto propriamente platônico, como abaixo transcrito, nos participa que seriam três, por exemplo, as

³ Aristóteles, já ancorado em sua Lógica e pensando na própria possibilidade de formulação de sua *Metafísica*, como veremos adiante, enxerga exatamente nesse ponto o calcanhar de Aquiles da filosofia platônica, enquanto pura contradição. Ele não aceita a hipótese platônica de que a Idéia do Bem, tenha como consequência um princípio que seja o mais geral, mais extenso, e que contenha ao mesmo tempo maior entendimento. Para Aristóteles esse princípio se daria, justamente, por uma razão inversa: quanto mais extenso o conceito, menor o conhecimento.

⁴ BERGSON, Henri. *Cursos sobre a filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp.118,119.

espécies de cama: “...uma, a que existe na natureza (physis)”, “...outra, a que faz o marceneiro”, “...e a terceira, que é obra do pintor” e, de forma igual, três “fazedores” dessa cama, cada um dos quais em uma estância hierarquica de conhecimento diferente. Primeiramente, estaria o próprio ‘Criador’, que faz a cama em essência, seguido pelo marceneiro (um artífice de camas) e, finalmente, em terceira estância na seqüência “terceiro lugar na série...” o mero pintor, imitador, que não é artífice, nem fabricante de nada que não seja um reles simulacro de algo, “assim como o poeta trágico...”, emenda Sócrates:

— De acordo com o que dissemos, são três as espécies de camas: uma, a que existe na natureza e que, segundo creio, podemos dizer que é fabricada por Deus: pois quem mais poderia fazê-la?

— Ninguém, suponho.

— Outra, a que faz o marceneiro.

— Sim

— E a terceira, que é obra do pintor. Não é assim?” (...)

“— Quanto a Deus, seja por vontade sua, seja por necessidade, não fez mais que uma cama na natureza, a cama em essência; duas dessas camas ideais nunca foram, nem jamais serão feitas por Deus (...) Porque, se as fizesse, ainda que fossem apenas duas — disse eu — apareceria uma terceira, de cuja idéia participariam essas duas, e esta seria a cama por essência, e não as outras.”⁵ (...)

“— E que diremos do marceneiro? Não é ele também um artífice de camas?

— É.

— Mas dirias que também o pintor é artífice e fabricante?

— De modo algum.”⁶ (...)

“— E imitador será também o poeta trágico, que ocupa, como todos os outros imitadores, o terceiro lugar na série...”⁷

A justificativa dessa criação primeira baseada na essência única de um ideal é o que suporta lógico-filosoficamente todo o sistema platônico. Posto que o caminho da verdade, do conhecimento, guiado pela filosofia, por oposição ao das aparências, do senso comum, seria a busca por uma essência que ‘já estaria lá’, imanente. E como Platão possuísse intuítos ‘pedagógicos’ e um sistema filosófico diferente daqueles que a

⁵ PLATÃO. *Diálogos III, A República*. Edições de Ouro, p. 382.

⁶ *Ibidem* (p. 383).

⁷ *Ibidem* (p. 382).

tradição aristotélica se apropriou posteriormente, a *mimesis* e conseqüentemente o ‘poeta’ não ‘serviriam’ aos propósitos político-educativos na República do filósofo e no conjunto do pensamento platônico:

Platão tinha duas justificativas, uma pedagógica, outra ético-epistemológica, para sua recusa. Como os textos poéticos, a exemplo dos homéricos, constituíam a base da educação grega, ao filósofo repugnava pensar que os estudantes ‘se tornassem trapaceiros’ e que algum deles fosse logrado pela pretensão de conhecimento.⁸

Seriam, por excelência, desvirtuadores dos cidadãos do certo caminho para o imanente, os poetas, pintores, etc. Dessa forma, Homero e com ele, os poetas trágicos, seriam expulsos da República, ‘por não fazerem nada pelo melhoramento da humanidade’, como o próprio escrito nos apresenta:

— Então — disse eu — devemos pedir contas a Homero (...) sobre as coisas mais importantes e belas de que trata (...) dize-nos que cidade melhorou com seu auxílio a sua constituição. (...) Crês que poderá indicar alguma?
— Não creio — disse Gláucon... (...)

— Mas, se Homero nunca prestou qualquer serviço público, teria sido na vida privada, guia de educação ou mestre para alguém? Teve ele enquanto viveu, amigos que adorassem o seu convívio e transmitissem à posteridade um sistema de vida homérico, a exemplo de Pitágoras...?
— Nada semelhante se diz dele...⁹

Na instauração de valores estabelecendo a constituição da cidade (Πολιτεια), a suprema verdade moral prevalece sobre o inferior prazer sensível. No sistema pedagógico, ético-epistemológico platônico, não há, como em Aristóteles, posteriormente, a possibilidade de distinção ‘positiva’ ao conhecimento, de ficção e realidade, ou seja, da ‘ilusão’ que ensinaria:

A preocupação moral de ‘Sócrates’ em resguardar os cidadãos de sua cidade ideal dos perigos da ilusão e da indistinção entre ficção e realidade é o que

⁸ COSTA LIMA, Luiz. *Mimesis: desafio ao pensamento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 31.

⁹ PLATÃO. *Diálogos III, A República*. Edições de Ouro, pp. 385-386.

leva Nietzsche a comentar que a cidade de Sócrates é constituída para fracos, para aqueles que não podem suportar, e assim reconhecer, o sofrimento das atrocidades provocadas pelas falhas morais (entre as quais, a mentira ocupando tribuna especial).¹⁰

Assim, o que na poesia e no mito não corresponderia à Idéia suprema de Bem e Verdade, pondo em risco, através da educação, toda a cidade, não poderia ser poupado na República. Cria-se dessa forma, em Platão, todo um contexto e aura para uma concepção de simulacro que pudesse ser condenada definitivamente para a preservação moral e política do conceito de Idéia que tinha como escopo principal o Bem no topo da hierarquia, enquanto generalização mais ampla, mais abrangente e, no entanto, qualidade ao mesmo tempo enquanto perfeição.

A referência explícita que se tem a uma conceituação que tende ao julgamento negativo de simulacro, inserido no contexto do sistema platônico de pensamento, já vem marcada desde a sua própria cosmogonia, ou seja, desde os próprios paradigmas mais básicos da concepção primeira de origem do universo, expostas no diálogo *Timeu*, onde o simulacro se apresenta torneado de depreciação. Todo o universo, segundo a cosmogonia que Platão escreve no seu texto, seria resultante da ação de um divino artesão, o demiurgo, que teria dado forma (por analogia, o bem, a verdade, o belo, etc) a uma matéria (caos, indiferenciado), tomando por modelo as idéias eternas. Porém, devemos ressaltar que nem mesmo o demiurgo cria o universo, ele apenas o organiza e o modela na contemplação do mundo das idéias, que são eternas, livres de qualquer movimento e indiferenciação. Ao pensador, então, resta apenas a tarefa ascética de retorno à forma, idéia, ou seja, de pura reconhecimento de algo-já-dado envolto em névoas, pronto para ser desvelado.

¹⁰ SANTORO, Fernando. *Poesia e Verdade: interpretação do problema do realismo a partir de Aristóteles*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1994, p. 48.

A preocupação platônica em lidar com o movimento, e como consequência com uma concepção que tivesse questões relativas ao tempo, já não vinha sendo pensada somente a partir de sua contemporaneidade. No contexto filosófico que permeava as questões anteriores a sua época já se encontravam presentes, certamente com devidas reservas, desde as radicais posições de fisiólogos como Heráclito e Parmênides de Eléia, por exemplo, problemas relativos ao movimento. O eleata Parmênides nos pregava a plena imutabilidade do ser: “o ser é, o não-ser não é”¹¹, enquanto o filósofo de Éfeso desfraldava justamente a posição contrária: o devir, movimento.

A solução platônica é relativa a uma concepção de *pólis* que não pode permitir somente a pura e simples fluidez do devir heraclítico, o que colocaria em xeque a concepção de identidade e de idéia comprometendo a própria existência das coisas em si, nem tampouco, a estrutura de pensamento de Parmênides, porém, uma convergência dos dois pensamentos tendo como eixo principal um prisma ordenador com bases morais e políticas que pudessem suficientemente salvaguardar a República do Rei Filósofo:

...Platão construiu com originalidade, a sua teoria acerca do ser e do devir. Para Platão, não se trata de negar a natureza de um e de outro, mas de colocar cada um em seu devido lugar. Segundo Platão, Heráclito teria toda a razão em afirmar a realidade do devir, desde que não negasse a existência do ser em sua perfeita imutabilidade [...] ainda que Platão não negue a concepção do fluxo heraclítico, ele não pensa como o filósofo de Éfeso, que coloca o próprio ser no centro do devir universal. Como Parmênides, ele afirma que

¹¹ “Pois bem, eu te direi, e tu recebe a palavra que ouviste, / os únicos caminhos de inquérito que são a pensar: / o primeiro, que é e portanto que é preciso não ser, / de Persuasão é o caminho (pois a verdade acompanha); / o outro, que não é e portanto que é preciso não ser, / este então, eu te digo, é atalho de todo incrível; / pois nem conhecerias o que não é (pois não é exequível), / nem o dirias / [...] / ...pois o mesmo é a pensar e portanto ser.” (Tradução de José Cavalcante de Souza. In: *Os Pensadores*.” Os pré-socráticos, p.142).

aquilo que é não pode, em hipótese alguma, variar e, portanto, não deve estar no mundo sensível. [...] o ser está fora do devir, isto é do tempo.¹²

Ou seja, Platão não nega por completo a existência de um mundo sensível. Esse mundo dos sentidos, enquanto cópia, sombra, também nos remeteria de uma forma à verdade, porém, por semelhança, esta referência ao modelo inteligível se daria já por uma segunda instância. De uma certa maneira, essa influência de Heráclito em Platão é sustentada para que um caminho de ascese que leve da ilusão dos sentidos à verdade das idéias seja erigido. E com isso o próprio discernimento do que é (inteligível, imutável, forma, caminho do conhecimento) e o que é devir (sensível, movimento, caos, opinião) permite ao legislador filósofo hierarquizar o que é interessante e o que não interessa ao bom governo da República.

Agora que já estamos com os conceitos platônicos ordenados e estendidos em nossa folha, podemos atentar mais incisivamente para a colocação de que a divisão platônica, entre mundo das idéias eternas e mundo das cópias, possa ter motivações muito maiores do que uma teoria do conhecimento. Para Deleuze, por exemplo, na demarcação entre as “cópias bem fundadas e as cópias mal-fundadas (os ‘simulacros’)”¹³, na qual o juiz e legislador supremo se torna o filósofo, e não o ‘inimigo’ sofista, existem determinações e intuits pertinentes à seara da moral e da política. “Distinguir os verdadeiros dos falsos pretendentes: eis a mais íntima motivação platônica [...] somente a serviço de forças morais [...] a razão pode se constituir como instância seletiva e juíza máxima de valores.”¹⁴

Dessa forma, associada à figura do filósofo de maneira quase inexpugnável, a razão e seus procedimentos tomam para si a voz do conhecimento que se mostra

¹² SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto, São Paulo: EDUSP, 2004, pp. 52-54.

¹³ *Ibidem* (p.55)

¹⁴ *Ibidem* (p.56)

enquanto verdade imutável, e por extensão a filosofia se enxerga analítica, desterrando de seu círculo de ligação o movimento:

É claro que Parmênides está longe de ser um pensador da diferença. E é isso exatamente o que buscamos compreender em seu pensamento: o seu desprezo pela mudança, pelo devir (atitude que se tornou constante na filosofia ocidental).¹⁵

Chegamos ao ponto que poderia nos interessar mais no percurso platônico iniciado acima. Por conta da evidente consolidação e cristalização da filosofia platônica na história dos conceitos (“...segundo Nietzsche, toda a filosofia a partir de Platão se desenvolve nos quadros de uma oposição entre aparência sensível e essência inteligível.”)¹⁶, se fez e se faz importante essa incursão no pensamento e contexto do filósofo discípulo de Sócrates, pois dela resultam as bases mais arraigadas da posterior conceituação de representação, conceituação esta que cinde definitivamente a ficção literária da realidade e a submete a um referencial adequado, fixo.

O conceito de representação durante muito tempo verteu para si as problemáticas e as polêmicas questões relativas à ficção e realidade, ilusão e verdade, e desfraldou, como na maior parte dos pensadores da história clássica até os dias atuais, o estandarte de uma incrível e sistemática formulação metafísica de desvelamento de um possível e imenso palimpsesto já dado, pronto, por trás de toda a ilusão enganadora do universo.

O filósofo, então, acima de todos os outros mortais, detentor do discurso que caminha pelas sendas do inteligível e em nome de uma razão suprema indubitavelmente correta, contra o movimento sensual de criação, incontrolável e indomável, seria aquele que com muito pedante particularidade conseguiria chegar o mais próximo possível para

¹⁵ *Ibidem* (p.50)

¹⁶ MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990, p.25.

um mortal do reconhecimento e da recuperação de algo já dado anteriormente e que fora perdido em algum outro plano. Reconhecimento ascético ao qual a reles *doxa*, opinião, senso comum, não conseguiria de veras atingir sem o seu clarividente e apolíneo encaminhamento.

A missão última do filósofo, então, seria a de, talvez mesmo cego pela claridade, retornar à escura caverna para tentar livrar os penumbrantes de sua ilusão sensual, tentando encaminhá-los à escarpada, porém segura, não-movente, ascese ao plano das idéias. Instaurar uma nova e verdadeira verdade, banindo o copiado da cópia, para que essa possa livrá-los de suas ilusórias histórias de sombras, verdadeiros simulacros.

E a literatura e seu movimento de criação? Simulacro por excelência, não poderia servir nunca a Platão, pois, enquanto fantasma, ela toma referências e movimentos próprios que acabam por negar a própria cópia do modelo. Ou seja, depois da primeira cópia, aparência bem fundada, apolínea, que ainda guarda semelhança com a forma, o simulacro não pode ser, encarado desta maneira, simplesmente uma cópia da cópia do modelo e ficar por isso mesmo. Ele é antes definido por Platão enquanto aparência maléfica e maligna que deve ser expiada.

De certa maneira, o simulacro se apresenta, então, enquanto a própria negação da cópia e do modelo. Ele não guarda, como a cópia, uma relação de semelhança com a Idéia, sendo por isso, desterrado por Platão junto com o movimento, para fora dos limites de sua República:

“A principal distinção, a “verdadeira” distinção, estabelecida por Platão é entre dois tipos de imagem, dois tipos de cópia: a boa cópia, a cópia bem fundada, o “ícone”, que é uma imagem dotada de semelhança, e a má cópia, a

cópia que implica uma perversão, o “simulacro-fantasma”, que é uma imagem sem semelhança.”¹⁷

Assim como Platão, em termos de importância na base das composições das concepções sobre ilusão e verdade, aparência e essência, sensível e inteligível, ficção e realidade, a filosofia de Aristóteles completa em alguns aspectos essas argumentações, revisita outros, contrapõe-se, mas principalmente, mais especificamente na arte e literatura, abre discussões e posturas que, da mesma forma que em Platão, perduram até os dias atuais no cerne das argumentações sobre arte.

ARISTÓTELES: A POÉTICA SUBTRAI A POESIA

Com Aristóteles, apesar de ainda haver uma certa depreciação da “poesia”, enquanto movimento que pudesse aproximá-la a uma possível concepção protecionista de pensamento, entretanto, cai um pouco o sentido negativo de imitação¹⁸. Em seu sistema filosófico, a idéia, diferentemente de Platão, não constituiria uma existência em separado das coisas e submetida a uma sucessão de cópias com maléficis e malignos simulacros na seqüência terminal. Sua filosofia é proposta através de uma metafísica que faz como que uma ‘dessacralização’ do sistema Ideal platônico. A *Metafísica* de Aristóteles realiza a idéia nas próprias coisas enquanto forma, ou seja, em comunhão com a matéria, sem segmentá-las em dois planos dicotomicamente hierarquizados como queria o discípulo de Sócrates.

¹⁷ *Ibidem* (p.28)

¹⁸ A respeito da importância específica da arte em Aristóteles: “Deve-se distinguir a pura ciência, επιστημη, que tem como objeto as coisas que não dependem de nós, isto é, por exemplo, a natureza, e aquelas que Aristóteles chama poéticas ou práticas. Estas versam sobre coisas que depende de nós modificar. Os conhecimentos de ordem poética e prática respondem à arte, τεχνη, ou resumem-se nessa virtude que se chama prudência, φρονησις. Esses conhecimentos são um encaminhamento para a ciência pura, επιστημη. Essa é a virtude por excelência.” (In: BERGSON, Henry. *Cursos sobre a filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.129.

O primado agora passa a ser o da experiência associada a uma particular concepção de idéia. Em Aristóteles, a Idéia platônica se “torna”, certamente com as devidas particularidades como veremos adiante, o conceito de *forma inteligível*, podendo ser conhecida pela razão assim como o conceito de matéria, que também ganha olhos. O conceito de matéria, então, é costurado intrinsecamente ao de forma sendo sempre relativo à mesma, ainda que esta seja movente, e apesar de sempre estar em uma posição relativamente de segundo plano, é importante para marcar as diferenças entre os dois pensadores. “A substância segunda, em sua forma pura, nada mais é do que um mero ser de razão”¹⁹, ou seja, desvincilhado de toda e qualquer realidade ‘corpórea’ as substâncias segundas (abstração, tipo geral) não são mais do que puros conceitos vazios, sem referências, sem identidade e semelhança, o que para Aristóteles não poderia ter validade, pois seu sistema é todo calçado em uma lógica de paralelismos e comparações.

Ela, a matéria, é a realidade sensível, substrato passivo, princípio indeterminado de que o mundo físico é composto, somente podendo ser dissociada da forma pelo exercício do pensamento, tornando-se assim tal qual coisa. Ou seja, a matéria se colocaria como um princípio de individuação. Por exemplo, dois indivíduos da mesma espécie seriam diferentes entre si não quanto a sua forma, que é a mesma, porém, quanto a sua própria matéria. Apesar dessa definição de individuação ser relevante na distinção entre o pensamento de Platão e Aristóteles, não interessaria essa conceituação diretamente enquanto acidente (aquilo que pode ser mudado ou suprimido sem que a coisa, substância, mude) ao esquema lógico filosófico da ciência aristotélica, pois, segundo o estagirita, não há ciência demonstrativa do indivíduo, sendo este

¹⁹ SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto, São Paulo: EDUSP, 2004, p.58.

movente e indeterminado, muito próximo ao não-ser. Ou seja, ela marca a tessitura, o limite, do cognoscível, mas não participa do processo ‘científico’ enquanto conhecimento.

Em suma, não existe ciência demonstrativa dos acidentes, já que eles não existem como substância, mas como algo que pode se efetuar ou não na substância. Por serem contingentes, então, os acidentes não integram a definição do ser – mesmo que estejam entre suas categorias.²⁰

Por Aristóteles não reconhecer a existência de um mundo inteligível que pudesse ser modelo e causa do mundo material, ele não encara erro e engano no mundo material, “sensível”. Ao contrário, ele não enxerga outra maneira de se conhecerem as formas que não seja pelo conhecimento da matéria. Não há uma sombra, caverna, ou algo que seja a degradação de um mundo ideal. Somente se chega ao conhecimento das noções gerais, verdadeiros objetos do pensamento para Aristóteles, partindo do conhecimento dos seres individuais. Entretanto, o filósofo de Estagira não se ocupou muito com diferenças individuais, posto as mesmas não serem passíveis de conhecimento, por serem cambiantes, mas antes fala o mesmo de “*diferença específica*”, baseada na semelhança e identidade de algo verificável, representável, nos seres vivos em geral.²¹

Neste sentido, imbuído na linguagem, instrumento (*Organon* -- livro que explicita sua lógica) da filosofia, e tendo como anteparo a estrutura de sua *Metafísica*, Aristóteles enxerga duas dificuldades inerentes ao pensamento platônico, dificuldades essas que são justamente as marcas de diferenciação entre o filósofo de Estagira e o discípulo de Sócrates e o próprio cerne dos conceitos pertinentes ao sistema filosófico aristotélico. Aristóteles coloca a sua própria amizade em relação a Platão à deriva na

²⁰ *Ibidem* (p. 60).

²¹ Sobre os conceitos de *diferença específica* e *diferença pura*, ver mais à frente no decorrer do capítulo sobre Aristóteles e no capítulo sobre Deleuze, respectivamente.

defesa das relações que em sua filosofia ele tomaria para o alcance da verdade, e que em Platão ele vê como equívoco na formulação das concepções de forma e secção e isolamento do mundo inteligível do sensível.

Talvez seja melhor examinar o bem universal e discutir o seu significado, embora tal investigação se torne penosa pelo fato de as Formas terem sido introduzidas na filosofia por um amigo. De qualquer modo talvez pareça melhor [...] sacrificar até as relações pessoais mais estreitas em defesa da verdade; efetivamente, ambas nos são caras, mas o dever nos leva a dar primazia à verdade.²²

A primeira dificuldade que Aristóteles vê em Platão, destoante de seu pensamento, como comentado acima, é a própria relação que Platão estabelece entre o mundo físico e o mundo das idéias, ou seja, entre sensível e inteligível. Platão tenta incessantemente resolver o sensível em inteligível e conseqüentemente as coisas em Idéias eternas e imutáveis, porém, o “não-ser”, a matéria, se esquivava. “Assim a esse esforço de Platão por fazer a Idéia penetrar nas coisas e tornar o mundo inteligível, a natureza das coisas opunha uma resistência invencível.”²³ E já vimos anteriormente como a matéria é tão cara, embora seja somente em relação a um primeiro momento, ao próprio sistema de Aristóteles enquanto esta for conjugada a sua conceituação superior de forma.

A segunda dificuldade nasce da assunção por Platão do conceito de Bem, maior e de essencial importância para o platonismo, por um duplo caráter: o de ser, ao mesmo tempo, a Idéia mais geral e também a mais rica em atributos, qualidades. Também de encontro à sua filosofia, Aristóteles encara como plena contradição lógica, carregada de impossibilidade, a concepção precedente. “O bem, portanto, não é uma

²² ARISTÓTELES. “Ética a Nicômaco” in: *Os Pensadores – Aristóteles*. Trad. Edumb – Editora Universidade de Brasília. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1996, p.122.

²³ BERGSON, Henry. *Cursos sobre a filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.119.

generalidade correspondente a uma Forma única.”²⁴ É que para o peripatético, a extensão de uma idéia está completamente fechada na razão inversa de sua compreensão, ou seja, é claro para o filósofo em sua lógica que quanto maior a abrangência e vastidão de um conceito, menor se torna a sua compreensão, sendo o revés da assertiva de igual validade para a proposição, pressuposto que não deixaria de valer para a própria idéia de Bem, forma mais elevada do ser.

Aristóteles, então, inverte a concepção hierárquica de Platão buscando o Bem na generalidade mais baixa, ou seja, de maior compreensão. Nesse sentido invertido, o Bem não deixa de ser a forma mais elevada do ser, como era em Platão, porém, encaixa-se exatamente de acordo com os princípios de sua filosofia, em que o progresso no conhecimento se daria da generalidade mais vasta (matéria) para as determinações mais específicas de cada ser. Seguindo essa ‘indicação’ percebe-se agora mais claramente como e porque Aristóteles não pode prescindir da matéria, como no platonismo, para um caminho que tenha o conhecimento como fim.

Então, esse *substratum* das coisas, que era relegado por Platão no inteligível, tornou-se, para Aristóteles, algo de inteligível, a saber, o gênero, e a primeira dificuldade vê-se contornada, ao mesmo tempo em que a segunda. [...] A filosofia de Aristóteles é um perpétuo esforço por reinstalar o inteligível no sensível, e Aristóteles consegue-o supondo que o fundo do sensível, aquilo que encontramos após a eliminação das qualidades propriamente ditas, já é algo inteligível, algo que serve para definir por sua grande generalidade, algo que é o gênero universal e que precisa apenas ser enriquecido para resultar nas formas superiores do ser.²⁵

É dessa forma, então, que Aristóteles contorna as ‘dificuldades’ que ele enxergara no platonismo, ao mesmo tempo em que anuncia também o escopo de sua *Metafísica*. O mundo sensível é deveras o mundo da mudança, do devir, do movimento eterno, nisso concorda com Platão, não há possibilidade de haver ciência que não seja

²⁴ ARISTÓTELES. “Ética a Nicômaco” in: *Os Pensadores – Aristóteles*. Trad. Edumb – Editora Universidade de Brasília. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1996, p.124.

²⁵ BERGSON, Henry. *Cursos sobre a filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.120.

do que se coloque enquanto imóvel e universal²⁶, entretanto, alega que o erro do mesmo está em “...colocar o imutável e o universal, fora do mundo sensível e em estabelecer entre o mundo sensível e o inteligível, uma distinção de substância, ao passo que só há uma diferença de ponto de vista”.²⁷ A substância, no conceito aristotélico, seria a predicação mais fundamental, aquilo que diz de algo o que ele é em si mesmo, e sendo a Idéia platônica o que há de real nas coisas, essa deveria constituir-lhes a substância, entretanto, segundo Aristóteles, não há possibilidade para essa constituição posto a substância existir exteriormente a elas.

Portanto, Aristóteles não considerava, assim como Platão o fez, este mundo simples sombra de um outro possível. E, como consequência, acreditava que o ‘instinto’ de imitação era importante, com devidas reservas, veremos adiante, se manifestando no homem desde a sua infância e o distinguindo dos animais irracionais. Na verdade, o que se encontra permeando a filosofia desses dois pensadores da antigüidade clássica, tanto em Platão como no filósofo do Liceu, é uma toda uma maneira de o homem responder ao mundo. E em Aristóteles, no caso da *mimesis*, isto se daria por uma dupla via.

A mimesis aristotélica ensina algo que a ciência dos primeiros princípios, a obra em que ele mais se empenharia, não se permitia ensinar: que é preciso aprender a viver sobre a dupla via e não sobre a via única da verdade alcançada pelo pensamento.²⁸

²⁶ Esse sentido de filosofia, tanto em Platão, quanto no próprio Aristóteles, é revisitado em crítica por alguns pensadores da contemporaneidade, como o próprio Bergson, ao defender uma maior pertinência de um conceito de intuição, ao invés da razão, no delinear de um método que especifique mais propriamente o método de uma investigação filosófica e também da criação artística. O conceito de *diferença* em Deleuze, que coloca em xeque a própria concepção de representação na tradição do pensamento Ocidental, também é outro exemplo de como a filosofia retilhou os caminhos do conceito de representação. Tanto o conceito de intuição, bergsonista, como o de diferença, pertinente a Deleuze, serão estendidos com mais especificidade em outra seção mais a frente dessa dissertação.

²⁷ BERGSON, Henry. *Cursos sobre a filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.121.

²⁸ COSTA LIMA, Luiz. *Mimesis: desafio ao pensamento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p.32.

A verdade seria admitida, então, por uma dupla entrada: “a propriamente filosófica e a do ‘engano’ poético”²⁹. Ou seja, ainda que quiséssemos relacionar com o plano da educação, como em Platão se mostra, a imitação em Aristóteles seria de grande ‘utilidade’ para a formação do cidadão, posto que sabedor do jogo da verdade e da mentira, este não incorreria em erro, ilusão, ao aprender pela ficção aquilo que existe na realidade de uma outra forma.

Em suma, Aristóteles assume uma dupla via para verdade, diferentemente de Platão. Ou seja, o ‘engano’ poético, também agora ensinaria, apesar das particularidades desse ensino. A imitação faria pedagogia, mesmo sem ser didática; serviria como que a uma intuição mais geral: “se o *mímema* é incapaz de oferecer uma explicação abrangente do mundo, (...) em troca oferece o acesso à compreensão intuitiva dos padrões que governam a experiência.”³⁰

No próprio texto aristotélico encontramos exemplos evidentes que nos possibilitam uma compreensão de que, contrariamente a Platão, a *mímesis* seja então bem vinda agora, participando inclusive do processo esquemático de aquisição de conhecimento:

Pela imitação adquire seus primeiros conhecimentos, por ela todos experimentam prazer. A prova é-nos visivelmente fornecida pelos fatos: objetos reais que não conseguimos olhar sem custo, contemplam-nos com satisfação em suas imagens mais exatas; é o caso dos mais repugnantes animais ferozes e dos cadáveres. A causa é que a aquisição de conhecimento arrebatada não só o filósofo, mas todos os seres humanos, mesmo que não saboreiem durante muito tempo essa satisfação. Sentem prazer em olhar essas imagens, cuja vista os instrui e os induz a discorrer sobre cada uma e a discernir aí fulano ou cicrano.³¹

²⁹ *Ibidem*

³⁰ *Ibidem*

³¹ ARISTÓTELES. *A poética*. Edições de Ouro, p. 294.

Por outro lado, ainda não temos, pelo menos de maneira clara, nos textos de Aritóteles que chegaram à contemporaneidade, uma concepção de *mímesis* como sinonímia de arte pura e especificamente. Entretanto, já não é a mesma a formulação que se tem de um receptor diante de dois modos diferentes de recepção, uma na própria natureza, e outra diante de um quadro, por exemplo. Ou seja, há uma concepção de diferenciação, cisão, entre ficção e realidade que, como tal, não se encontrava em Platão. Em relação à metáfora e à linguagem, por exemplo, é na *Poética* que ela ganha restrições a seu uso tendo em vista essa cisão ordenativa, mas relevância expressiva também (“Tudo quanto se exprime pela linguagem é do domínio do pensamento”³²). Fazer uma metáfora como nos propõe o texto da *Poética* “é signo de uma natureza bem dotada. Bem fazer metáforas é ver o semelhante.”³³ Contudo, encarada como freqüentando o “caminho da analogia, a metáfora seria inadequada para a apreensão da unidade primeira do Ser, ambição máxima da *Metafísica*.”³⁴

Ou seja, como em Platão, também em consonância com o sistema filosófico aristotélico da *Metafísica*, o princípio imitativo deve se encontrar, com limites bem delineados e devidamente podados, para que não o ameace:

A metáfora é possibilitada por um jogo de analogia entre o sentido comum de um termo e o salto que executa o agente bem dotado. Essa analogia supõe que o salto metafórico, desfazendo-se da aparência habitual de um objeto ou fenômeno, o aproxima de sua essência (ousía). Ora, a ousía é tão-só a ‘primeira forma de que se reveste’ (Aubuenque, P.: 1962, 196) o Ser, sendo-lhe impossível confundir-se com este, sobretudo se se houver preferido expô-lo sob o princípio da analogia: “[...] Se o ser enquanto ser todavia conserva uma unidade de significação, nenhuma analogia permitirá dela dar conta” (Aubuenque, P.:203). Ou seja, a metáfora, porque depende da analogia, não é apropriada para a compreensão da essência de algo.³⁵

³² *Ibidem.* (p.329)

³³ COSTA LIMA, Luiz. *Mímesis: desafio ao pensamento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p.35.

³⁴ *Ibidem.* (p.37)

³⁵ *Ibidem.* (p.36)

Servir como suporte filosófico, na *Metafísica* aristotélica, significa dizer que também todo o sistema filosófico de Aristóteles não permite que o *signo de natureza bem dotada* seja enaltecido sem ser restringido o seu campo, isto é, há um elogio, sim, diferentemente de Platão, da metáfora e da imitação, em geral, porém, certas restrições, que não podem deixar de existir, ou feririam o sistema filosófico aristotélico, são enunciadas. O princípio da *mimesis* serviria, perfeitamente, “enquanto certo fenômeno particular, passível de ser encenado, mas não caberia da mesma forma que em Platão, para uma explicação filosófica do mundo”³⁶.

Se pudéssemos, conscientes dessa redutividade, tomar por um prisma uma posição na filosofia de Aristóteles que privilegiasse a verdade enquanto figura central do pensamento deste, baluarte da identidade e da própria razão, logo chegaríamos, no tratado que é a *Poética*, aos conceitos de inverossímil e verossímil como consequência da própria composição de seu pensamento. E consecutivamente ao que foi exposto acima: a razão acima de tudo e de todas as formas de enunciação referente à relação ser-mundo, enquanto baliza da concepção de realidade e ficção, concluiríamos, mesmo que de forma abrupta, com a percepção de que para o filósofo de Estagira, imerso em sua ciência *Lógica* e em sua *Metafísica*, o ser se dando na e pela linguagem, admitiria o “engano poético”, porém, este seria relegado a segundo plano enquanto algo que não proporcionaria pensamento: “Embora o pensamento ocidental deva ser sempre grato àquele que soube destacar a *mimesis*, há de se considerar que, em Aristóteles, não há nenhum gesto que faça o pensamento identificar-se com a *mimesis*.”³⁷

Ou seja, tudo que coloque as caracterizações estagnantes de identidade e semelhança à deriva, e de certo modo reverencie o movimento, criação, é visto em

³⁶ *Ibidem* (p. 37)

³⁷ *Ibidem*

Aristóteles não com radical repulsa, como em Platão, mas antes com um certo cuidado e, assim sendo, deixado “sutilmente” de fora das suas grandes discussões filosóficas do ser-enquanto-ser (*Metafísica*). Essa atitude que marca o aristotelismo em seus seguidores imediatos e o próprio pensamento contemporâneo, é realizada pela escusa de que os acidentes, em Aristóteles tudo aquilo que pode ser mudado ou supresso sem que a coisa mesma mude de natureza, ou desapareça, serem muito próximos ao não-ser:

...sendo que o próprio Aristóteles se nega a levar em consideração os acidentes – uma vez que estes, sendo cambiantes, não integram a definição de *ser*. Isso não quer dizer que Aristóteles negue as diferenças individuais, o “jogo” das mutações físicas, mas significa que para ele, os acidentes estão como que na vizinhança do não-ser, e portanto, não possuem nenhum valor ontológico.³⁸

Bom, não podemos deixar de relatar que, mesmo com essas diferenças aqui explicitadas entre os dois pensadores gregos, o que está em jogo, para ambos, pelo menos seguindo a tradição filosófica que se segue e toma a tradução escolástica de *mimesis* por *imitatio*, e que de certa forma norteia a metafísica aristotélica seguinte a Aristóteles e a história da razão no ocidente como um todo, é um ato de adequação entre a imagem produzida e algo anterior, “em Platão, anterior e superior”³⁹.

Este princípio bipolar, dualista, de imanência, de pressuposição de algo-já-instaurado que se encontre em algum lugar esperando para ser desvelado pela razão que a tudo ilumina, tanto em Platão como em Aristóteles, funda a Metafísica ocidental, e também como consequência todo o pensamento relativo à arte que perpassa pelo princípio da *imitatio*. E mais ainda, no esteio dessa grande instituição ocidental está a própria caracterização da possibilidade, validade, da própria concepção de pensamento e razão.

³⁸ SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: EDUSP, 2004, p.146.

³⁹ COSTA LIMA, Luiz. *Mimesis: desafio ao pensamento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p.34.

E o que caracteriza de forma substancial essa compreensão de arte e até mesmo essa própria e arraigada visão de mundo no pensamento e história do Ocidente, relativo a algo supostamente imanente e sempre referencial, seguindo o comentado acima, é o posterior desenvolvimento e fortalecimento de um conceito que tem, senão suas raízes, ao menos a seiva que alimentou o seu crescimento, provindas do próprio pensamento clássico, apesar de sua cunhagem ser datada como posterior ao período de Platão e Aristóteles.

Nesses termos, é de suma importância que alguma consideração, mesmo que inevitavelmente parca, devido ao espaço e caráter desse escrito, seja realizada em relação ao conceito de representação na escola aristotélica, conceito esse que direciona a maioria das discussões em relação à arte e literatura na História do Pensamento Ocidental.

MANANCIAS DA REPRESENTAÇÃO

Na contra-mão do Ser platônico, que seria universal e imutável, sendo esse o que está em tudo o que participa da forma, o ser em Aristóteles é formado de substâncias individuais e por essa característica se diz de várias formas, o que na tradição é-nos apresentado comumente, com o termo “equivocidade do ser”. Com isso dizemos que os protótipos platônicos são radicalmente rejeitados por Aristóteles, no entanto, como em Platão, os objetos individuais também não são objetos de ciência e filosofia.

Ou seja, em uma perspectiva do ponto de vista do conhecimento, se para Platão o mundo sensível é radicalmente o mundo da opinião (doxa), para Aristóteles é justamente o campo da experiência, no sentido de empiria (dato bruto antes de toda e qualquer elaboração), em que a ciência deve estender a sua visão para que seja ciência. “Se para Platão, Sócrates é homem porque participa da forma do homem, para Aristóteles, Sócrates, como substância, é o ser, e ser homem é um atributo de Sócrates.”⁴⁰ Mas, adentremos na relação principal que passa por todas as obras de Aristóteles e que enseja todo o conjunto de pensamento que posteriormente vai ser sistematizado no conceito de representação.

Toda argumentação aristotélica tem como instrumento utilizado em sua construção, em sua base e percurso, considerações sobre a linguagem. Isto é, as argumentações filosóficas de suas obras, sejam elas sobre o ser, ética, política, física, ou sobre qualquer assunto que Aristóteles tenha tratado, passam necessariamente por suas formulações lógicas, apesar de o mesmo não sustentar a própria lógica enquanto filosofia e ciência, porém, antes enquanto um instrumento, *Organon*. Aliás, *Organon* é o nome do livro que reúne o conjunto de seus principais tratados lógicos.

Porém, seguindo a proposição acima, no conjunto dos procedimentos junto ao qual se colocam filosofia e ciência, há uma preocupação das mesmas não serem apenas internamente coerentes. Estas devem ir além e se debruçar sobre a realidade das coisas, do ponto de vista que Platão consideraria como mundo sensível. Ou seja, não bastariam os argumentos serem desenvolvidos com o mais puro rigor lógico se eles não dissessem da matéria o que ela é: “a definição nominal diz apenas o que uma coisa é, mas não

⁴⁰ DUCLÓS, Miguel. *Metafísica de Aristóteles: O ser se diz de vários modos*. (In: <http://www.consciencia.org/antiga/aristmeta.shtml>).

afirma que ela é, ou seja, que realmente existe.”⁴¹ As questões aristotélicas não se restringiam internamente à linguagem e também nela somente não se bastavam enquanto organismo filosófico.

Eis que, de forma interna, decisiva e complexa, temos o grande salto da linguagem para o estudo do *ser enquanto ser*, da *Metafísica*, na lógica ancorado. A linguagem e todas as suas organizações e estruturas são como que transpostas e alocadas em um sistema que, de forma a dar conta desse ser que, segundo Aristóteles, se diria em vários sentidos, faz seu percurso no esteio das concepções de identidade e de semelhança. A lógica, não mais restrita às palavras, vem atingir a realidade das coisas através dos estudos pertinentes à *Metafísica*, fomentada pela razão e tendo como objetivo maior a verdade acima de tudo. Enunciar a condição de equivocidade do ser, ou seja, do que seria essencial e do que seria acidental nos seres (“o ser se diz em vários sentidos”) é a grande empresa de Aristóteles que pretende dar conta do movimento e da multiplicidade tal qual, segundo ele, a univocidade platônica não tivera conseguido. Aristóteles substitui, então, “...a concepção unívoca do ser, que o considera de modo único e absoluto – impedindo a compreensão racional do movimento e da multiplicidade – pela concepção analógica: o ser seria análogo.”⁴²

Traçar os certos limites, marcar o terreno do que é e o que não é passível de conhecimento, nesse ponto, externamente, ou seja, enquanto organizador hierarquizante do mundo e do conhecimento, Aristóteles parece não se diferenciar tanto assim de seu predecessor e mestre. Para ele, tanto como para Platão, por exemplo, não haveria ciência para além do inteligível, apesar de, em Aristóteles essa concepção partir da

⁴¹ ARISTÓTELES. “Aristóteles – vida e obra” in: *Os Pensadores – Aristóteles*. Consultoria de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1978, p. XVIII.

⁴² *Ibidem* (p. XX).

matéria. De toda forma, em Aristóteles também algo imanente resta em relação à própria matéria bruta, e é seguindo nesse caminho que em seu pensamento existe a formulação, da mesma forma que os conceitos de matéria e de forma, dos conceitos de potência e ato, respectivamente. E junto com essas formulações também as concepções de movimento, tão ameaçadoras para Platão, são finalmente pela razão domesticadas e vistas em um ponto de vista que além de não ameaçar o sistema filosófico aristotélico, ainda ajudam a explicá-lo.

Se cada ser tem seu bem que lhe é próprio, já não tende para um fim que lhe é exterior, como queria Platão, limita-se a desenvolver aquilo que já contém em germe. Portanto, a forma de um ser, isto é, seu acabamento, a plenitude da existência para a qual tende e que é seu objetivo e sua perfeição, τέλος, preexiste na matéria. Mas nela preexiste em potência, diz Aristóteles, δύναμις. Para que se realize, para que exista em ato, ενεργεια, é preciso um devir, um movimento, κίνησις. O movimento, portanto, é a passagem da potência ao ato.⁴³

A potência está para a matéria assim como o ato está para forma. Ou seja, a potência tendendo a se realizar em ato executa analogamente o mesmo movimento que a matéria ao realizar-se em forma pela razão. A matéria conteria em potência, como tendência preexistente, aquilo que dado em ato faria com que ela atingisse sua forma plena. Ou como num exemplo de Henry Bergson, “As pedras com as quais o edifício será construído são a matéria do edifício e são também o edifício em potência; por outro lado, o edifício, uma vez dado em ato, é a forma dessa matéria.”⁴⁴ Ou seja, temos por analogia uma dupla face para o ser, a que já existe, e portanto é em ato, e a que pode ser, em virtualidade, potência.

Dessa forma, todos os outros sentidos do ser seriam, portanto, matéria e forma ao mesmo tempo, com exceção daquele que Aristóteles chama de forma sem matéria, que é Deus. Os modos do ser seriam matéria com relação ao racionalmente superior, da

⁴³ BERGSON, Henry. *Cursos sobre a filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.124.

⁴⁴ *Ibidem*

mesma forma que o contrário, ou seja, seriam forma com relação ao inferior. A analogia é idêntica em se tratando do conceito de potência e ato: “potência com relação àquilo que contém e envolvem em germe, ato na medida em que realizam, desenvolvem potências preexistentes.”⁴⁵ Deus, realizando a plenitude do ser, não necessitaria da analogia com o conceito de potência, pois ele é todo em ato. Ele é a forma pura que foi galgada de degrau em degrau nas concepções de potência e ato, matéria e forma, e que “realizando tudo aquilo que implica, não pode servir de matéria para nenhuma outra.”⁴⁶

Uma outra definição que em Aristóteles também é importante para a compreensão do posterior conceito de representação é a de *diferença específica*. Ela se apresenta como que a última instância até onde o conhecimento poderia chegar, ou seja, antes de adentrar no plano do individual, que, como visto antes, não participaria do objeto da filosofia. A *diferença específica*, diferença relativa às espécies, é a zona limítrofe, diríamos assim, de onde, para além, a filosofia não pode nem deve aventurar-se por conta de perder-se no não-ser. Tendo a razão como princípio, faltaria à filosofia a capacidade de lidar com diferenças individuais que não podem ser definidas, mas tão somente, demonstradas. Fecha-se, então, o circuito do conhecimento.

Definir “homem” como “animal racional” significa, para Aristóteles, mostrar um liame necessário que, no caso da espécie “homem”, liga determinado gênero (“animal”), o mais próximo daquela espécie, à diferença específica (“racional”). [...] Pela mesma razão, não pode haver definição essencial dos indivíduos: define-se “homem”, mas não se define “Sócrates”. Como qualquer indivíduo, “Sócrates” pode ser descrito minuciosamente em seus caracteres peculiares – por isso mesmo não universais –, mas não pode ser jamais definido. O individual – Aristóteles concorda com Platão – não é objeto da ciência.”⁴⁷

⁴⁵ Ibidem (p.124-125)

⁴⁶ Ibidem (p.125)

⁴⁷ ARISTÓTELES. “Aristóteles – vida e obra” in: *Os Pensadores – Aristóteles*. Consultoria de José Américo Motta Pessanha, São Paulo: Editora Abril Cultural, 1978, p. XIX.

Dos dados sensíveis, da realidade das coisas, às formulações filosóficas e universais do ser, através da linguagem, por oposições, analogias e semelhanças, Aristóteles chega à definição de *diferença específica*. A espécie para Aristóteles, determinaria mais do que o gênero, e, por determinar mais, ela assim diferenciaria melhor. O conceito de *diferença específica* é a justa medida do conhecimento pois é puro, opera na própria essência, na forma, como diferença máxima, como contrariedade (maior oposição) no próprio gênero.

Além e aquém a diferença tende a confundir-se com a simples alteridade e quase se subtrai à identidade do conceito: a diferença genérica é grande demais, instalando-se entre incombináveis que não entram em relações de contrariedade; a diferença individual é pequena demais, instalando-se entre indivisíveis que não têm, igualmente contrariedade.⁴⁸

No relacionamento íntimo entre a linguagem e as questões relativas ao ser enquanto ser, ou seja, da analogia intrínseca dos tratados aristotélicos sobre lógica com a sua própria *Metafísica*, é dessa forma definitiva que Aristóteles consegue mediatizar a diferença, uma de suas grandes preocupações e, como o movimento, também um fortíssimo ponto de desequilíbrio tanto de seu pensamento, quanto do de seu mestre Platão. “Se a razão representa o mundo, é a linguagem que torna possível a comunicação do ser e do próprio pensamento [...] daí por que a diferença será definitivamente aprisionada e submetida à identidade e à semelhança”⁴⁹.

E é também nessa planificação analógica da diferença que mais um reforço é realizado na estrutura conceitual clássica para que uma futura concepção de representação pudesse surgir e se espalhar como paradigma primordial para a própria afirmação de todos os tipos de saberes. É “...com Aristóteles, mais ainda do que com

⁴⁸ DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro. Graal: 1988, p. 67.

⁴⁹ SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: EDUSP, 2004, p. 65.

Platão, [que] serão fixadas as bases do conhecimento”⁵⁰, bases de imanência essas que perduram até os nossos dias nas principais formas de olhar que se queira colocar sobre o dizer da realidade das coisas e também em relação às manifestações e produções de caráter artístico.

A diferença, portanto, é tomada por semelhança e analogia, ou seja, ela é inscrita no circuito representativo e finalmente aprisionada, domada e submetida às leis da identidade e semelhança, pois somente na própria semelhança é que se haverá de ressaltar as diferenças. O estabelecimento dessa definição é importante na nossa pesquisa posto esse olhar ter percorrido a história das artes e do pensamento, de uma forma geral, e ainda ter permanecido, mesmo após várias posições divergentes de vários filósofos, em nossa contemporaneidade como um traço marcante e limítrofe das concepções referentes ao estatuto do que possa ser considerado artístico, como se a arte, antes de qualquer movimento e permanente criação, estivesse já dada, estagnada e sempre pronta para ser desvelada com as ferramentas e receitas apropriadas e recomendadas.

A concepção de identidade, e como consequência direta a de adequação (*adaequatio*), também muito cara a Aristóteles e aos escolásticos como correspondência exata e princípio verdadeiro na relação entre a inteligência e a coisa, são sempre encharcadas de posições já antes concebidas, pré-conceituadas e por isso mesmo, deveras pré-julgadas. Ou, como melhor nos esclarece o texto de Deleuze (*Diferença e Repetição*) em relação aos vários percursos da diferença que não seria pura, contrária esta ao movimento, como sendo a mesma, a diferença, submetida a uma **quádrupla sujeição**, “em que só pode ser pensado como diferente o que é idêntico, semelhante,

⁵⁰ *Ibidem*

análogo e oposto”, tendo sempre como parâmetro um paradigma empedernido de comparação a algo já estabelecido anteriormente e que, de uma forma fundamental, engessa o movimento de criação e o próprio pensamento enquanto também criador de pontos de observação.:

...é sempre em relação a uma identidade concebida, a uma analogia julgada, a uma oposição imaginada, a uma similitude percebida que a diferença se torna objeto de representação. É dada a diferença uma razão suficiente como *principium comparationis* sob estas quatro figuras ao mesmo tempo.⁵¹

Ou seja, sabemos que não podemos atribuir, certamente, o surgimento da concepção de representação ao filósofo Aristóteles diretamente, posto essa concepção ser contemporânea à *escolástica*. Entretanto, certamente ao filósofo peripatético e ao seu predecessor e professor Platão se deve o momento conceitual na qual ela fora concebida. Nos conceitos perpassados acima, o embrião de toda sistematização que decorreu no conceito de representação como adequação, correspondência, semelhança, relação causal entre o objeto externo e a consciência, que seja, já se encontrava presente nos conceitos de Aristóteles e de Platão em plena “potência”, como diria o próprio Aristóteles, de desenvolvimento. A representação toma assim as rédeas do “digno” e puro conhecimento, dirigindo primeiramente o pensamento a territórios turvos e nebulosos, para lá heroicamente salvar-nos com sua visão correta e desveladora. Reconhecimento é o nome do princípio que a guia, e sobre esse infértil e silencioso solo, a criação, e como consequência a produção artística, se tornam marginais e perigosas, pois guardam em si próprias a contradição de todo e qualquer princípio que não tenha o movimento real e a fluidez em seu cerne.

⁵¹ *Ibidem.*

**II - A RAZÃO MORAL CLÁSSICA EM SUA
CONTEMPORANEIDADE**

MÃO E CONTRAMÃO

Seja em Aristóteles, seja em Platão, a razão representativa, que sempre confundiu pensamento com o puro ato de reconhecimento, é colocada assim em um altar, ‘diferenciando’ e partindo em milhões de pedaços prontos para análise o suposto mundo e a suposta realidade das coisas. Mesmo que em Aristóteles a razão representativa já venha sem os adornos claramente hierarquizantes de Platão, é com o filósofo de Estagira que temos realmente a consolidação dos princípios fundamentais da metafísica representativa e do mecanismo classificatório e ordenador que separou de vez na história da filosofia antiga, com seu alicate analítico, o movimento real (devir, intuição) do pensamento.

Esse pensamento hierarquizante, fruto de também uma suposta boa e justa ordem, segue a história do pensamento ocidental desde seus princípios constitutivos na Grécia antiga até a contemporaneidade. E essa justeza, que implica uma verdadeira ordem e correta hierarquia, esclarecidas e afirmadas com o aval supremo da razão, é o indubitável conjunto da malha moral que essas concepções trazem consigo, onde o bem ordenar e o bem hierarquizar são disposições de indicados detentores de uma justa razão, tal que não deixe assim espaços para incertezas e dúvidas que não sejam aquelas outrora na história da filosofia afirmadas como de caráter metódico, em um princípio de correta adequação à identidade antes inaugurada e agora, de forma rígida e inevitavelmente, cristalizada. Muitos foram os pensadores que se colocaram contra essa perspectiva no seu ponto radical, alargando e trazendo movimentos novos às discussões sobre representação, e muitos outros também ajudaram de forma decisiva a cristalização desses conceitos no pensamento do Ocidente.

A DÚVIDA E VILÉM FLUSSER

Uma das ânsias fundamentais do ser humano em sua tentativa de compreender para governar e modificar o mundo sempre fora a de descobrir uma ordem. Já nos princípios da história do pensamento filosófico, por exemplo, enxergamos claramente essa ambição, desde os fisiólogos. Um mundo onde o caos governasse seria incompreensível racionalmente, portanto careceria de significado e seria ocioso querer governá-lo e modificá-lo.⁵² “A própria existência humana não passaria de um dos elementos do qual o caos se compõe, seria fútil. Um mundo caótico, embora concebível, é portanto, insuportável”⁵³.

Procurou sempre a existência humana um princípio ordenador, então, que a retirasse do caos indiferenciado da ‘aparência’, ou seja, daquilo que seria algo ainda oculto, e a regozijasse no firme solo da ‘certeza’. Um dos princípios metódicos essenciais nessa consagração de séculos de conhecimento humano seria o de se instaurar, como em Descartes fica evidente, por exemplo, a dúvida, por consecutividade metódica, para que esta mesma fosse aniquilada logo em seguida e assim sucessivamente inaugurando um círculo fechado em si próprio que teria como origem essa dúvida certa, dúvida suicida que justificaria e ensejaria o seu próprio mecanismo de aniquilamento: “*dubito ergo sum*”. Ou seja, instaura-se a suposição de um problema que já vem necessariamente senão acompanhado de sua resposta, ao menos de certa estratégia, circundando sempre a superfície da vontade de segurança e de certeza que acompanha a história da razão moral no Ocidente.

⁵² FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*, São Paulo: Anablume, 2ª ed., 2004 p. 31.

⁵³ *Ibidem*

O problema principal desse estratagema todo em relação direta à sua primeira aliada e posterior pseudo-inimiga: a dúvida, é que, como bem explicita o pensador ‘tcheco-brasileiro’ Vilém Flusser, temos que não somente preservá-la, porém, antes mesmo protegê-la como se fosse um organismo vital para a própria sobrevivência do intelecto. Ou seja, para que com isso não sejamos nossos próprios algozes permitindo e agindo para o certo aniquilamento do próprio intelecto (entendido enquanto “campo onde ocorrem pensamentos”⁵⁴) temos que amparar a dúvida em si, duvidando dela própria.

Com o fim da dúvida cessa também o movimento pertinente ao próprio pensamento que se mostre de maneira sempre renovada e companheiro inseparável, dessa forma, da dúvida não metódica. Essa dúvida movimento, ao qual legamos proteção, se mostra completamente diversa da dúvida inaugurada por Descartes que admite a dúvida enquanto totalmente indubitável na conclusão de sua premissa: “portanto sou” e a aniquila para de olhos vendados realizar seu grande e principal intento anterior: a afirmação da certeza, da verdade indubitável.

Em certo sentido particular, enquanto também uma crítica à concepção de *adaequatio* da Antigüidade clássica e às conclusões a que chega o idealismo cartesiano, o pensamento de Flusser se volta, na medida que a verdadeira dúvida, que não se confundiria com a metódica, seria sempre preservada em detrimento da certeza, identidade e da semelhança também (enquanto correspondência absoluta). Dessa forma, a identidade, enquanto *adaequatio*, entre coisa e pensamento, cai por terra na afirmação de uma fé que crê numa imagem, mesmo que cega, da realidade:

⁵⁴ FLUSSER, Vilém. *A Dúvida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1999 p. 33.

O nosso intelecto é onde se dá o afastar-se, o pousar e a tentativa de regresso do de tudo diferente. Não é portanto um espelho do de tudo diferente, como imaginam aqueles que estabelecem uma adequação entre intelecto e coisa. Se quisermos manter a imagem do espelho, devemos dizer que o intelecto é um espelho cego, embora queira ser um espelho. Em sua prostração, em sua admiração e em seu pavor ao de tudo diferente, é o intelecto uma tentativa frustrada de espelho⁵⁵

Por isso Flusser se afasta das concepções de representação que chamam para si a adequação a uma realidade pré-estabelecida. Pois, pensar, para o tcheco, é estar completamente exilado, separado da coisa, ou, até de forma melhor, “estar cego em face da coisa”⁵⁶, como o próprio escreve. Estar cego encamparia uma posição e abrangência significativa que permita a compreensão do olhar que desvincula pensamento e realidade, porém, que tem fé na língua enquanto única realidade possível.

Leva-se em consideração, enquanto sabedor de sua participação em função alijada do real, o papel da língua em sua criação: a realidade (“a língua é realidade”⁵⁷) como tendo na fé desritualizada, para Vilém Flusser, uma estrutura fortemente presente na medida que a língua entra nos parâmetros de discussão como espelho cego que acredita que vê. Não confundir aqui, deveras, a fé religiosa, ritualística e fechada em si própria, com uma concepção de fé mais geral, como a concepção que acompanha as relações entre língua e realidade e que também seguem sempre salvaguardadas pela dúvida.

A dúvida, portanto, seria o próprio motor fundamental e necessário do pensamento: “o intelecto é o campo da dúvida”⁵⁸, por isso se torna forçoso protegê-lo, ou a própria concepção de intelecto se esvairia e aniquilaria a possibilidade do pensamento:

⁵⁵ *Ibidem.* (p.78)

⁵⁶ *Ibidem*

⁵⁷ FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*, São Paulo: Anablume, 2ª ed., 2004, cap.I.

⁵⁸ FLUSSER, Vilém. *A Dúvida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1999, p. 39.

O intelecto é uma tentativa frustrada e desesperada de ver. Paradoxalmente: se o intelecto tivesse êxito em sua tentativa, se conseguisse ver a coisa, isto seria também o fim do intelecto. A visão da coisa é o fundir-se do intelecto com a coisa, que provocaria simplesmente o desaparecimento do intelecto.⁵⁹

Vilém Flusser, portanto, é dentre vários outros pensadores da antigüidade até os nossos dias, um autor que repensando a tradição em suas concepções, tenta respirar fora dos pares de opostos que a metafísica instaura: “não há termo de comparação para a ficção que nos cerca. A ficção é a única realidade”.⁶⁰ Ou seja, para além da cisão da realidade das coisas, ele coloca sua posição e, como consequência liberta a arte de uma aproximação com a adequação a uma identidade e não enquanto movimento eterno de criação e de pensamento.

E o que se mostra com veemência nesses jogos de séculos nas concepções acerca da realidade é o sempre instaurar-se de uma ordem dicotômica teleológica que desde o platonismo antigo sustenta as bases do pensamento no Ocidente, e com o qual as coisas ficam sempre bem ordenadas e no seu ‘devido’ lugar, corretamente divididas, a partir do estabelecimento de um centro, origem. A partir do estabelecimento desse centro, as noções podem ser diversas (origem, consciência, arquê, telos, Deus, homem), porém, sempre retomando um sentido de centro, esses conceitos sempre instauram uma contraposição “necessária”.

A própria conceituação *estético-metafísica*, da civilização ocidental, por exemplo, surge sob este signo: de realidade em um lado, e de ficção do outro. Ficaríamos, talvez, amarrados a essas certas concepções de mundo caso não houvesse aparecido na contra-mão da nossa “gloriosa” história do pensamento ocidental, além de Vilém Flusser, pensadores como os “franceses” Bergson, Foucault, Derrida, Deleuze, que, entre outros tantos, com outros pontos de observação e nacionalidade,

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ FLUSSER, Vilém. *Da Ficção*. <http://planeta.terra.com.br/arte/dubitoergosum>.

vislumbrassem algo que pudesse vir a enfraquecer definitivamente os grilhões dos dualismos maniqueístas erigidos pela adequação, em prol de uma filosofia da diferença, por alguns chamada de desconstrutiva.

Decisivos mesmo no pensamento ocidental foram as figuras centrais de três pensadores, muito anteriores ao grupo francês que colocamos acima, mas que de forma muito radical modificaram e ajustaram o alcance do olhar que se debruça sobre realidade e os prismas que para tal se colocavam em suas épocas. Nos parece, pela fortuna crítica que nos é apresentada em relação a esses autores na contemporaneidade, que o ponto de alavancagem que esses refazem em relação ao pensamento e à construção discursiva deste se dá referente à abertura de possibilidade outras para a própria concepção de pensamento, ou seja, opera-se um corte radical no cerne da própria concepção do que poderia ser concepção, pensamento.

Das formas mais radicais calçadas em uma suspeita profundidade que a tradição clássica vinha a perfurar vê-se dançando na superfície das críticas efetuadas em relação a essas veredas: as relações de produção no trabalho; à crítica da consciência com o inconsciente; e à crítica do próprio conhecimento enquanto profundidade, a importância desses três pensadores na contemporaneidade. São eles respectivamente Marx, Freud e Nietzsche. Essas leituras que ajustam as lentes do pensamento para a superfície retirando-as do tautológico e infértil solo da profundidade, círculo fechado e viciado em suas bases mais antigas, foram o despertar inicial para todo pensamento contemporâneo que se forma sob o estigma desse corte.

Essas estratégias nocionais (ou valores, como chamaria Barthes), que situam a prática e a teoria da interpretação, só puderam ser desenvolvidas em função

dos cortes que se operam quando três outros pensadores irrompem na modernidade: Nietzsche, Freud e Marx.⁶¹

A FARMÁCIA DE JACQUES DERRIDA

Comentemos um pouco um dos escritores que seguem esse legado epistêmico, o autor de origem argelina, falecido em outubro de 2004: Jacques Derrida. De acordo com Derrida, por exemplo, tem origem já na tradição que se segue ao pensamento do platonismo, a concepção te(le)ológica da metafísica Ocidental em suas bases fono-logo-cêntricas. Essas bases se instauram pela suposta concepção de que a phoné, que seria inseparável do logos, pudesse ser arbitrariamente tomada como a própria presença do ser, ou seja, a concepção de que a Verdade, ligada à Idéia, só poderia ser buscada com a presença daquele que fala, amarrando ao emissor não só as concepções interpretativas, como agrilhoando sentidos hegemônicos e universais em total detrimento da *diferença*⁶².

Antes de entrarmos nas concepções de phármakon e de diferença (*différance / différence*) presentes no pensamento de Derrida, seria prudente discorrermos primeiramente sobre as bases em que essas conceituações foram revisitadas na Grécia antiga. É mais especificamente em sua *A farmácia de Platão*, que Derrida, ao texto *Fedro*, de Platão, recorre para o engendrar de seus pontos de vista sobre as bases do pensamento no Ocidente enquanto fono-logo-cêntricas. É no *Fedro* que entra, dessa forma, a concepção de phármakon, no centro das discussões sobre os conceitos que

⁶¹ BORBA, Maria Antonieta Jordão de Oliveira. *Tópicos de teoria para investigação do discurso literário*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2004, p. 179.

⁶² Salientamos aqui que as concepções de diferença estabelecidas por Derrida mantém suas particularidades ao próprio pensador e não devem ser confundidas com as de outro pensador francês, também presente nessa dissertação: Gilles Deleuze.

Derrida percebe em Platão, enquanto denunciadores de uma maneira particular de interpretação da realidade que percorre toda a estrada do pensamento ocidental.

A reflexão desconstrutora, em seu caráter genérico, empreendida por Jacques Derrida põe em crise tanto a atividade estruturalista a que se vincula num determinado momento, quanto o quadro mais amplo em que esta atividade se insere, ou seja, a metafísica ocidental.⁶³

Como comentado acima, o mito da criação da escrita e seu contexto no diálogo platônico *Fedro*, são na contemporaneidade os fomentadores textuais que, repensados pelo francês Derrida em seu escrito *A Farmácia de Platão*, servirão para o desenvolvimento dos conceitos decisivos na filosofia derridiana da diferença. Através da apropriação da metáfora *pharmakón*, esse pensador do desconstrutivismo abre uma perspectiva que deixa emergir tanto as forças do remédio quanto do veneno ao qual essa palavra, no próprio contexto da *hélade*, permite emergir. Ou seja, dos pares de oposição, do bem e do mal, do claro e do escuro, de todas as dualidades que a metafísica ocidental instaura em seus discursos desde Platão até a modernidade, aí, na apresentação do mito de Toth e da invenção da escrita estão já claros seus princípios de fundação.

Acompanhando em leitura o diálogo *Fedro* de Platão, obra rica em imagens e alegorias sobre o amor e o desejo, deparamo-nos principalmente com questões direta e profundamente ligadas à manifestação da linguagem e as relações da mesma com o ideal platônico de verdade tanto quanto com a sua concepção de conhecimento. Misturam-se às digressões socráticas, e até talvez sejam o principal condutor do texto, as posições platônicas contra as assertivas sofisticas sobre a retórica.

Desta forma, percebe-se que, mesmo com as belíssimas alegorias e passagens que fazem do tema tratado uma leitura interessantíssima sobre o amor e o desejo, o que

⁶³ BORBA. Maria Antonieta Jordão de Oliveira. *Tópicos de teoria para investigação do discurso literário*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2004, p. 192.

fala mais forte nas ironias e certos “cinismos” do personagem Sócrates nesse texto platônico é o demonstrar, mais uma vez nos contextos que permeiam os diálogos de Platão, a superioridade da dialética sobre a retórica, ou seja, da filosofia sobre a escola sofística.

Os personagens que aparecem no diálogo *Fedro* são: Sócrates, o próprio Fedro, interlocutor de Sócrates, Lísias e Isócrates (esses dois últimos indiretamente). É nesse diálogo platônico mais precisamente que, mais abertamente também, encontramos um Sócrates defensor da dialética em contraposição à retórica, enunciada pelo personagem Lísias. Vale lembrar também que a comum ironia afiada do personagem Sócrates, o deboche e a argumentação textual contra a retórica de Lísias, além de um confronto aberto das teorias platônicas contra os sofistas, também tem uma forte inspiração no papel que Lísias exerceu a participar do julgamento que condenara Sócrates à cicuta.

O mito de Toth, propriamente, fica localizado no diálogo na parte em que Sócrates, então, está próximo de entrar na parte final do texto. Depois de uma longa discussão com Fedro sobre a escrita e o discurso, ficam somente faltando para os dialogadores as conclusões das concepções argumentadas por um e por outro no decorrer da conversa. Resta saber o que convém e o que não convém escrever, quando essa arte é bem ou mal empregada e como e quando empregá-la. E é na intenção de responder a essas questões relativas à escrita que o personagem Sócrates introduz mais uma das alegorias platônicas: o mito de Toth, deus egípcio inventor da matemática, da escrita e da astronomia e o rei Tamus.

Em resumo, Tamus, rei que governava todo o Egito⁶⁴, ouve Toth e as utilidades das suas artes para que fossem ensinadas aos egípcios, enquanto remédio (*phármakon*) para a memória e para a instrução, medindo-lhes, então, as pretensões e colocando os limites das mesmas. A escrita, diz Thoth, é uma arte que tornará os egípcios mais sábios, fortalecendo-lhes a memória, e que, portanto, com a escrita ele havia inventado um grande auxiliar para a memória e a sabedoria.

No entanto, responde Tamuz a Toth, contrariando-o em oposição no sentido que o seu remédio poderia ter, alegando o mesmo enquanto veneno e não remédio propriamente:

Grande artista Toth! Não é a mesma coisa inventar uma arte e julgar da utilidade ou prejuízo que advirá aos que a exercerem. Tu, como pai da escrita, esperas dela com teu entusiasmo precisamente o contrário do que ela pode fazer. Tal coisa tornará os homens esquecidos, pois deixarão de cultivar a memória; confiando apenas nos livros escritos, só se lembrarão de um assunto exteriormente e por meio de sinais, e não em si mesmos. Logo, tu não inventaste um auxiliar para a memória, mas apenas para a recordação. Transmites aos teus alunos uma aparência de sabedoria e não a verdade, pois eles recebem muitas informações sem instrução e se consideram homens de grande saber, embora sejam ignorantes na maior parte dos assuntos. Em consequência, serão desagradáveis companheiros, tornar-se-ão sábios imaginários ao invés de verdadeiros sábios. (*Fedro*, 275)⁶⁵

Ou seja, Thamuz reverte radicalmente o sentido da oferenda de Toth aos egípcios, e o próprio valor da palavra *phármakon*, plural em significações por própria natureza, porém, apresentada por Toth como remédio, para veneno em relação ao conhecimento. Mais uma vez em Platão, não é pelo fato de um discurso estar pura e simplesmente escrito que esse será útil na comunicação da verdade instituída pelo próprio Platão nas *Idéias* anteriormente. A escrita, discurso, por si só não garante a verdade, é também um simulacro da realidade e, portanto, não auxiliará a memória dos

⁶⁴ Segundo nota da edição de *Fedro* pesquisada, Tanto Toth como Tamuz são deuses e governadores das várias regiões do Egito.

⁶⁵ PLATÃO. *Fedro*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004, 275.

homens, mas poderá, inclusive, desviá-los da verdade, uma vez que colocarão a atenção sobre a aparência e não mais sobre a realidade.

SÓCRATES: O uso da escrita, Fedro, tem um inconveniente que se assemelha à pintura. Também as figuras pintadas tem a atitude de pessoas vivas, mas se alguém as interrogar conservar-se-ão gravemente caladas. O mesmo sucede com os discursos. Falam das coisas como se as conhecessem, mas quando alguém quer informar-se sobre qualquer ponto do assunto exposto, eles se limitam a repetir sempre a mesma coisa. Uma vez escrito, um discurso sai a vagar por toda parte, não só entre os conhecedores mas também entre os que o não entendem, e nunca se pode dizer para quem não serve. Quando é desprezado ou injustamente censurado, necessita do auxílio do pai, pois não é capaz de defender-se nem de se proteger por si.⁶⁶

O que marca o texto de *Fedro*, no mito de Toth, é a escrita ser encarada como simples representação da fala, cabendo a esta a função de produzir o verdadeiro conhecimento. O discurso (*logos*) é, então, remetido sempre a sua origem, ao seu pai — “...Quando é desprezado ou injustamente censurado, necessita do auxílio do pai...” — e quanto maior for a proximidade paterna, maior a força do *logos*, quanto maior a distância, maior é a tendência para a sua destruição. Ao *logos* Platão encerra o caráter de filho que sem a assistência presente do pai pereceria rapidamente pela não possibilidade calcada em “verdade” de como se defender. “O *Fedro* já seria suficiente para provar que a responsabilidade do *logos*, do seu sentido e de seus efeitos, cabe à assistência, à presença, como presença do pai.”⁶⁷

O pensamento que delinea e se inscreve em Derrida como que denunciando um fono-logo-centrismo que sustentasse o pensamento ocidental desde suas formais origens, ao qual o mito da origem da escrita entre outras tantas passagens de Platão nos confirmam, segundo o próprio Derrida, como visto acima, é colocado como fundador tanto dos discursos, quanto da própria instituição filosófica – o *logos* representa a

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. 2ª edição. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda, p. 23.

própria filosofia enquanto instituição. Ou seja, na base de toda metafísica, desde o platonismo até hoje, enquanto estandarte do pensamento ocidental, reside um retorno sempre a uma figura paternal, à alguma origem possível, invariavelmente presente, profunda, anterior e velada.

Fono-centrismo, pois com a presença daquele que fala, emissor e pai do discurso, reside a possibilidade para o platonismo da verdade. E logo-centrismo por natureza do logos enquanto centro do pensamento e por conseguinte filho de uma origem. É o *lógos* determinado na *phoné*, enquanto simples representação do discurso falado, presente, o que para Derrida não se compatibiliza, pois a escrita não se dá em ordem puramente fonética por representação determinativa, mas antes ela teria configurações e organismo próprios de um processo comum ao da fala. Daí uma das figurações principais que trazem a distinção dos conceitos de *différance* e *différence*, de caráter idêntico na emissão sonora, para o campo exclusivo da escrita. Quer dizer, Derrida traz para a escrita, especificamente, as margens de diferenciação entre esses dois conceitos, como tal não caberia em suas emissões de fala.

O conceito de *différance* é aquele originário, que imprime o próprio valor diferencial antes mesmo que as ditas oposições binárias, formadoras em contrariedade de diferença, aconteçam. É como se fosse, resumidamente, tentando não ferir pela simplificação uma compreensão, uma diferenciação antes de toda e qualquer diferenciação, ou seja, uma diferenciação originária longe das lógicas opositivas da *différence*. O *pharmakon*, então, seria justamente essa escrita indecidível, que não se decidiria por um significado específico do signo, posto ser impulsionado para a força do

significante: “A interpretação que trabalha com a *différance* ativa a força desse *pharmakon*, que é a escrita”⁶⁸

Remetendo, ao mesmo tempo, a remédio e a veneno, o *pharmakon*, “desgarrado” agora das traduções costumeiras em Platão, explode em reação significativa com a diferenciação-antes-da-diferença se instaurando enquanto seu princípio motor. A interpretação passa de centrada a um discurso dominante, epistemicamente e de todo etnocêntrico, palimpsesto velado, profundo, ou como queira se chamar qualquer proposição que faça uma alusão arbitrária por pressuposição a uma centralidade pré-estabelecida, para uma cadeia de possibilidades dançantes na superfície do discurso, “...não centradas na crença em um valor de verdade da palavra e do ser enquanto presença.”⁶⁹

Contemporaneamente, várias correntes surgem na contra-mão dos pressupostos oriundos de uma concepção submersa nos preceitos de uma tradição te(le)ológica — apesar de outras várias continuarem a afirmá-los. No entanto, algumas delas já abolem o próprio princípio de contraposição e contraste de que vem imbuído esse discurso teleológico. Na literatura e na linguagem, então, há no campo conceitual que perpassa as visões do *indecidível* derridiano, visto acima, toda uma teorização como contraposição ao suposto imanente instaurado pela tradição metafísica, base, entre outras correntes do pensamento, da corrente estruturalista, da qual pensadores como o próprio Derrida, e também Michael Foucault e Roland Barthes, foram inicialmente seguidores, mudando posteriormente, em relação ao estruturalismo, e ligando-se mais

⁶⁸ BORBA. Maria Antonieta Jordão de Oliveira. *Tópicos de teoria para investigação do discurso literário*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2004, p. 195.

⁶⁹ *Ibidem*.

ao que alguns teóricos convencionaram chamar de pensadores do *desconstrutivismo francês*.

Essas concepções baseadas nesses milhares de pares de “opostos” – de ficção e de realidade; memória e invenção; sensível e inteligível, etc – atravessam os escritos de toda a civilização do Ocidente, seja na antigüidade clássica, na tradição metafísica, legado das posteriores concepções de Platão e Aristóteles, e na própria contemporaneidade também, onde esses conceitos são revistos em várias outras milhares de perspectivas. Aliás, as próprias concepções primárias de arte e belo, e em consequência, as próprias concepções estéticas, sempre surgiram de discussões envolvendo esses conceitos: das relações intrínsecas entre língua, realidade e criação poética.

O grande problema epistêmico e humano, como vimos parágrafos acima, é que todas essas cisões conceituais trazem consigo uma carga moral e política que, de certa forma, as move e mantêm por séculos, posto as mesmas serem frutos de uma concepção de mundo baseada na identidade da representação por adequação do conceito, idéia, forma, origem, seja qual for o termo, com a realidade das coisas. Respiramos nos teóricos que percorremos aqui a inviabilidade e até a impossibilidade dessa empresa, apesar de todos esses manterem suas reservas.

Porém, na história da adequação da realidade às idéias, por inumeráveis vezes, a própria visão de mundo se transforma mesmo em arbitrariedade epistêmica. E como uma das características mais primordiais do ser deve-se aos filtros que ele utiliza nessa empreitada, a arbitrariedade epistêmica vira mesmo o espaço conceitual onde realiza-se a própria colonização do ser.

COLONIALIDADE EPISTÊMICA: MEMÓRIA E ESQUECIMENTO NA MODERNIDADE

Em sua empresa teleológica, várias foram as bandeiras político-taxinômicas que perpassaram as finalidades classificatórias e hierarquizantes da razão representativa: a República do filósofo, a salvação divina e expiação dos infiéis, a modernidade e o progresso a quaisquer custos e acima de tudo, e vários outros motes. Épocas em evidência, épocas em crise, o discurso finalístico dicotômico sempre teve seu lugar nas pautas da razão dominadora Ocidental.

Fez e ainda faz parte também das estratégias colonizadoras a imposição de suas bem delineadas ‘razões’ sejam elas quais forem, sempre bem territorializadas, demarcadas, e prontas para a ordenação do caos em busca do perfeito cosmos, ainda que esse cosmos só correspondesse a certas visões pontuais de realidade.

Mesmo a despeito de várias correntes de pensamento, desde o platonismo antigo até a contemporaneidade, irem de encontro aos dualismos da tradição metafísica ainda a razão é tomada na maior parte das vezes como princípio universal sem admitir outra entrada discursiva possível. Mesmo depois de Espinoza, Nietzsche, Bergson, Deleuze, entre outros, nossa própria ‘concepção corrente’ (evitando o termo ‘senso comum’) de memória, e em decorrência, a de história, por exemplo, atualmente ainda respira um ar que monumentaliza certas ‘factualizações’ em detrimento de outras, transformadas em ruínas.

Guerras, pilhagens e invasões são justificadas por essas estruturas internas de pensamento, reconhecimento e memória: é a História Universal da Humanidade. Contra todas as fissuras, as diferenças, caos, a História Universal se insurge, para atribuir um

sentido inteligível à existência. “Ela se esforça para se integrar, luta para se reconhecer em sua totalidade, para poder se expandir com a legitimação de um discurso claro e distinto, irretorquível”.⁷⁰

A colonialidade epistêmica se mostra tão evidente quando da razão totalitária se fez e se faz até hoje a subordinação de certas culturas classificadas como pontuais ou as nacionais propriamente em detrimento de outras culturas também pontuais, ou nacionais; de minorias tais por outras instituições sociais. A supremacia da voz da razão enquanto ordenadora universal epistêmica, como um discurso oficial, universal por excelência e hierárquico, que se pretende delimitador e regulador de outros discursos possíveis, se impõe através da língua, dos meios de comunicação, nos ‘estatutos’ de identidade cultural e nos discursos que compõem o nacional, entre outros meios.

Mas, só para delimitarmos toda a grandiosidade dessa empresa moral, basta lembrarmos, como escrito parágrafos acima em relação ao pensador Vilém Flusser, as relações entre língua e realidade, onde ao contrário da adequação entre realidade e consciência, a língua se mostra como o próprio princípio único de realidade do homem, de realidade e de concepção do seu próprio ser. Ou seja: “uma vez que as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo que os seres humanos são, a colonialidade do poder e do saber veio gerar a colonialidade do ser.”⁷¹

Não podemos nos dar ao luxo de esquecer que em uma boa parte de nossa “História da Humanidade” esse totalitarismo se deu em prol de uma ‘modernidade-pra-quem?’ e de um ‘progresso-idem’ dessa mesma dita universal humanidade. Humanidade, conceito esse que sempre teve finalidades bem forjadas e definidas em

⁷⁰ REIS, José Carlos. *História e Teoria*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

⁷¹ MIGNOLO, Walter D. *Os esplendores e as misérias da “ciência”: a colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica*. In: _ Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências. São Paulo: Editora Cortez.

suas entrelinhas e diligências: “Não há documento da cultura que não seja ao mesmo tempo um documento da barbárie.”⁷², já nos adiantaria, em pleno estopim da modernidade, o pensador Walter Benjamin.

Não me admira que os olhos do *Angelus Novus* de Paul Klee⁷³, estejam tão arregalados e sua boca aberta, como nos coloca Walter Benjamin⁷⁴ em suas *Teses sobre filosofia da história*. Já na alegoria de um futuro próximo, vê onde nos aparece uma série de eventos, uma catástrofe única, que “sem cessar acumula escombros, arremessando-os diante dos seus pés.”⁷⁵ E como não há retrocesso permitido para o Progresso, o Anjo da História fraqueja em seu intento de poder parar, acordar os mortos e de reconstruir o destruído:

Mas uma tempestade sopra do paraíso, aninhando-se em suas asas, e ela é tão forte que ele não consegue mais cerrá-las. Essa tempestade impele-o incessantemente para o futuro, ao qual ele dá as costas enquanto o monte de escombros cresce ante ele até o céu. Aquilo que chamamos de Progresso é *essa* tempestade⁷⁶

A geração sobrevivente da modernidade, tempestade esplendorosa chamada progresso, teve como resultado os cacós, ruínas e mofos de toda uma geração anterior de ‘lutas’, ‘sonhos’ e ‘esperanças’ na confiabilidade desse mesmo projeto. O que se observa hoje já de tempos atrás, em termos de cultura, filosofia e ciência, é um esvaziamento desse projeto moderno, pelas bases mesmas que essa episteme seguiu, e como que um estágio de intersecção silenciosa entre ruínas, onde não se sabe como se pode sair, já que a estrutura do discurso da modernidade ainda muito presente está forjada no projeto ocidental contemporâneo logo-cêntrico.

⁷² BENJAMIM, Walter. *Teses sobre filosofia da história*. KOTHE, Flávio org. São Paulo: Ática, 1985.

⁷³ Em anexo.

⁷⁴ BENJAMIM, Walter. *Teses sobre filosofia da história*. KOTHE, Flávio org. São Paulo: Ática, 1985.

⁷⁵ *Ibidem*

⁷⁶ *Ibidem*

O que na verdade acontece de maneira até ditatorial e violenta nos campos especulativos da maioria das categorias de pensamento da humanidade, tanto na história da arte quanto na filosofia, quanto na ciência e na religião, são multiplicidades várias de escolas disputando hegemonias, corporativas ou não, na validação das mais abrangentes às mais pontuais, perguntas e respostas, onde a pertinência, talvez até a própria aplicabilidade, e o caráter 'objetivo' mesmo da 'intervenção' no 'real', tornam-se muito das vezes as rédeas mestres na hierarquização desses valores escamoteados em conceituações.

Apesar de seu conteúdo, estrutura e muito de sua força já se encontrarem aparentemente esvaziados na contemporaneidade, é no discurso fechado, enquanto própria auto-afirmação, que a modernidade se resguarda. Só conseguimos falar, por exemplo, que seja, de uma possível concepção de pós-modernidade, como instância que ultrapassa as concepções de modernidade, com um discurso completamente engendrado nas opulentas vigas da modernidade. Esse sintoma, no mínimo, poderia provocar um enorme estranhamento epistêmico, porém, ao contrário, continua sendo o recurso mais completamente corrente na maioria das apresentações que se colocam nas principais formas de pensamento contra a própria idéia de modernidade.

Tais discursos, por mais uma vez no percurso do pensamento no Ocidente, reforçariam, ao invés de esmorecer, os grilhões da adequação e da identidade aos quais arte e pensamento estão aprisionados. Isto acontece porque a validade mesma de todo discurso passa, de maneira forçosa, pelos crivos da razão representativa, auto-defensiva em suas estruturas morais e políticas de validação do que (e pra quem) serviria uma assertiva e do que não serviria.

Isto é, a maioria dos discursos que se propõem enquanto escritas para além dos paradigmas de modernidade, que instituem diferenças dicotômicas de episódios supostamente não modernos com outros caracterizados como modernos, como que propondo um discurso que pudesse estar correndo por trás do de modernidade, estes o fazem carregando em suas claudicantes entrelinhas⁷⁷, ainda de maneira gritante, a marca das diferenças binárias que cindem a realidade em direção a busca teleológica de um elo perdido, pedra filosofal, escondidos em alguma suposta profundidade, e que desvelaria, definitivamente os problemas da humanidade na taxonomia e correto ordenamento das idéias e conceitos pertinentes.

Ou seja, mesmo que os discursos de alcunha pós-moderna venham de encontro às concepções de modernidade, residem como viscosidade em seus signos, nos ‘calcanhares de Aquiles’ da concepção mesma de pós-modernidade, ou seja, no anti-logos-teleológico que essa propõe, a marca segura e indissociavelmente binária da representação.

Apesar das polêmicas e críticas que o conceito de pós-modernidade traz à tona, até em sua própria estrutura de validação moderna, como visto parágrafo acima, ao menos se tem a certeza de que o que veio com esse projeto de modernidade chamado “progresso”, carregado moral e politicamente pelas rédeas da reconhecimento, estagnação do movimento e adequação a uma concepção de realidade anterior pode ser que esteja na iminência de ruir.

Trata-se antes de uma atitude nascida do espanto, do desencanto, da amargura aflitiva, que procura se reconstruir em seguida como uma alternativa parcial, despreendida do sonho de arrogância, de unidade e poder, de cujo naufrágio

⁷⁷ Claudicantes no sentido que os movimentos identificados e/ou propostos sob a alcunha de pós-modernos ainda são objeto de muita controvérsia.

participou, mas decidiu salvar-se a tempo, levando consigo o que pode resgatar da esperança⁷⁸

E tentando ativar um andamento contínuo a essas ruínas, entremos nas questões pertinentes ao campo do movimento não espacializado, que não se confundiria teoricamente, nos autores que vamos abordar doravante, com o movimento estagnado da analítica. Dos princípios conceituais que convocam, desde o platonismo antigo, passando pela institucionalização aristotélica da diferença, o terror ao movimento, os conceitos de intuição e de diferença pura são dos que parecem se distanciar mais dessas concepções.

Mesmo que por enquanto estejamos ainda completamente imbuídos dos signos validativos da modernidade em nossos discursos, e façamos, doravante, uma digressão ainda que parca, porém, importante para o delineamento das margens que o presente trabalho tomou, pelos preciosos conceitos de dois filósofos que marcaram, cada um em seu específico momento histórico, a filosofia e a compreensão de mundo mesmo, das artes e do pensamento, em termos mais gerais, enquanto observação crítica do abismo existente entre a relação do ser com o mundo. São eles, os dois de origem francesa: Bergson e Deleuze.

⁷⁸ SEVCENKO, Nicolau. *O enigma pós-moderno*. In: *Pós Modernidade* / Roberto Cardoso de Oliveira...(et al.). 5ªed., SP: Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

**III – BERGSON E DELEUZE: PROPOSTAS PARA ALÉM DA
RAZÃO REPRESENTATIVA**

BERGSON, INTUIÇÃO E DURAÇÃO

Não pretendemos aqui nesse espaço de dissertação entender extensamente o pensamento desses dois grandes filósofos franceses que entram em questão a partir de agora, são eles: Deleuze e Bergson. Partiremos para observações que, antes do que pretender estender em pauta o método intuitivo de Bergson como um todo e suas repetidas visitas por Deleuze, ao menos enunciassem o papel decisivo da intuição e da duração para a concepção de movimento real e até mesmo para a compreensão dos principais conceitos do bergsonismo, e também da filosofia deleuziana, no que tange ao ultrapassamento do império epistêmico de uma razão moralizante e sedentária que se dá na representação, artística ou filosófica, antes por reconhecimento e autoridade do que por pensamento que se move renitentemente.

Talvez fiquemos nesse trabalho na possibilidade de incorrer em demasia na visão que um grande pensador como Deleuze tem sobre outro a respeito do qual verte admiração e catalisa mais movimento ainda: Bergson. Porém, apoiamo-nos na impossibilidade de imobilidade de toda interpretação, já sendo a mesma sempre uma criação pessoal. E se a criação desses “monstros” é uma “necessidade” quando Deleuze fala de outros filósofos, como o próprio Deleuze diz em sua “*Carta a Michel Cressole*”⁷⁹, citando até o seu próprio “*Bergsonismo*”, é porque está inserido em uma perspectiva não de distorcer o pensamento de um filósofo, mas de fazê-lo falar naquilo que já de alguma forma pode se fazer subentender no processo de movimento de seu pensamento.

Um dos pontos principais dos dois filósofos em questão é que ambos tentam ultrapassar um tipo de filosofia que confunde “pensamento” com “reconhecimento” e

⁷⁹ http://bush.cs.tamu.edu/~erich/misc/nothing_to_admit

isso não se dá somente para com os filósofos em questão, porém se estende aos vários pensadores que na história da filosofia se posicionaram criticamente em relação a esse ponto. Pensadores esses que como o próprio Bergson, também Nietzsche, Espinoza e outros, influenciaram de forma fundamental o pensamento de Deleuze e sua concepção de *diferença*. Veremos mais detalhadamente essa concepção tão cara a Deleuze mais à frente em nosso escrito com o conceito de diferença.

Ficaríamos, talvez, amarrados a certas concepções mais estáticas de mundo caso não aparecessem no percurso do pensamento Ocidental pensadores, entre outros, como Bergson e Deleuze, que ensaiassem algo que enfraquecesse os grilhões dos dualismos de princípios ou realidades irreduzíveis em prol de uma filosofia movente, da diferença, nômade. Não que as proposições de Bergson, a princípio pelo menos, não fossem carregadas de dualismos, porém há um diferencial. É o mesmo que nos diz inclusive, logo no próprio prefácio de uma das suas capitais obras, *Matéria e memória*, que o:

...livro afirma a realidade do espírito, a realidade da matéria e procura determinar a relação entre eles sobre um exemplo preciso, o da memória. Portanto é claramente dualista. Mas, por outro lado, considera corpo e espírito de tal maneira que espera atenuar muito, quando não suprimir, as dificuldades teóricas que o dualismo sempre provocou e que fazem que sugerido pela consciência imediata, adotada pelo senso comum, ele seja pouco estimado pelos filósofos.⁸⁰

Bergson complementa nos mostrando que essas dificuldades são encontradas justamente pelos pontos de vista excessivamente reducionistas que interpretam a matéria ora por uma concepção realista, ora idealista. *Matéria e memória* é um livro, então, que se mostraria dedicado ao estudo das relações entre corpo e espírito, o

⁸⁰ BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 2ª edição, São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999, p.01.

“grande” problema da psicologia e também, por excelência, filosófico de sua época e do pensamento desde a antigüidade.

Em sua *História da Filosofia*, Émile Bréhier comenta o período filosófico ao qual o pensador francês do início do século passado estava inserido e a “solução” deste ao afirmar que o grande erro da filosofia residia “na tradução do tempo em espaço, do sucessivo em simultâneo” o que Bergson contrapõe com a concepção de duração pura, como dito acima, um dos principais conceitos que engendram o conjunto da obra do filósofo:

...a duração pura não é composta de partes homogêneas e capazes de coincidir; ela é qualidade pura, progresso; não desliza, indiferente e uniforme, como o tempo espacializado da mecânica, ao lado de nossa vida interior; ela é a nossa própria vida, considerada em seu progresso, maturidade e caducidade.⁸¹

Deleuze, ao comentar a posição da filosofia em relação ao cinema em suas *Conversações*, falando do livro bergsoniano *Matéria e memória*, como que também faz uma certa menção à grandiosidade do filósofo ante a sua época, no que tange à evolução de seus conceitos para diluição dos reducionismos dualistas de seu tempo, assim como comenta a posição do conceito de duração relacionado em *Matéria e memória* a outros conceitos que se tornariam marcantes no conjunto da obra de Bergson:

...*Matéria e memória* que é um livro único, extraordinário na obra de Bergson. Ele não coloca mais o movimento do lado da duração, mas por um lado estabelece uma identidade absoluta entre movimento-matéria-imagem, e, por outro, descobre um tempo que é a coexistência de todos os níveis de duração (a matéria sendo apenas o nível mais inferior). [...] Em *Matéria e memória* há portanto as núpcias de um puro espiritualismo com um materialismo radical.⁸²

Antes de entrarmos no âmbito dos conceitos bergsonianos propriamente temos que entender, porém, o porquê da necessidade de revisão desse mesmo conceito de

⁸¹ BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1977, p.108.

⁸² DELEUZE, Gilles. *Conversações, 1972 – 1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p.63.

intuição por parte do filósofo e em que argumentos ele se aproxima e se distancia do modelo clássico da razão representativa. Seria interessante da mesma forma pesquisarmos, então, como Bergson compreende o que se convoca aqui como razão representativa e alguns sentidos que derivam dessa concepção.

Bergson enxerga nas bases mais supostamente sólidas do conhecimento representativo o que poderia ser caracterizado como um desvio de “função” da filosofia e do pensamento não científico. O filósofo parisiense atribui à filosofia um “erro” na constituição de sua metafísica na exclusão, ou analítica do movimento. De forma mais geral, ele contrapõe a *intuição*, pertencente à esfera filosófica de pensamento, à *análise*, método científico por excelência. Só que por Bergson entende *intuição* de uma maneira muito especial:

Chamamos aqui intuição a *simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível. Ao contrário, a análise é a operação que reduz o objeto a elementos já conhecidos, isto é, comum a esse objeto e a outros. Analisar consiste, pois, em exprimir uma coisa em função do que não é ela.⁸³

A princípio, sem que Bergson quebrasse com a filosofia representativa, o seu pensamento não teria mobilidade e espaço para que um organismo filosófico calcado na intuição como método tivesse como ser erigido. Ou seja, “o apreender a essência das coisas em si mesmas”, que nos provocaria uma primeira impressão como algo semelhante a uma possível metafísica que em nada se distinguiria da própria razão clássica em questão, se mostra no mínimo estranha a um primeiro contato. Porém, o que temos em Bergson, se é que podemos falar nesses termos, é uma ‘metafísica’ diferente em demasia das concepções da tradição clássica e no mínimo audaciosa em relação a estas mesmas e a seu tempo.

⁸³ BERGSON. Henri. *Introdução à metafísica*. in: Os Pensadores – Bergson. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Editora Abril S.A. Cultural e Industrial 1974, p.20-21.

Como ultrapassa a razão clássica e os princípios dualistas de sua época esse filósofo que, assim como Platão, também fala de essência e de coisa em si mesma? Que pensamento estranho é esse que se assemelha a princípio com a razão representativa, mas que dela se afasta voraz e criticamente em um segundo momento?

O diferencial de Bergson, em relação a Platão e o pensamento clássico está nos entendimentos que cada um dos dois tem sobre o caminho para chegar à essência da coisa em si mesma e sobre o que se entende em cada um dos dois como essência da coisa em si mesma. Em Platão, devemos ultrapassar os dados da experiência para alcançarmos a Idéia, ou seja, pela razão conseguiríamos, ante a mutabilidade do mundo, chegar ao eterno e imutável, vedado aos sentidos. Em Bergson, ao contrário, sua filosofia é puro movimento, o objeto de sua “metafísica” é encontrado no próprio mundo, e não para além dele, e também seria a essência em si, como em Platão, porém aqui em Bergson, essência em si seria a própria duração de um ser, completamente fluida e móvel.

Também em Bergson, temos uma crítica da representação, amparada em sua concepção de movimento. Segundo o mesmo, a representação toma o movimento pela imobilidade, ou seja, pela analítica, e não pela fluidez, pelo movimento real. Esta, a representação, é um instrumento racional toma, como se fosse possível, as coisas pela sua exterioridade e não como a intuição que encontra a coisa em si mesma, como uma espécie de simpatia pelo objeto. Para Bergson a metafísica surgiu e se desenvolveu sempre sob o signo de uma confusão:

A metafísica nasceu no dia em que Zenão de Eléia assinalou as contradições inerentes ao movimento e à mudança, tais como nossa inteligência os representa. Ultrapassar, contornar, por um trabalho intelectual mais e mais sutil, essas dificuldades levantadas pela representação intelectual do movimento e da mudança foi o principal esforço dos filósofos antigos e modernos. Assim a metafísica foi levada a procurar a realidade das coisas

acima do tempo, além do que se move, do que muda, conseqüentemente, fora daquilo que nossos sentidos e nossa consciência percebem. Desde então, ela não poderia ser mais do que um encadeamento mais ou menos artificial de conceitos, uma construção hipotética.⁸⁴

Platão exclui o tempo de sua metafísica ao prevalecer o conceito de espaço, posto que o tempo em Platão, associado ao movimento, seria a degradação de todas as coisas, o que para o pensamento de Bergson seria justamente o contrário. Isto é, só atingimos o conhecimento da essência em si de um ser, ou seja, sua duração, na totalidade da movimentação que este realiza, e não na analítica de seus variados supostos intervalos.

Bergson vê no modo de conhecimento racional clássico, o pressuposto de um afastamento, uma separação inicial e essencial, entre sujeito e objeto, pois sendo a representação o viés do conhecimento racional, só poderíamos representar aquilo que está fora de nós. Propõe, então, uma nova perspectiva de conhecimento para o que a razão representativa não conseguiria abarcar. Um conhecimento que pressuporia como que uma espécie de “simbiose” entre sujeito e objeto, onde haveria uma mistura, uma coincidência entre os dois planos, um conhecimento que se daria interiormente pela *intuição*:

...existe um tipo de conhecimento que circunda o objeto, que o analisa à distância e que dele tem apenas as suas coordenadas espaciais; e existe aquele que Bergson chama de um conhecimento “de dentro” do objeto, um modo de conhecer que implica uma aproximação direta, numa espécie de simpatia com a coisa a ser conhecida. Ao primeiro, Bergson chama de conhecimento representativo e ao segundo, de *intuição*. Para Bergson, apenas a segunda forma de conhecimento permite ao sujeito conhecer realmente o “absoluto” de um objeto.⁸⁵

⁸⁴ BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente (introdução)*. in: Os Pensadores – Bergson. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Editora Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974, p.110.

⁸⁵ SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: EDUSP, 2004, p.101.

Importante para essa concepção dentre outros conceitos no conjunto da obra de Bergson é o de tempo real, em contraposição ao tempo da mecânica e das ciências matemáticas.

O ponto de partida da filosofia de Bergson desde o seu primeiro trabalho consolidado, “*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*” de 1889, e que se torna o fundamento do conjunto de sua obra, é o conceito de *duração*. Nele temos todo o movimento e inovação crítica da filosofia bergsoniana estruturada. Outros conceitos vizinhos como o de imagem, memória, movimento, impulso vital, também nos ajudam a entender o terreno em que a intuição enquanto método perpassa; porém, é no conceito de duração real que talvez encontramos o pilar principal de seu pensamento que rompe sobremaneira com as ânsias e perspectivas classificativas e hierarquizantes do platonismo e aristotelismo ao colocar o conceito de tempo completamente dissociado ao de espaço.

O princípio da duração real rejeita o conhecimento analítico, repicado, como autêntico no conhecimento da essência de um ser posto o mesmo não valorizar o movimento e tomar a parte pelo todo. Ou seja, por mais infinitesimal que seja o retratar do deslocamento por recomposição de um objeto, essa análise não daria conta do movimento em si do mesmo, da mesma forma que nenhum conhecimento representativo também daria conta, posto o movimento ser a própria duração, apreendida apenas pela intuição.

Não podemos pressupor que decompondo, analisando um objeto, congelando-o e seccionando-o em milhões de partes que seja, teremos o movimento em sua essência total. O máximo que poderíamos tirar dessa experiência seria a representação racional e imóvel do que acreditaríamos ser sua mobilidade e que não é. Sua mobilidade, seu

movimento, como dito anteriormente, somente pode ser apreendido como um todo, devir incessante, isto é, por princípio, de uma forma inexorável, completamente inapreensível para um tipo de conhecimento que parte de pressupostos que vêm exteriores ao movimento em si, pressupostos esses de homogeneidade, identidade, ou seja, representativos.

Não medimos já, pois, a duração, mas sentimo-la; de quantidade retorna ao estado de qualidade; a apreciação matemática do tempo decorrido já não se verifica; mas é substituída por um instinto confuso, capaz, como os instintos, de cometer erros grosseiros e de, por vezes, também proceder com extrema segurança [...] a duração apresenta-se assim à consciência imediata, e conserva esta forma enquanto não dá lugar a uma representação simbólica, extraída da extensão.⁸⁶

Com a duração, Bergson contrapõe o tempo seccionado da matemática e dos relógios, apreendido pela inteligência, razão, ao tempo real, somente apreendido pela intuição. O tempo de nossos relógios, então, seria apenas uma falsa representação espacial da duração real e concreta, que escaparia a qualquer quantificação e apreensão intelectual:

Não é possível reduzir a duração da consciência ao tempo homogêneo de que fala a ciência, o qual é constituído por instantes iguais que se sucedem. O tempo da ciência é um tempo especializado e que perdeu por isso o seu carácter original [...] o tempo é, na consciência, a corrente da mudança, não uma sucessão regulada de instantes homogêneos⁸⁷

A duração, pressupõe em sua conceituação duas características gerais: continuidade e heterogeneidade. “É uma linha que sustenta o ser em puro devir. E por outro lado, ela é a heterogeneidade que engendra as mudanças e a diferença.”⁸⁸ É um conceito, como comentado acima, que retira o tempo de sua espacialização e o devolve, recoloca, em uma posição mais autêntica em sua elaboração, a de tempo real, que não se

⁸⁶ BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Coleção Textos filosóficos. Lisboa: Edições 70, 1988, p.88-89.

⁸⁷ ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Lisboa: Editorial Presença, LDA.

⁸⁸ VASCONCELOS, Jorge. *Arte, subjetividade e virtualidade: ensaios sobre Bergson, Deleuze e Virilio*. Rio de Janeiro: PUBLIT, 2005, p.10.

submete a cisões, no entanto Bergson não descarta a outra conceituação, espacial, só que esta, para o mesmo, atingiria sempre a coisa de forma mediada.

O pensamento de Bergson, de forma alguma, negaria à ciência e seus métodos validade. A questão de Bergson é mais pertinente à filosofia e referente às próprias raízes da história do pensamento no Ocidente. Para Bergson, caberia à ciência o lugar da medida, da matéria, ou seja, do tempo espacializado, exterior à coisa. A ciência somente rodearia as coisas, se deteria no relativo das coisas e se colocaria ao lado de fora dessas no exercer do conhecimento, isto é, não exprimiria uma coisa em função do que ela é. Esta serviria para o nossa pragmática da vida, verte-se para o útil, para o cômodo, a imóvel e estática análise. Ao contrário, à filosofia caberia como que uma posição de simpatia com a realidade, como que a possibilidade de entrar nas coisas através da intuição — intu(s)- movimento para dentro. Seria o lugar do espírito, do tempo real (duração real).

Mostramos que o primeiro método conviria ao estudo da matéria, e o segundo, ao do espírito, que há, aliás, interferência recíproca dos dois objetos e que os dois métodos devem prestar-se auxílio mutuamente. No primeiro caso tratamos com o tempo espacializado e com o espaço; no segundo, com a duração real. Pareceu-nos cada vez mais útil, para a clareza das idéias, chamar “científico” o primeiro tipo de conhecimento, e “metafísico” o segundo.⁸⁹

Nesse sentido, do tempo espacializado e do tempo real, em Bergson poderíamos concluir a distinção entre duas espécies de duração, uma externa, ou exterior, que estaria ligada ao espaço, pertencente a um quadro mais geral movido pela concepção de quantidade seria o que Bergson chamaria de tempo espacializado (multiplicidades quantitativas); e a outra, duração, a real, se coloca em uma postura que

⁸⁹ BERGSON. Henri. *Introdução à metafísica*. in: Os Pensadores – Bergson. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Editora Abril S.A. Cultural e Industrial 1974, p.17.

tem a qualidade como cerne. Ela é interna, puramente interior e possibilitaria, ao contrário da outra, uma maneira imediata de chegar às coisas.

Com isso, vemos que a duração é deveras um dos principais conceitos do bergsonismo, desenvolvido desde a publicação dos *Dados imeditatos*, sua primeira publicação, até a *Evolução Criativa*, um de seus últimos escritos, ou seja, percorre toda a obra do filósofo. Entretanto, a maioria dos críticos e teóricos que escrevem sobre sua obra afirmam as relações dos e entre os conceitos de *memória* e de *matéria* enquanto a base mesma de seu pensar. “A duração é o ponto de acesso ao bergsonismo, mas não seu centro. O coração da doutrina bergsoniana é a sua concepção de memória”⁹⁰

Isto se mostra bem evidente a partir do momento que surge entre as relações de matéria e espírito, dualismo ao qual estamos imersos, a conceituação de memória enquanto coexistência virtual.⁹¹ Desta forma, categorias de pensamento que até então se tomavam enquanto naturalmente discutíveis somente pela ciência psicológica, são reavaliadas por Bergson filosoficamente e desenvolvidas a partir de uma perspectiva ontológica.

Em relação ao conceito de matéria, há também uma peculiaridade em Bergson que clareia, de certa forma, a compreensão de seu pensamento, mas que destoia da maioria dos pensadores da tradição filosófica. Porém, caminhamos em solo acidentado. Deveríamos começar assim essa seção do escrito, advertindo a presença do imaginário como força presente em qualquer instância do pensamento humano. Imagens e

⁹⁰ VASCONCELOS, Jorge. *Arte, subjetividade e virtualidade: ensaios sobre Bergson, Deleuze e Virilio*. Rio de Janeiro: PUBLIT, 2005, p.10.

⁹¹ Bergson funda a concepção de *virtual* a de *atual* como uma contraposição à dualidade de *possível* e *real* desenvolvida por Tomás de Aquino e com cunhagem realizada já no aristotelismo. Com isso ele pretendia deslocar o eixo da problemática clássica relativa ao ser e a permanência para uma mais ligada ao devir e à mudança.

movimento são elementos centrais na própria concepção de consciência e pensamento no bergsonismo.

Ou seja, como diria o próprio Bergson, a matéria própria “é um conjunto de ‘imagens’”⁹², e antes que o dualismo bem centrado dos idealistas e/ou realistas se manifestasse, explica o filósofo o ‘entre aspas’ de sua primeira definição de imagem (*Matéria e memória*): “...por ‘imagem’ entendemos uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa”⁹³. Ou seja, seria como que uma existência situada a meio caminho entre a “coisa” e a “representação”. Algo, como diz Bergson, anterior à discussão entre filósofos:

...consideramos a matéria antes da dissociação que o idealismo e o realismo operam entre sua existência e sua aparência. Certamente tornou-se difícil evitar essa dissociação, desde que os filósofos a fizeram. Pedimos no entanto que o leitor a esqueça.⁹⁴

As imediatas conseqüências da assertiva acima são turbilhões de conceitos que a seguem, mesmo porque situar imagem entre coisa e representação é o mesmo que aproximá-la, a princípio pelo menos, da própria concepção que um suposto “senso comum” teria da colocação desse conceito, o que comprometeria o estatuto soberano da racionalidade ocidental. Para o senso comum, o objeto existiria nele próprio e também seria a imagem dele mesmo tal como a percebemos, ou seja, seria o objeto como uma imagem, mas uma imagem que existe em si: “Esse espírito acreditaria naturalmente que

⁹² BERGSON, Henri. *Matéria e memória*: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 2ª edição. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999, p. 01.

⁹³ *Ibidem*

⁹⁴ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 2ª edição. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999, pp. 02-03.

a matéria existe tal como ele a percebe; e, já que ele a percebe como imagem, faria dela própria uma imagem”⁹⁵

A memória é o conceito que liga, faz a interseção entre o espírito e a matéria. E, também, de certa forma se encontra ao lado, vizinha, de vários conceitos bergsonianos como os de *impulso vital*, *intuição* e, fundamentalmente, o de *duração*: “Por todas as suas características, com efeito, a duração é uma memória, porque ela prolonga o passado no presente”⁹⁶.

No entanto, como o próprio Deleuze comenta, a tese de que o passado sobrevive em si é talvez a menos compreendida das teses de Bergson. A própria sobrevivência já é duração, ou seja, o passado não se mostra como a representação de algo que já foi, ele é o em si, o virtual, isto é, “...não se constitui depois de ter sido presente, ele *coexiste consigo como presente*”⁹⁷. A duração é, portanto, essa coexistência de si consigo:

Eis, portanto, em que sentido o passado coexiste consigo como presente: a duração é tão-somente essa própria coexistência, essa coexistência de si consigo. Logo, o passado e o presente devem ser pensados como dois graus extremos coexistindo na duração...⁹⁸

Dessa forma, o pensamento de Bergson se mostra veemente com o deslocamento dos próprios fundamentos do pensamento no Ocidente para outros parâmetros de observação. O dualismo clássico da permanência e do ser, a concepção de representação, de identidade, de sujeito e objeto, de adequação e várias outras categorias tidas como sacramentadas no pensamento são revisitadas e, mais que isso, são recolocadas de forma fundamental em outras bases de pensamento. “É preciso,

⁹⁵ *Ibidem.* (p. 02).

⁹⁶ DELEUZE, Gilles. Bergsonismo. São Paulo. Ed. 34, 1999., p.134.

⁹⁷ *Ibidem* (p.135).

⁹⁸ *Ibidem* (p.136).

segundo Bergson, recolocar em outras bases os problemas para que possamos entender o que seja filosofar problematicamente”⁹⁹

DELEUZE E A DIFERENÇA

Outra filosofia que se mostra importante para esse nosso escrito é o pensamento de Deleuze e em particular seu conceito de diferença que movimenta nossas questões sobre representação, identidade e adequação, assim como a consequência direta desse conceito na arte e literatura, para características mais próprias e para outros rumos na elaboração e engendrar do próprio pensamento enquanto renitência eterna e própria.

Assim como em Bergson, não temos a pretensão de estender de maneira exaustiva e extensa os conceitos deleuzianos, pelo caráter da própria dissertação não nos sugerir um prolongamento maior nessa etapa, mas antes, desejamos propor um enxergar o mais próximo possível de como o pensamento de Deleuze relativo ao conceito da diferença move radicalmente as questões próprias à representação, e em consequência à arte e literatura, para patamares outros ao qual as concepções da antiguidade clássica nos haviam guiado.

A referência principal na obra deleuziana ao conceito de diferença é tomada textualmente por uma de suas obras capitais: *Diferença e repetição*. Obra essa onde o filósofo nos coloca e apresenta a diferença por um ponto de observação que não a inclui na visão dualista da antiguidade clássica, e, principalmente, se é que podemos escrever

⁹⁹ VASCONCELOS, Jorge. *Arte, subjetividade e virtualidade: ensaios sobre Bergson, Deleuze e Virilio*. Rio de Janeiro: PUBLIT, 2005, p.09.

dessa maneira, a situa enquanto conceito mais pertinente a uma concepção radicalmente ontológica do que simplesmente um aparato remanescente da lógica aristotélica e das concepções que a incluem de maneira inevitável no hall de questões intrinsecamente relativas à representação.

Apesar da referência textual à *diferença* que temos claramente apresentada em uma obra fundamental da bibliografia de Deleuze, há autores que sustentam esse conceito como aquele que percorreria toda a obra do filósofo, estando presente, mesmo que em embrião, desde os seus primeiros livros até às suas últimas referências textuais e entrevistas. É um conceito, mesmo que haja discordâncias em relação à afirmação acima, importantíssimo para o movimento que toma o pensamento de Deleuze.

Aliás, pensamento, para Deleuze, não se mostra enquanto um circuito fechado, referente, idêntico e adequado. É, antes, uma “experimentação” do que um remeter-se à essência de algo. Os conceitos remeteriam, então, ao acontecimento, teriam uma própria “referencialidade”, ou melhor, seriam auto-referenciais. Por isso a filosofia seria a arte de inventar conceitos, e não o pensamento de que, re-presentando algo nunca anteriormente presente, se desvelaria esse suposto algo supostamente encoberto no mundo das coisas.

Um conceito, portanto, não é, de forma alguma para o filósofo em questão, uma adequação, e sim um composto que remeteria a outros conceitos que remeteria da mesma forma a outros conceitos e assim sucessivamente sem que se pensasse em alguma origem possível. O pensamento nasceria já no meio, não há começo real que se pudesse colocar e repousar em uma idéia de gênese que implique origem, a “...gênese readquire plenamente seu valor etimológico de ‘devir’, sem relação com uma

origem”¹⁰⁰. A invenção dos conceitos se daria no embate e agenciamento com outros conceitos e com outros filósofos.

E em relação a outros pensadores e conceitos, Deleuze tem vários confrontos e agenciamentos em seus textos e entrevistas. O pensamento deleuziano percorre, dessa forma, toda a história da filosofia em suas obras para revisitar e pensar em sua radicalidade as concepções que marcam a imobilidade representativa erigida desde o pensamento clássico até as características que tomaram seus rebuscados galhos na contemporaneidade.

Um desses conceitos, que Deleuze refaz o percurso para imprimir nele sua marca, é o de *diferença*, que se destaca em seu pensamento enquanto contraposição aos “binarismos” que implicam diretamente contrariedade, alteridade e adequação desde o platonismo e aristotelismo antigos, passando pela escolástica, até seu próprio momento filosófico.

A concepção de *diferença* e a de *repetição*, como o próprio Deleuze assim coloca logo no prefácio do livro supracitado, é cunhada em substituição a de idêntico e do negativo, da identidade e da contradição. A *diferença pura*, como Deleuze coloca para não ser confundida com a *diferença específica*, pertinente ao mesmo, ao idêntico, implicaria uma emancipação dessas caracterizações do pensamento clássico acima para um caminho que nos levaria diretamente a uma possibilidade em Deleuze de uma ontologia, mesmo que saibamos os perigos na delimitação dessa afirmação ao filósofo em questão. Estudo do ser, na medida em que se daria de forma completamente nova e

¹⁰⁰ ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004 – (Conexões; 24). p. 99.

intrinsecamente deleuziana, ou seja, um estudo do ser que se daria inseparável do conceito de *diferença pura*.

...para Deleuze, o *ser é unívoco*, mas isso não quer dizer que ele seja uno [...] Para ele, não existe um *ser*, mas múltiplos seres. Assim *unívoco* quer dizer, especificamente, uma “só voz” para toda uma multiplicidade de seres. Em outras palavras, todos se “dizem” da mesma maneira, isto é, em sua própria *diferença*.¹⁰¹

Percebe-se no texto de *Diferença e repetição* como que definitivamente indo embora, ruindo, o primado da identidade enquanto força analítica que daria ao pensamento o seu *verdictum* de validade, calcado sempre na representação enquanto estatuto racional de adequação. E que, inversamente, com a chegada da modernidade e decorrente início do “processo de falência” do império epistêmico dessa mesma validação feita pela adequação ao idêntico, chega também, para Deleuze, o tempo dos simulacros, mas não do simulacro visto como em Platão, subordinado à idéia e degradado como cópia, mas antes do simulacro que carrega em a própria força de diferenciação.

Não se pode dizer que a reversão do platonismo segundo Deleuze consista apenas em virar a pretensão do pretendente contra a fonte da pretensão, o simulacro contra o modelo; o fundamental de sua estratégia antiplatônica de glorificação dos simulacros é o projeto de abolir as noções de original e derivado, de modelo e de cópia, e a relação de semelhança entre esses termos na medida em que tal tipo de pensamento reduz necessariamente a diferença à identidade.¹⁰²

A República do Filósofo, do platonismo antigo, arquipélago isolado e circuito fechado em suas conceituações, naufraga, então, com o retorno de seu desterrado, daquele que Platão mais temia e por isso o mandara para fora dos portões da sua “cidade ideal”. O simulacro assume agora o lugar epistêmico outrora ocupado pela identidade. Mas, não o ocupa para ser idêntico à mesma, como uma representação desta, o que

¹⁰¹ SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto, São Paulo: EDUSP, 2004, p.15.

¹⁰² MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990, p.34.

somente o levaria a uma repetição do mesmo, porém, antes ele chega como plena força de movimento e simulação ante a uma realidade da palavra que não admitiria qualquer possibilidade de se pensar a filosofia, ou a arte (pensada de forma comungada nessa dissertação), por estágios de densidade na busca de uma suposta origem em uma também suposta profundidade. No entanto, antes semelhante à alegoria da cebola em Nietzsche, que se “descama” até o nada, fazer criativamente dançarem os conceitos na superfície do texto, da realidade, da pintura, ou seja, das instancias de pensamento em questão, remetendo às palavra e aos conceitos sempre um papel orgânico de “metáfora”, ou seja, a nada que não seja a uma outra palavra e a um outro conceito, como visto acima, e que, de certa maneira, devolveria a identidade ao lugar desprivilegiado desta, lugar este subordinado à diferença em si mesma.

O primado da identidade, seja qual for a maneira pela qual esta é concebida, define o mundo da representação. Mas o pensamento moderno nasce da falência da representação, assim como da perda das identidades, e da descoberta de todas as forças que agem sob a representação do idêntico. O mundo moderno é o dos simulacros. Nele o homem não sobrevive a Deus, nem a identidade do sujeito sobrevive à identidade da substância. Todas as identidades são apenas simuladas, produzidas como um efeito ótico por um jogo mais profundo que é o da diferença e o da repetição [...] Não é próprio do simulacro ser uma cópia, mas reverter todas as cópias, revertendo também os *modelos*: todo pensamento torna-se uma agressão.¹⁰³

As razões de Platão na expulsão do poeta, e junto com ele o movimento e o simulacro, já foram aqui expressas no capítulo específico sobre o desterro, que perfazem os conceitos platônicos e a agenda moral que Platão segue na hierarquização e ordenamento do mundo. Deleuze enxerga em Platão, muito influenciado através do pensamento de Nietzsche, o seu mecanismo de depreciação do simulacro enquanto artifício eminentemente moral, ou seja, plenamente calçado na boa formação da república ideal. República essa ao qual o simulacro ameaçaria a existência e a própria concisão interna do pensamento platônico. Ou seja, o argumento que fomenta a cisão de

¹⁰³ DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro. Graal: 1988, pp.15-16.

idéia, cópia e simulacro já seria, para Deleuze, moral desde sua concepção no platonismo antigo.

O argumento moral platônico não desaparece, ele permanece na tradição posterior, já mais escamoteado em Aristóteles, porém, definitivamente introduzido no pensamento filosófico com o que Deleuze chama de “lógica da representação” através do estagirita tomando a *diferença pura* pelo seu desdobramento na cena representativa através da *diferença específica*, ou seja da diferença que é dada pela identidade do mesmo.

Aristóteles é o filósofo que é tido como aquele que prepararia o campo para que a posterior concepção de representação surgisse, já assim vimos no capítulo sobre as origens da representação, e é considerado por Deleuze o verdadeiro pai do engano que foi a reconciliação da diferença com sua inscrição generalizada no conceito: “Talvez o engano da filosofia da diferença, de Aristóteles a Hegel, passando por Leibniz, tenha sido o de confundir o conceito da diferença com uma diferença simplesmente conceitual”¹⁰⁴. Ou seja, o “monstro” platônico que era a diferença é domado por Aristóteles com uma reviravolta conceitual que a tira do mundo da mobilidade e a inscreve na pura subordinação ao conceito.

Diferença pura em Deleuze, não se confunde, seja conceitualmente ou até mesmo em uma ontologia, com a idéia de representação, esta seria anterior e imediata. “Na realidade, enquanto se inscreve a diferença no conceito em geral, não se tem nenhuma Idéia singular de diferença, permanecendo-se apenas no elemento de uma diferença já mediatizada pela representação”.¹⁰⁵ Ou seja, a diferença não se insere na

¹⁰⁴ *Ibidem.* (p. 61).

¹⁰⁵ *Ibidem*

quádrupla raiz representativa: da identidade e da oposição, da analogia e da semelhança. Ela é *diferença pura* porque é anárquica, rebelde e subversiva em suas múltiplas manifestações.

O conceito deleuziano de diferença, ao contrário do aristotélico, pressupõe uma descontinuidade, uma ruptura, e não uma especificidade. Ele poderia até ser tomado como ‘inimigo’ do pensamento e razão que se validam e reafirmam em circuito fechado, se diferença for tomada enquanto elemento perturbador de uma ordem previamente estabelecida, ordem essa sempre a serviço de favores e hierarquizações de caráter moral.

É claro que existe uma forma de “razão-moral” que determina que só deve ser levado em consideração aquilo que está compreendido em um modelo específico, prefigurado [...] De um modo geral, a própria filosofia se estabeleceu sobre essa imagem dogmática [...] Na verdade, foi a serviço dos ideais morais que a razão se constituiu como uma instância seletiva e como suprema juíza de valores, desqualificando e destituindo de qualquer relevância para o pensamento tudo aquilo que não se enquadrava em um modelo específico.¹⁰⁶

É por isso que a diferença em seu estado puro escapa à compreensão, por ser perturbadora da própria legitimidade e equilíbrio da razão enquanto reguladora do conhecimento ‘possível’. E jaz aí também a dificuldade que a representação sempre teve em tomar a diferença em si mesma, pura enquanto objeto de semelhança. Como a representação teria como apreender algo que não teria relação de semelhança e identidade com qualquer outra coisa?

Representação no sentido medieval tem como significação a indicação de imagem ou idéia de um objeto de conhecimento qualquer, ou seja, tem como sentido o de tornar presente novamente à consciência algo que esteve presente aos sentidos. Se

¹⁰⁶ SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto, São Paulo: EDUSP, 2004, p. 23.

concordarmos com Nietzsche, todo conhecimento seria “efeito de uma dupla metáfora: na primeira, transformamos um estímulo nervoso em uma “imagem”; na segunda, a imagem adquirida é modelada em um “som”¹⁰⁷, entretanto, o problema reside no fato de tomarmos essas próprias metáforas enquanto as coisas mesmas, quando por fim só teríamos como resultado da dupla metáfora as imagens e o som como palavra que não diria as coisas do mundo, mas seria somente uma metáfora delas e assim de maneira sucessiva, palavras de palavras, sem referência fixa e identidade com a realidade das coisas.

É também por ser um filósofo que trava embate com a tradição da representação que Deleuze vê em Bergson um verdadeiro filósofo da diferença, que vai além da dogmática analítica e propõe formas outras de pensamento que não as que aprisionam o movimento e a criação em uma relação de analogia e semelhança. Assim, em seu método intuitivo e nos conceitos do bergsonismo de maneira geral, Deleuze entra no pensamento de seu contrarrâneo para enunciar a diferença.

A DIFERENÇA EM BERGSON

Distinguindo diferença em si mesma das concepções clássicas de diferença que somente escamoteiam, por fragilidade de sustentação própria da razão representativa, a diferença pura, ou seja, afirmando que a representação clássica não pode dar conta da natureza da diferença em si própria, Deleuze visitando, dando movimento e fazendo falar em sua voz os conceitos de Bergson, vislumbra em seu pensamento uma ousadia

¹⁰⁷ SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto, São Paulo: EDUSP, 2004, p. 39.

filosófica que o aproxima do que ele próprio enxerga enquanto pensadores da diferença, ou seja, que de alguma forma conseguiram, ousaram, pensar a diferença nela própria, sem recorrer à representação para fugir de sua mobilidade desconcertante e assumindo essa mobilidade enquanto primordial.

Dentre outros que Deleuze enxerga caminantes dessa senda se encontram figurando com certo privilégio de atenção: os Estóicos, Espinoza e, fundamentalmente, Nietzsche. A todos esses pensadores Deleuze dedicou sua voz no fortalecimento de seu próprio conceito de *diferença pura*. E é a Bergson que, no esteio que esse trabalho propõe para si, que solicitamos, agora mais diretamente focado pelas lentes deleuzianas, o arrimo necessário. É o próprio Deleuze quem nos explica Bergson enquanto pensador da diferença em seu livro *Bergsonismo*: “A noção de diferença deve lançar uma certa luz sobre a filosofia de Bergson, mas, inversamente, o bergsonismo deve trazer a maior contribuição para uma filosofia da diferença”¹⁰⁸

Voltamos a reforçar que o pensamento nos escritos deleuzianos é algo em que não reside na possibilidade de paralisações, é entendido enquanto movimento puro que anseia pelo infinito. E quebrando limites reincidentemente, escorregando na superfície dos conceitos de forma a confrontar e ‘agenciar’ outros pensadores ele erige a conceituação de diferença em si mesma pela e na voz de outros filósofos alguns ‘amigos’ do movimento, e também outros, segundo Deleuze, que se mostram enquanto ‘inimigos’ aterrorizados pelo movente. Bergson é certamente um ‘amigo’ do movimento que tenta salvá-lo do pensamento representativo que não o atingiria em si mesmo pela razão. Bergson chega mesmo, segundo Deleuze, a elevar o movimento à condição de substancial, caráter próprio da diferença em si mesma: “E do mesmo modo

¹⁰⁸ DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo. Ed. 34, 1999., p.95.

que a diferença se tornou substância, o movimento não é mais a característica de alguma coisa, mas tomou ele próprio o caráter substancial, não pressupõe qualquer outra coisa, qualquer outro móvel”¹⁰⁹

A razão clássica não atinge a diferença em si mesma, posto que à mesma não caberia os complexos e circulares esquemas racionais representativos. Antes da razão, ao pensamento somente seria possível atingi-la enquanto instância que não se deixa prender em absolutos. E mais ainda, a “razão-moral” clássica desconhece a diferença em si mesma por esta representar um risco irreversível aos sistemas bem delineados e acabados de sua divina racionalidade teleológica. Ela, então, a submete às regras da identidade e semelhança e a transforma em uma forma vazia, que exclui de maneira decisiva suas multiplicidades.

O que fascina Deleuze, então, no pensamento de Bergson é justamente esse aspecto de afastamento que este realiza do conhecimento racional hierarquizante e moralmente taxionômico do tradicional pensamento eleático, platônico e aristotélico. A diferença pura que Deleuze aponta enquanto pertinente a Bergson está em privilegiar a possibilidade de um conhecimento para além do imobilismo analítico da razão ocidental tomando a essência da coisa em si mesma não pelo viés da razão, porém, antes pela intuição e pela ação, como já vimos acima no capítulo respectivo ao filósofo de *Matéria e memória*:

Meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é portanto um centro de ação; ele não poderia fazer nascer uma representação [...] a idéia que tiramos dos fatos e confirmamos pelo raciocínio é de que nosso corpo é um instrumento de ação, e somente de ação. Em nenhum grau, em nenhum sentido, sob

¹⁰⁹ *Ibidem.* (p. 103)

nenhum aspecto ele serve para preparar, e muito menos explicar uma representação.¹¹⁰

Em suma, a plena potência do conhecimento, para o pensamento de Bergson se daria na intuição, negando à razão analítica o seu primado no conhecimento, pois esta somente cercaria e rodearia as coisas, não as tomando de dentro, ao contrário da intuição que partiria, como que em uma simpatia com a própria coisa, de dentro dessa mesma, atingindo assim o que um objeto teria de único, e por isso mesmo inexprimível pela razão. A diferença pura, para Deleuze, seria esse inexprimível das singularidades ao qual a razão clássica negaria a todo custo como um monstro perigoso, mal que deve ser expiado.

De Bergson, por privilegiar não à razão, mas à intuição (o método filosófico de alcance desse incrível e inexprimível singular), é que poderíamos aproximar Deleuze e a sua conceituação de pensamento em relação ao que o próprio Bergson engendra em sua obra como intuição. Assim, focalizando as aproximações conceituais de Bergson e Deleuze, tendo como perspectiva a concepção de *diferença pura*, se coloca Regina Schöpke, pesquisadora das questões de Deleuze e suas diversas relações com outros autores, nos percursos que o pensamento tomou no Ocidente, e autora da obra *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*, diversas vezes citada em nosso escrito:

Não poderíamos formular assim também a crítica deleuziana à representação clássica, que tende a impedir-nos de conhecer o que há de verdadeiramente singular nas coisas — deixando-nos sempre no terreno das generalidades? E o pensamento não seria essa espécie de “intuição”, que nos permite desvelar e pensar as diferenças, as singularidades?¹¹¹

¹¹⁰ BERGSON, Henri. *Matéria e memória*: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 2ª edição. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999, pp. 14 e 263, respectivamente.

¹¹¹ SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto, São Paulo: EDUSP, 2004, p. 40.

Mas, a certa altura do escrito, já poderíamos estar certamente nos perguntando em relação a Bergson se o seu método que pressupõe a intuição como possibilidade de acesso imediato e direto à essência do objeto também não estaria, de certa forma, proclamando uma metafísica que pressuporia uma essência anterior, a crença em uma coisa em si. De fato, Bergson recupera uma metafísica, porém, já alertamos acima, esta é uma metafísica muito particular e essa particularidade é o que interessa especialmente a Deleuze. Bergson desloca o eixo de atuação da filosofia da razão para a intuição, ou seja, mexe em suas bases mais supostamente sólidas ao afirmar a intuição. Com isso, ele acaba recuperando a metafísica sim, mas não o faz negando o mundo físico. “Ao contrário, sua metafísica busca no mundo material seus elementos”.¹¹² Entrar em contato com a essência de uma coisa, para Bergson, não é estar mediado pela razão, é percebê-la em seu próprio movimento, entrar em contato e apreendê-la em sua própria duração. “Platão quer atingir a imobilidade das essências, quer ultrapassar os dados da sensibilidade para atingir o imutável. Bergson também quer o eterno, só que para ele o eterno é o movimento, o devir”¹¹³.

Vimos mais acima, no capítulo sobre *Bergson, intuição e duração*, como específico ao próprio movimento do pensamento do filósofo esse movimento de uma metafísica em Bergson se dá, e também salientamos de que maneira ele se distancia radicalmente do pensamento clássico.

É justamente por esses argumentos que concluímos como Deleuze enxerga em Bergson um pensador da diferença, como sendo aquele que também tentaria na história do pensamento libertar das garras da representação e da razão-moral clássica, o

¹¹² *Ibidem* (p. 107)

¹¹³ *Ibidem* (p. 110)

pensamento em prol de um método que teria a intuição, e não a razão, o movimento e não a analítica, enquanto carro chefe em seu delineamento.

Vários conceitos importantes de Bergson não trabalhados aqui com maior detalhamento, como o de virtual e atual, diferenças de natureza e de grau, etc, são também pontos de contato fortes entre as filosofias de Deleuze e de Bergson, porém, ficam para um trabalho que se debruce com maior abrangência e especificidade no pensamento e correlação desses dois filósofos de França.

Por hora, discorrer sobre as concepções bergsonianas de intuição, duração, e a de diferença pura em Deleuze, já se mostram suficientes para demonstrar como esses autores pensaram a representação clássica e seu campo conceitual relativo e também, da mesma forma, como essas intervenções no conceito de representação e identidade são, assim como no pensamento, de forma geral, preciosos do ponto de observação para a literatura, mais especificamente.

IV – LITERATURA, REPRESENTAÇÃO E DIFERENÇA

LITERATURA E ADEQUAÇÃO

Vimos até o momento como as manifestações e contraposições ao conceito de representação passam de forma definitiva pelo percurso do pensamento no Ocidente. A pertinência e implicação desse conceito, assim como de todo o campo conceitual que ele envolve e carrega consigo, abarca toda forma humana que se pretenda validada enquanto pensamento, seja ela artística, filosófica, religiosa ou até mesmo de caráter científico, posto que todo pensar torna-se conceitualmente um ato de reflexão e não mais de criação. Ou seja, toda decorrência dessa assertiva é colocar o pensador, o filósofo ou o artista, em uma redoma de aço na qual o redemoinho, turbilhão chamado movimento, diferença pura, não consiga penetrar. Nessa redoma, põe-se o pensador a andar em círculos, a andar reflexivamente.

Isso se dá de uma forma tão sutil quanto colossalmente opressora, e até violenta e armada, na história do Ocidente, sempre tendo as lentes mais que objetivas das malhas da representação e da adequação como suporte e álibi principais de validade e pertinência de suas verdades impostas.

Sutil, na medida que, enquanto circuito fechado em modelos circulares, a razão moral auto afirmativa impõe ‘silenciosamente’ e de maneira indubitável os seus referenciais. Amarra, então, o seu discurso de semelhança na concepção de identidade em busca dessa origem preconcebida como existente e atestada posteriormente na correta adequação. Assim, sorrateiramente, banindo a diferença e o movimento enquanto monstros não desejáveis, a razão representativa, baluarte do conforto e da certeza imóvel, toma o pódio do conhecimento que se auto-valida pela própria concepção circular que está imbuída em seus pressupostos e se estabelece definitivamente empunhada no cerne dos valores ao qual ela serve de juíza, analisando e

avaliando, às vezes ancorada em estatutos da utilidade na vida prática, enquanto corretos e incorretos, bons ou ruins, pertinentes ou impertinentes, todas as outras formas possíveis de conhecimento, incluímos aqui literatura: que se torna entretenimento utilitário e de restrita elite deixando de ser poderosa ferramenta de desconstrução de uma realidade postulada pelos modos de armistício e desarmamento unilateral da razão moral.

Por outro lado, a razão em seus períodos de decadência e até mesmo de falência de seus princípios ordenadores toma vestes deveras violentas e verdadeiramente ditatoriais de postura reativa e parte para a sua defesa externamente, muitas vezes de forma armada mesmo e genocida, não somente epistemicamente, mas política e moralmente também, intrinsecamente é claro. E é dessa forma, enquanto reguladora universal do conhecimento do que se entende por humano que essa colossal nau ancorada nas profundezas da representação resiste aos ocasos e ápices do pensamento na história da humanidade desde Platão e Zenão até os dias atuais. Pois, combatendo ela a razão moral — escamoteada com a diferença que não é pura, mas antes, seletiva, eletiva em seus pares de oposição e contrariedade — e derrotando assim por diversas vezes nessas batalhas o devir, ela realiza o enaltecimento de sua própria imagem adiposa e paquidérmica de tão sedentária que se mostra nesse repelir do movimento e da diferença pura.

Vimos acima que a própria constituição do conceito clássico de realidade surge, já em Platão, como oposição ao de ficção, simulacro. Uma rachadura moral e hierarquizante, então, é traçada no seio da realidade das coisas na proposição de uma transcendência para um plano Ideal. O que for caracterizado como de fora desse

sistema, enquanto cópia da cópia, simulacro, deve ser banido da educação do cidadão da república.

Ou seja, já no berço cultural e epistêmico de nossa civilização temos essa cisão importante de realidade em um lado, e de ficção do outro. E a partir mesmo dessa separação como oposição, contrariedade, é que o conceito posterior de representação se torna privilegiado nas observações relativas à arte. Já destituído de seu valor diferencial em pureza, valor mesmo especial de olhar instaurador de diferença sobre a realidade do mundo, os olhares colocados sobre a arte passam a ser reflexivos e referenciais, presos a várias adequações decorrentes da concepção de identidade imbuída nos mananciais da representação.

As tradicionais escavações de buscas de referências profundas, circulares no campo do mesmo, pertinentes a um organismo maior teleológico da razão, e intrinsecamente ligadas a particulares visões referentes à arte, no sentido de adequação a uma realidade anterior e submersa em neblinas que o ventilador da razão, como que numa clarividência perfeita, nos participaria;¹¹⁴ estas estão, nas artes em geral e na literatura mais especificamente, na medida em que tem como instrumento a palavra, sempre sendo problematizadas, ora como afirmação, ora enquanto negação dessa própria concepção de adequação que a representação traz.

Mas, ativo sempre é o caminho da arte, por excelência de seu próprio debruçar e atividade, e o percurso das representações e adequações na história do pensamento são a própria matéria que ela, enquanto linguagem outra, de referências próprias e múltiplas, problematizaria em seu próprio percurso, mesmo que tantas escolas artísticas nas

¹¹⁴ Isso se dando como se houvesse, realmente, um ponto certo de interseção entre a consciência e a realidade propriamente, do modo como esta deveria ser.

diversas e diferentes direções que a humanidade toma, enquanto possibilidade de conceituação coletiva, afirmassem sua ficção na adequação com a forma da realidade das coisas. Realidade, nessa acepção, ora significando o mundo das coisas enquanto identidade real, ora supostos processos velados, ora enquanto hipotéticas estruturas subjacentes.

Seja qual for a sentença, adequada ou não, a arte teima sempre em subverter em devir nas suas abissais entrelinhas as naturezas referenciais de estagnação e fixação inexorável do signo que se pretende enquanto fechado em identidade e analogia com uma referência fixa, isso parece acontecer mesmo quando esta não tem em suas manifestações criativas a presença desse “querer” de contraposição, ou seja, mesmo quando segue certas “cartilhas” de produção.

A LITERATURA E O RETORNO DO DESTERRADO: ENTRE FICÇÕES E REALIDADES

À literatura caberia esse resvalar constante nas superfícies do indeterminado, na medida em que esta sempre estaria se voltando contra a sua própria forma e conteúdo. Se reescrevendo e se reinscrevendo na realidade, esta teria por característica primordial o movimento eterno e ao mesmo tempo mudança constante, ou seja, como se fosse o próprio ser em devir significativo.

E em tratar as formas de verdade, e concepções de realidades também, que se dão pelo falso gozo representativo de tomar a palavra e o conceito enquanto a própria

coisa, e deste erigir castelos de ornamentação, a literatura se mostra propriamente esguia a esse gozo auto afirmativo e narcísico.

Na medida em que a literatura já é simulacro por designação própria de sua conceituação, porém, sem o compromisso direto com a realidade das coisas e das “cópias” como são representadas em adequação ao ideal, forma, demonstrabilidade, etc, na razão moral, confere-se a ela um estatuto próprio de pensamento, que não se reduziria ao propriamente racional.

Ou seja, supomos aqui algo para a literatura a que a linguagem, mesmo que seja fundamentalmente calçada na razão moral, não deixasse de ser penetrada na medida que esta, a linguagem, nascida sob o signo de uma metáfora, dançaria na sinfonia do signo aberto que é o simulacro.

Em seu retorno do desterro, na crise da razão ocidental que vem com as inflações significantes da modernidade, séculos depois de Platão, o simulacro retorna fortalecido e com reminiscências particulares que não dariam satisfações às própria concepções representativas enquanto retorno teleológico a um possível referencial submerso e perdido em suas entrelinhas.

Porém, as entrelinhas de literatura são abissais e não guardam repouso e nenhum conforto possível para um sentido que se proponha enquanto hóspede permanente delas. Mas antes, somente indeterminação, movimento e diferença em estado puro é o que essas concepções absolutas de sentido encontrariam nessas multiplicidades de vazios em devir de sentidos.

Algumas questões próprias mesmo da arte literária enquanto ficção, antes subjacentes e presas aos conceitos de representação, de identidade e verdade como

intrínsecos às próprias manifestações de literatura, e como validação de seu caráter, inclusive, talvez agora possam brotar diferentemente no solo fértil da diferença pura e sob as brisas leves da intuição.

No vácuo existente entre: o movimento do olhar que se lança sobre as tipografias dos textos, o próprio traço-palavra e outra já talvez palavra-traço, a diferença explode ontologicamente em sentidos múltiplos e auto-referentes, já que a realidade das coisas reside ali mesmo, no fazer-se literário e não alhures, dando costas às colocações analíticas e estruturais de algum possível sentido tácito, escondido, entre e atrás do fazer-se mesmo de uma suposta história aberta.

Onde somente haveria espaço para explosões, entre as linhas que compõem como se fosse uma possível ‘matéria’ do texto, buscou a razão moral a inabalável fortaleza para o seu sentido-residente. Onde só haveria espaço se possível para um sentido deslizante, fugaz, viajante, a representação insistiu enxergar palimpsestos. Aconteceu dessa maneira tanto nas estruturas dos tratados de poética e estética da antigüidade clássica e da própria contemporaneidade, como nas obras que tentavam reproduzir e reafirmar essas próprias concepções representativas da realidade das coisas na literatura seguindo a receita dos tratados.

A FICÇÃO NA CONTEMPORANEIDADE

A literatura se afirma cada vez mais na contemporaneidade em sua própria potencialidade enquanto abandona às chagas que o desterrado em seu retorno impingiu na representação clássica a sua mortalha de subordinação anterior. Ao texto literário mais contemporâneo começa a pertencer, conscientemente, como que uma força própria

e explosiva com a libertação do simulacro da Idéia, ou seja, do simulacro que se vê livre de sua referência fechada.

Para que isso acontecesse, isto é, para que a libertação da arte literária em relação ao pensamento da razão soberana representativa tomasse termo, muitos dos conceitos acima colocados e discutidos nos capítulos anteriores tiveram que insistentemente ir-e-vir, posto, como bem vimos, a representação possuir um círculo moral fechado de auto-validação ou negação do que não pertence ao seu circuito fechado. Além, é claro, que em seu próprio ventre, já nos avisava Bergson, a metafísica da representação guardasse desde seu nascimento o estigma de um engano que foi o de tomar o movimento pela imobilidade. E desse seu próprio engano fadaria a mesma na posteridade a dar um lugar de primazia à sua tão desprezada e mistificada, para efeito do próprio desprezo mesmo, intuição.

Encerrando a promessa do desterrado de que realmente poderia ser possível respirar e andar com suas próprias forças e não com os referenciais de identidade e adequação, os pilares da representação tiveram que ser subvertidos e colocados abaixo da própria concepção do fazer literário. “Para que a literatura afirme sua potência própria, não basta que ela abandone as normas e as hierarquias da *mimesis*. É preciso que abandone a metafísica da representação.”¹¹⁵ É abandonando de forma definitiva também a sua própria ‘natureza’, como diz Jacques Rancière, enquanto “todo seu regime de significação”¹¹⁶, que incluiriam os esquemas teleológicos de causalidades e inferências decorrentes, os modos de apresentação dos indivíduos, que retomariamos a verdadeira potência da literatura, apreendida anteriormente aos encadeamentos representativos.

¹¹⁵ RANCIÈRE, Jacques. “Deleuze e a literatura” in Revista *Matraga* on-line. nº12, 1999

¹¹⁶ *Ibidem*

Conseguimos, hoje, de maneira muito mais extensa do que outrora, enxergar “literaturas” eminentemente potentes em sua própria força interna em boa parte dos escritos e publicações contemporâneas em nosso país e alhures. Certas características ‘subversivas’ à comum idéia de estruturas subjacentes que explicariam plenamente a obra vem à tona na contemporaneidade enquanto força de resposta. Chegam como se parecessem mesmo, como se fosse possível, uma tentativa engajadamente individual de libertação da própria literatura de seus modelos representativos na realidade das coisas e da ‘realidade’, pré-estabelecida, das relações ontológicas e político-sociais também. Ou seja, de toda malha moral e discursivamente validada enquanto aceitável aos olhos da origem.

Os personagens nas narrativas contemporâneas, vemos isso como característica marcante em vários autores contemporâneos, deslizam fluidicamente por territórios múltiplos e diversos, e em múltiplas narrativas dentro de uma tessitura flexível também. O ‘território’ passa a não ser fixo, assim como os narradores também não o são. Imiscuídos em uma explosão de multiplicidade de sentidos, não mais possíveis, porém antes prováveis, pode-se estar *ou* não estar. E na medida em que pluripartidos, chegam afirmativamente à cisão performática de poder ser *ou* não ser, independentes da questão, avançam vertiginosamente às beiras da inefabilidade, contrariando o próprio princípio de não contradição, ao qual a adequação se apega, na explosão do sendo *e* não sendo, estando *e* não estando, ao mesmo tempo e em espaços diferentes, aliás, até diversos e únicos.

Uma outra característica muito importante se relaciona ao tempo cronológico e matematizado das ciências e à persecução de supostos fatos originários, como se existissem numa cadeia racional de causa e conseqüência, ao que a literatura dá as

costas, pois, não é novidade que tem domínio próprio no que tange às questões relativas ao tempo. Porém, esse mesmo tempo matematizado das ciências somente se refere a uma assunção mesma do verdadeiro tempo, que é duração, ao tempo espacializado que através dos conceitos a razão poderia ilusoriamente alcançar. Sendo assim, em contraposição à própria crença que se tem em relação à realidade ser do jeito que ela é, imóvel, estática, estagnada, pronta para o abate e confortável ingestão, a literatura mais uma vez dançando na fronteira dos limites lógico-rationais, sempre nos trouxe novidades subversivas em relação à realidade temporal servida em postas analiticamente cortadas pela tesoura racional. Lembranças reais, na própria ficção mesmo, de ficção-fatos que nunca aconteceram, alucinando lisergicamente personagens e leitores, tempos compostos, sobrepostos, supostos e ao mesmo tempo ficcionalmente reais, ou seja várias facetas por si só críticas que colocam incômodos agradáveis na própria desautomatização da vida útil e prática dos relógios, reais e/ou derretidos, moles, da própria ficção.

Há na ficção atual muitos autores que inauguram suas obras com narrativas ‘perdidas’, ou seja com personagens e até mesmo o próprio narrador se afirmando enquanto desgarrados de um referente que pudesse guiar confortavelmente o leitor até nas supostas quebras de horizontes de expectativa. Esses personagens não se afirmam enquanto detentores de verdades pré-estabelecidas anteriormente ao próprio ato de leitura, sejam elas quais forem. Eles afirmam e fazem como que pungentemente questionam de afirmar a sua ficção, ou até melhor, sua ficcionalidade. A sua auto-referencialidade, então, explode em possibilidades e sentidos diversos, revertendo à paranóia representativa o seu próprio veneno.

Várias narrativas ficcionais, conscientes desse desafio e do cenário ao qual a ficção não mais se retém, surgem abundantes na nossa própria literatura brasileira da atualidade. Alguns autores “novos” no cenário e ambiência literária do Brasil como Bernardo Carvalho, Sérgio Sant’Anna, Rubens Figueiredo e Chico Buarque, só para enumerar alguns, e outros já pertencentes a uma tradição mais cristalizada “historicamente”, porém, revigorados e/ou revisitados pela crítica ou por si próprios como, entre vários outros, Lygia Fagundes Teles e Clarice Lispector.

Sem ter a mínima pretensão hierarquizante e ordenadora do rei filósofo e do filósofo de Estagira, ou até mesmo frente à indecência de trair os conceitos aqui colocados durante todo o nosso percurso de dissertação com uma possível “aplicabilidade” conceitual utilitária de nossos campos de pensamento de *diferença pura e intuição* ao autor tal e à obra tal, impondo certa rigidez e não movimento aos textos pesquisados, nos colocamos a dar umas curtas e pequenas pinceladas, em paralelo e suplementares, sem aspirações de complementaridade ao discurso desses escritos, mais como uma tentativa de problematização do discurso literário *in loco*, do que estagnação local e pontual do mesmo pela apropriação de um conceito em uma obra literária.

Cientes de nossas maravilhosas limitações e vazios enquanto existência humana e das lacunas e vazios também pertinentes à narrativa, não pretendemos enrijecer como a Górgona o texto literário com nosso olhar mas, correndo em paralelo e certos da suplementariedade que produzimos em relação a quaisquer textos que sejam tratados em nosso escrito e alhures, seguimos em frente para erigir a nossa teimosia ante à perspectiva paradoxal. “Então não há como escapar ao paradoxo: tentar preencher os

vazios existenciais é igual a criar narrativas com outros tantos vazios ficcionais, e assim começam as tramas, feitas irremediavelmente de verdades e mentiras.”¹¹⁷

Colocamos, então, como um pequeno intercurso desse nosso caminhar em folha, e em movimento paralelo ao de nossas elucubrações anteriores, os textos de *Água Viva*, de Clarice Lispector e de *Invenção e Memória* de Lygia Fagundes Teles. Mais uma vez, insistindo na permanente intenção de não os petrificarmos, mas antes na tessitura de uma complementaridade para o nosso escrito, isto é, tecer o texto tendo como fomento o fazer-se da ficção propriamente dita.

ÁGUA VIVA: OBRA EM DEVIR

A reestruturação do movimento e devolução de seu lugar dentro do pensamento, e a própria tentativa de proclamação de um lugar no pensamento que não se renda a uma centralidade fixa e estagnante é vista em vários momentos da humanidade na sua categoria de discurso mais radical que é a literatura. Esta seria o lugar do movimento por excelência, como problemática própria, em diversas vezes na ficção como principal, e também força motriz de destruição das interposições dualistas que a razão moral coloca como dadas, julgadas. Como catalisador memorável dessas desfigurações, elegemos algumas palavras em especial a partir do texto clariceano de *Água Viva*.

Acompanhando então, no texto e tessitura da escrita clariceana de *Água Viva*, como fomentador em paralelo, suplemento, de nossa discussão, a fluidez, o devir e a

¹¹⁷ PINTO, Silvia Regina. “As cartas não mentem jamais”, In: *_ Tramas e mentiras: jogos de verossimilhança*, Org. Silvia Regina Pinto, Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005. p.115.

mudança são marcas muito mais do que estigmatizadas, porém, anteriormente, princípio próprio de escape e sobrevivência do pensamento ininterrupto, em trânsito, que se dá dentro e fora da ficção.

“Alimentar-se diretamente da placenta”, como a mesma diz, *“largar-se no instante-já”*, subverter a seqüencialidade necessariamente temporal das palavras, é dentre outras passagens o intento maior desta empresa clariceana, senão no todo, enquanto escrita fragmentada negando o fechamento e finalidade da obra, ao menos em alguns recortes do texto, enquanto todo composto de fragmentos, que também nega abertura e origem para uma concepção de obra fechada. Intento que é o inefável motor dessa nunca fechada obra que sempre se fazendo ao contato do olhar, da leitura, se expande.

Com o sentido de cada palavra remetendo a uma metáfora, ou seja, remetendo ao lugar do não-escrito, ou melhor, do por-se-escrever, Clarice mantém maior parte deste seu escrito na tensão do limiar mais estreito entre o que é possível que se diga e do como e se é possível dizer o que não se diz, o inefável. Ela en-toca, então, o silêncio para protegê-lo da cova racional representativa. Dessa tensão puramente onto-lógica de ser e devir, faz-se ebulição e diferença em seu texto e o que se diz passa a remeter sempre a uma tentativa sincera de inefável, transformando assim o que não se diz em silêncio-ao-revés, ou seja, na forma mais gritante possível do silêncio. Isso só é possível na medida em que acontece no *“instante-já”*, voando em movimento num vórtice que a princípio só levaria ao próprio vórtice em sua superfície.

Dessa forma, as entrelinhas clariceanas, abismos existenciais que ligam uma palavra-som a uma outra palavra-sentido, são colocadas em puro lugar de destaque em detrimento da própria palavra enquanto representação. Isso é realizado por Clarice como

quase que se não pudesse deixar que as palavras esmagassem as entrelinhas do texto. A escrita de *Água Viva* ‘rejeita’ a palavra como que querendo se aproximar do silêncio para dele logo se afastar e não o estagnar, ou até mesmo cegar-se representativamente para com este: “As palavras é que me impedem de dizer a verdade [...] Simplesmente não há palavras. O que não sei dizer é mais importante do que o que eu digo [...] meu livro melhor acontecerá quando eu de todo não escrever”¹¹⁸, vale lembrar a passagem acima de um outro texto de Clarice sobre o próprio ato da escrita.

Água viva vai, dessa forma, tecendo e desfiando seu texto, por diversos momentos, como que evitando que a seqüencialidade temporal inerentemente à espacialização do tempo interrompa o fluxo, movimento do instante-já. Tenta ficar desta forma no âmbito do criar, fugindo sempre ao criado, ao dado, ao feito, à obra. A obra torna-se, então, o caminho que leva à obra, ao fazer-se obra na incidência do fazer próprio do sentido.

Neste plano do eterno fazer-se que é o texto de *Água Viva*, a ebulição e tensão outrora ditas acima transbordam em devir pleno ao mesmo tempo em que são, isto é, tudo passa a fluir em uma mudança constante, ou como diria Jankélévitch, aluno e um dos principais discípulos de Bergson, “...o ser não tem outra maneira de ser que não o devir”¹¹⁹ Isto é, no jogo entre o dizer o inefável e ‘inefabilizar’ o que se diz, *Água viva* faz uma explosão que transforma o sentido em verbo. Ou seja, o sentido faz-se, torna-se, eternamente, não permitindo nunca ao escrito tornar-se obra, no sentido de fechar-se, imóvel, engessado em analogias.

¹¹⁸ LISPECTOR. Clarice. *Sobre a escrita...* in: Revista Nova Escola. Publicada em 22/11/2004. Versão on-line: http://novaescola.abril.com.br/especiais/saladeleitura/clarice_lispector.htm

¹¹⁹ JANKÉLÉVITCH. Vladimir. *Henri Bergson*. Trad. De Rita Paiva, In.: PAIVA. Rita. *Subjetividade e imagem: a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson*. São Paulo, 2002. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Poderíamos, pela própria estética que esse texto de Clarice nos apresenta, dizer que não há uma obra em *Água viva*. Este escrito não seria obra na medida em que ele é pura tensão de criação, é o verbo só, desprovido de predicação “é...”. Fomenta-se, através deste tear e desfiar, a espera(nça) do instante-já, da volta do “herói-agora”, do silêncio originário, que passa, rasgando a teia do infinito, ao “pronunciar” de cada sílaba.

INVENÇÃO E MEMÓRIA

Quando falamos de paradigmas relativos a tempo e espaço na história e na ficção, temos uma gama enorme de textos, literários e/ou conceituais, que tratam as relações entre memória e ficção. Algumas dessas tratam a ficção da mesma forma que o percurso da representação na razão ocidental, enquanto adequação a uma realidade, fato temporal fechado, datado. Outras tantas e até mais numerosas perpassam os temas proximais ao conceito de tempo enquanto livre associação, invenção de outras realidades possíveis, porém, ainda mantendo uma distância próxima das elaborações fixamente referenciadas no ordenamento e organização temporal enquanto estrutura espacial.

Outras dessas obras, já não tão numerosas assim, têm o espaço próprio consciente de sua ficção subordinado a um tempo que tenta escapar a uma espacialização e que, por isso fogem a serem exprimíveis por conceitos delineadamente racionais. Essas raras obras trazem para dentro da ficção toda a gama de discussões relativas ao próprio mover-se do pensamento e poderiam se aproximar mais do que estudamos anteriormente enquanto duração real e intuição, do que ao tempo cronológico

e à razão. O choque que se opera dentro da ficção desse tipo, entre a concepção comum, exterior, espacial, de tempo, e a interior, de duração, intuitiva, muitas vezes, levam em mão dupla, as questões pertinentes ao próprio tempo da narrativa, simultaneamente, para fora e para dentro da ficção, num movimento duplo intrinsecamente fingido de memória e invenção.

Ou seja, sabemos que este é um dos temas mais fortes na literatura contemporânea também: o tempo e suas relações com a memória. Em se tratando de ficção que trabalha com a sedução do leitor, então, temos de ter o devido cuidado, pois, mesmo sabedor do tempo livremente ordenado pela ficção, o leitor é convidado a repensar os paradigmas de seu próprio tempo espacial, tido como real e marcado por um relógio segmentador.

Uma escrita que se coloca dentro da própria ficção, como proponente de tempos outros e diversos ao que a própria narrativa conduz, fingindo ficcionalmente identidade a uma realidade exterior à própria ficção, em uma possível realidade marcada, especialmente, para posteriormente subvertê-la na perdição temporal de um personagem na fluidez e superficialidade do tempo que não se resume ao correr e parar de um ponteiro, poderia conduzir a expectativa da leitura a universos ficcionais e reais mesclados e invertidos, enquanto horizonte espacial pluripartido pelo tempo e governado também por este.

A opção consciente da suposta identidade exterior temporal, muitas vezes se dá por ‘armadilhas’ narrativas, onde os personagens, apesar de notificarem a todo o momento o caráter de ficção do texto, invenção propriamente dita, acabam por se colocar em uma zona limítrofe entre a língua e a representação enquanto espaço, desconstruindo essa anterior suposta realidade mesmo, largando à deriva, assim, o leitor

na ficção do fazer-se da obra na leitura e em sua ficção realidade, referência a que o mesmo se prende.

O que acontece é que desconstruindo pelo discurso radical da literatura o próprio discurso adequativo sobre a realidade espacial, e em conseqüência sobre o tempo também, as potencialidades das realidades temporais outras, não espaciais, movem o pensamento espacializado e o levam à ficção, onde o tempo dura por excelência. Ou seja, mais uma vez a literatura, agora na construção temporal, desconstrói certas concepções ‘naturalizadas’ de tempo no próprio mundo exterior à ficção e ajuda o diálogo do pensamento livre com a ficção.

Invenção e memória, de Lygia Fagundes Telles, parece-nos que baila ao som dessa sinfonia chamada memória, em movimento eterno e de mudança ao mesmo tempo. Articulada por várias facetas que um escrito em fazer-se literário pode assumir: conto, crônica, impressões de leitura, fragmentos, etc, o livro nos traz logo na abertura na passagem “Que se chama solidão” uma menção à sua proposta desarticuladora de algo que fica e se reinventa sempre: “Chão da infância. Algumas lembranças me parecem fixadas nesse chão movediço...”¹²⁰. É a fixidez e o movimento, mudança, dançando em uma comunhão eterna.

A partir de “Que se chama solidão”, onde já são anunciados os sedimentados solos, movediços mesmo, em que pisam os leitores de *Invenção e Memória*, a explosão de imagens e fluxos intercambiantes de invenção e memória, perdidos em delimitações no “como se” da ficção, ora assumida, ora velada, são surpreendentes.

¹²⁰ TELLES, Lygia Fagundes. *Invenção e memória*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. 2ª edição. p.09.

O que vemos são lembranças muito singulares de situações idem, nas quais ficção e realidade vêm mais uma vez a se misturar. As lembranças são algo que ficam e se reconstroem, ao mesmo tempo, a cada beijo e redobrar-se das próprias polaridades imaginárias instauradas na narrativa “como se” de ficção e realidade.

Assim, segue-se às vezes no texto do livro como um todo, às vezes mais especificamente, como em “O menino e o velho”, uma brisa harmônica e simulacro confortável de realidade sem contradições, leve, que sutilmente se torna despido referencialmente e mais leve ainda, fluido, por sua própria apreensão e imersão nos vórtices da ficção.

Nesses movimentos duplos e constantes na totalidade da obra, tanto a categoria aqui chamada invenção, quanto a de memória parecem já não se reconhecer uma a outra pela ausência mesma de alteridade trazida pelo imiscuir próprio de ficção e realidade. Ou seja, é como se a possibilidade dos próprios flashes de sentimentos múltiplos do narrador, expandidos informemente por signos abertos que permeiam o texto, guiassem a inventividade e beleza da construção leve, porém densa do escrito de Lygia. “Quando abri a porta do apartamento tive o vago sentimento de que estava abrindo uma outra porta, qual? Uma porta que eu não sabia onde ia dar, mas isso agora não tinha importância. Nenhuma importância...” (*A chave na porta*).

Retenção e fluxo, espaço e tempo sobrepostos e misturados, intrometidos em seara alheia, e conseguindo, ainda assim, uma sinfonia maravilhosa de movimento nas pautas flexíveis de ficção e realidade: “Fiquei olhando o mar que não via há algum tempo e era o mesmo mar de antes, um mar que se repetia e era irrepetível.” (*O menino e o velho*).

A memória, então, no texto em questão de Lygia Fagundes Telles, tendo por comparação uma concepção que a revelara, já por séculos, enquanto discurso que organiza nossa concepção de tempo e espaço, perde o seu sustentáculo factual e liberta-se cada vez mais para ganhar uma certa autonomia criativa, onde a intuição, e não a razão, talvez seja a coluna principal.

Todos esses olhares, alguns novos, outros já antigos de configurações de pensamento crítico na ficção contemporânea e outros tantos mais que deixamos de colocar aqui, ajudam de maneira sempre positiva a “in-definir” a literatura e assim levá-la à borda de seus mais substanciais limites para de lá ela conseguir subverter até a própria concepção de substância que a levou à zona limítrofe.

E não há nenhuma sombra de perda nesse movimento, a partir do momento que literatura deixa de ser algo dado, mas que se realiza sempre. Com isso, a ficção toma cada vez mais alicerces próprios e autênticos, agora já ‘naturalmente’ móveis e cambiantes, distantes deveras da *adaequatio* medieval.

Ao mexer, criticamente, com as bases do pensamento humano, na medida em que a literatura chega e vai para além de onde a razão melindra em ir, ou seja, além dos limites da representação, próximo ao nada e perto do caos, lá no silêncio quase absoluto, instante-já, ela faz música, que não pode se decompor nem analisar apenas por uma estrita razão analítica, posto, então, o perigo da literatura deixar de ser música, eternamente movente.

No fingimento do fingir, isto é, do jogo entre ficção e realidade que se dá pela e na palavra, a ficção começa a assumir agora suas vestes próprias e autênticas, despida dos suntuosos e grandiloqüentes ornamentos de causa e efeito, de identidade e

parentesco, com a suposta realidade-pronta da razão moral prática e utilitária, costumeiramente aceitos por serem já domesticados pela sua própria natureza.

...quer seja pintura, escultura, poesia ou música, a arte não tem outro objeto senão o de afastar os símbolos praticamente úteis, as generalizações, convencionalmente e socialmente aceites, tudo aquilo, enfim, que nos mascara a realidade para nos pôr em contato com a realidade em si. [...] A arte não é mais certamente que uma visão mais direta da realidade, similar àquela que os homens privilegiados, como os artistas e aqueles dotados de moral excepcional, alcançam pela intuição. Mas, esta pureza de percepção implica uma rotura com a convenção útil, um desinteresse inato e especialmente localizado dos sentidos da consciência, enfim, uma certa imaterialidade de vida.¹²¹

Seria justo, dada a citação acima, lembrarmos mais uma vez que realidade para Bergson tem o sentido ligado à duração real, ao tempo que não se confunde com o espaço e que assume sua posição de acesso antes pela intuição do que pelos conceitos da razão. E que sendo assim, a realidade não se mostraria nunca, pelo menos no tangente à duração, enquanto dada, porém antes, como movimento de criação perpétuo. “Logo, na filosofia de Bergson, o real figura como devir perpétuo cujo movimento contínuo é essencialmente criador, ou seja, está em permanente estado de constituição. Sua natureza está em fazer-se indefinidamente.”¹²²

Assim, aproxima Bergson a filosofia da linguagem poética, e como conseqüência, o artista daquele que mais próximo chegaria à realidade da duração, correndo por fora dos círculos palacianos da razão. Para o filósofo de *Evolução criativa*, inclusive, o fazer filosófico se aproximaria mais do fenômeno artístico, por preservar o movimento e a intuição, enquanto guiado pela linguagem poética, do que propriamente da metafísica tradicional, guiada pela razão analítica.

¹²¹ BERGSON, Henry. *O riso: ensaio sobre o significado do cômico*. Trad. Guilherme de Castilho, Lisboa, Guimarães Ed., 1993. p.110.

¹²² PAIVA, Rita. *Subjetividade e imagem: a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson*. São Paulo, 2002. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Em Bergson, a relação entre arte e metafísica se dá sobretudo na incorporação dos parâmetros da linguagem poética como método para a filosofia. Ora, ao tomar a literatura como paradigma filosófico, um primeiro ponto de contato entre arte e filosofia já nos é indicado: existe alguma coisa em comum entre aquilo que a obra de arte expressa e o objeto ao qual deve dirigir-se a filosofia [...] e também as noções de intuição, movimento, individualidade, liberdade e criação, tão próprias à questão filosófica, aplicar-se-ão perfeitamente aos problemas da arte.¹²³

O desafio talvez para a literatura e conseqüente crítica torna-se doravante não mais buscar, numa suposta profundidade, a adequação da ficção literária ao real, travestido ou escamoteado em uma estruturalidade opaca, que seja, porém, antes dar movimento aos contornos e nuances que a própria literatura reivindica para si de modo interno e pluralmente partido. E no seu tanger diferencializador do jogo da linguagem, lá nos limites entre o som e a palavra, fazer tocar e soar música na superfície das pelagens do silêncio.

¹²³ JOHANSON. Izilda. *Arte e intuição: a questão estética em Bergson*. São Paulo: Associação Humanitas/FFLCH/USP, FAPESP, 2005. p.17.

CONCLUSÃO

Muitos são os percursos que a razão no Ocidente tomou em relação aos conceitos de ficção e realidade, ora esses enquanto mais próximos de uma concepção mais presa a uma referencialidade fixa e postulada, ora enquanto mais livres e autônomos em relação um ao outro, ora também um com o outro se interpolando e rasgando seus próprios limites internos e externos.

O que esse percurso de pesquisa da dissertação tinha como proposta para realizar era, como de início estruturado, um perscrutar das bordas na qual os conceitos de ficção e de realidade se encontram encostados, e, para enxergá-los em suas searas, teríamos como pontos de observação principais as concepções de representação, como adequação, e também a de diferença pura.

Era uma proposta que desde o início se sabia colocada em risco, apesar de toda exaltação teórica que se tem hoje em dia de uma concepção de filosofia e pensamento pós-metafísica. Em risco por ser uma tentativa mesmo de perscrutar no limite, ou seja, na radicalidade de onde o pensamento incorre na imposição moral de deixar de sê-lo, na medida em que o movimento deste passa a ser instaurado talvez enquanto uma ameaça à posição de validação que a razão moral que a tudo regula e delimita possui.

No imbricamento certo de que todo pensamento que passe pelos conceitos de ficção e realidade tem com as lentes de representação e

diferença, decidimos, então, como forma capital de questionamento, acompanharmos o percurso de desenvolvimento desses prismas de observação desde suas bases mais remotas nos conceitos que permeiam o de representação desenvolvidos pela antiguidade e tradição platônico-aristotélica, assim como também a consolidação destes e a revisitação que os mesmos vêm tendo no desaguar dos dias atuais da concepção deleuziana de diferença, específica de nossa contemporaneidade.

Repensados de maneira diferente, cada um com sua particularidade conceitual, por filósofos como Flusser, Derrida e também pelos franceses Bergson e Deleuze, a contraposição à representação, enquanto princípio de referencialidade supostamente absoluto e adequado, é realizada como uma alternativa radical, já que se encontra na base de enunciação do pensamento, nas estruturas bem fundadas da racionalidade moral no Ocidente.

Isto significa afirmar, de forma bastante incisiva, que todas as formas de pensamento que atravessam essas categorizações de visão de mundo, terão como crítica aos seus próprios limites de afirmação e delimitação a crítica aos pressupostos representativos. Isso inclui de maneira radical o como esse pensamento e suas freqüentes revisitas recaem nas relações específicas que esses conceitos pactuam com a ficção literária e as artes em geral.

Enfim, pela afirmação da própria forma diversa e múltipla que havíamos salientado na introdução desse escrito como uma das peculiaridades do terreno movediço sobre o qual estaríamos lançando

olhares, também aqui na interrupção que este trabalho agora toma, pois essas questões nunca cessam, retomamos esse salientar evidenciando pelo caráter próprio do movimento de afirmação que tentamos retomar à ficção literária, que as questões continuam e nunca terminarão, posto serem a própria configuração de uma postura crítica à imobilidade estagnante da razão analítica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. DOCUMENTOS TEXTUAIS

- ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*, Lisboa: Editorial Presença, LDA.
- ARISTÓTELES. *Poética*, Porto Alegre: Globo, 1966, Tradução de Eudoro de Souza.
- _____. “Ética a Nicômaco”, In: *Os Pensadores – Aristóteles*. Trad. Edumb – Editora Universidade de Brasília. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- _____. “Aristóteles – vida e obra”, In: *Os Pensadores – Aristóteles*. Consultoria de José Américo Motta Pessanha, São Paulo: Editora Abril Cultural, 1978.
- BENJAMIN, Walter. *Teses sobre filosofia da história*, KOTHE, Flávio (org.), São Paulo: Ática, 1985.
- BERGSON, Henri. *Cursos sobre a filosofia grega*, São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Introdução à metafísica*, In: *Os Pensadores – Bérqson*, Tradução de Franklin Leopoldo e Silva, São Paulo: Editora Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974.
- _____. *O pensamento e o movente (introdução)*, In: *Os Pensadores – Bérqson*, Tradução de Franklin Leopoldo e Silva, São Paulo: Editora Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974.
- _____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Coleção Textos filosóficos, Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*, 2ª edição, São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999.
- _____. *O riso: ensaio sobre o significado do cômico*, Tradução de Guilherme de Castilho, Lisboa: Guimarães Ed., 1993.
- BORBA, Maria Antonieta Jordão de Oliveira. *Tópicos de teoria para investigação do discurso literário*, Rio de Janeiro: 7 Letras, 2004.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade, lembranças de velhos*, 1ª edição, São Paulo: T. A. Queiroz Editor, 1983.
- BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia*, São Paulo: Mestre Jou, 1977.

- COSTA LIMA, Luís. *Dispersa demanda: ensaios sobre teoria e literatura*, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.
- _____. *Mímesis: desafio ao pensamento*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*, São Paulo: Ed. 34, 1999.
- _____. *Conversações, 1972 – 1990*, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- _____. *Diferença e repetição*, Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*, 2ª edição, São Paulo: Editora Iluminuras Ltda., s/d.
- FLUSSER, Vilém. *A Dívida*, Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1999.
- _____. *Língua e realidade*, 2ª edição, São Paulo: ANNABLUME, 2004.
- JOHANSON, Izilda. *Arte e intuição: a questão estética em Bérqson*, São Paulo: Associação Humanitas / FFLCH / USP, FAPESP, 2005.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bérqson*, Tradução de Rita Paiva, In: _PAIVA, Rita, *Subjetividade e imagem: a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bérqson*, São Paulo, 2002. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.
- LISPECTOR, Clarice. *Água viva*, Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- MIGNOLO, Walter D. *Os esplendores e as misérias da “ciência”: a colonialidade geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica*, In: _Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências, São Paulo: Editora Cortez, s/d.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- PAIVA, Rita. *Subjetividade e imagem: a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bérqson*, São Paulo, 2002. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.
- PINTO, Silvia Regina. “As cartas não mentem jamais”, In: _*Tramas e mentiras: jogos de verossimilhança*, Org. Silvia Regina Pinto, Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.
- PLATÃO. *Diálogos III, A República*, Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d.

- _____. *Fedro*, São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.
- _____. *Timeu*. In: *Diálogos*, Belém: Universidade do Pará, 1986, Vol. XI.
- PRADO, Adélia. *Poesia Reunida*, São Paulo: Editora Siciliano, 1991.
- PRÉ-SOCRÁTICOS. In: *Os Pensadores – “Os Pré Socráticos”*. Tradução de Remberto F. Kuhnen, São Paulo: Editora Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974.
- REIS, José Carlos. *História e Teoria*, Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- SANTORO, Fernando. *Poesia e Verdade: interpretação do problema do realismo a partir de Aristóteles*, Rio de Janeiro: Sette Letras, 1994.
- SEVCENKO, Nicolau. *O enigma pós-moderno*. In: *Pós Modernidade / Roberto Cardoso de Oliveira...(et al.)*, 5ª edição, Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.
- SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*, Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: EDUSP, 2004.
- TELLES, Lygia Fagundes. *Invenção e Memória*, Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- VASCONCELOS, Jorge. *Arte, subjetividade e virtualidade: ensaios sobre Bergson, Deleuze e Virilio*, Rio de Janeiro: PUBLIT, 2005.
- ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004 – (Conexões; 24).

2. DOCUMENTOS ELETRÔNICOS

- http://bush.cs.tamu.edu/~erich/misc/nothing_to_admit
- Site Leia Brasil, URL: <http://www.leiabrasil.org.br/entrevistas/tellesi.htm>
- FLUSSER. *Da Ficção*. URL: <http://planeta.terra.com.br/arte/dubitoergosum>
- DUCLÓS, Miguel. *Metafísica de Aristóteles: O ser se diz de vários modos*. In: <http://www.consciencia.org/antiga/aristmeta.shtml>

- LISPECTOR, Clarice. *Sobre a escrita...* In: _Revista Nova Escola, publicada em 22/11/2004. Versão on-line:
http://novaescola.abril.com.br/especiais/saladeleitura/clarice_lispector.htm
- RANCIÈRE, Jacques. “Deleuze e a literatura”, In: _Revista *Matraga* on-line, nº12, 1999.

ANEXO



(Angelus Novus – Paul Klee)

RESUMO

Este trabalho tem como percurso de pesquisa o estudo de algumas ambiências críticas ao conceito de representação no Ocidente, desde suas origens na tradição platônico-aristotélica até o posterior desenvolvimento na contemporaneidade, com suas implicações inerentes nas artes e no pensamento. Na contemporaneidade, observamos os estatutos de validação e imposição epistêmica do conceito referido, através de um princípio teleológico de auto-afirmação, assim como as contribuições que os filósofos Vilém Flüsser e Jacques Derrida trazem à discussão. Colocamos, também, em evidência, algumas propostas de Deleuze e Bergson para um pensamento que ultrapassasse os princípios constitutivos da razão representativa. Por fim, tentamos comentar algumas relações entre os principais conceitos vistos e a ficção literária em especial.

ABSTRACT

This piece of work has as its course of research the study of some critical ambiances of the representation concept in the Occident, from its origins in the platonic and aristotelian tradition till its ulterior development in the contemporaneity, with its inherent implications in arts and thought. In the contemporaneity, we observe its validation statute and epistemic imposition through a self affirming teleological principle, as well as the contributions which the philosophers Vilém Flusser and Jacques Derrida bring to the discussion. We've put in evidence some of the proposals from Deleuze and Bergson for a thought that surpasses the constituted principles of representative reason. Lastly, we've tried to produce relations between the main concepts we've seen and literary fiction in especial.

RELAÇÃO DOS MEMBROS DA BANCA

Prof^a Dr^a Sílvia Regina Pinto – UERJ

Prof^a Dr^a Maria Antonieta Jordão de Oliveira Borba – UERJ

Prof^a Dr^a Miriam Sütter Medeiros – PUC / RJ

Suplentes:

Prof. Dr. Gustavo Bernardo Galvão Krause – UERJ

Prof. Dr. Adauri Bastos - UFRJ