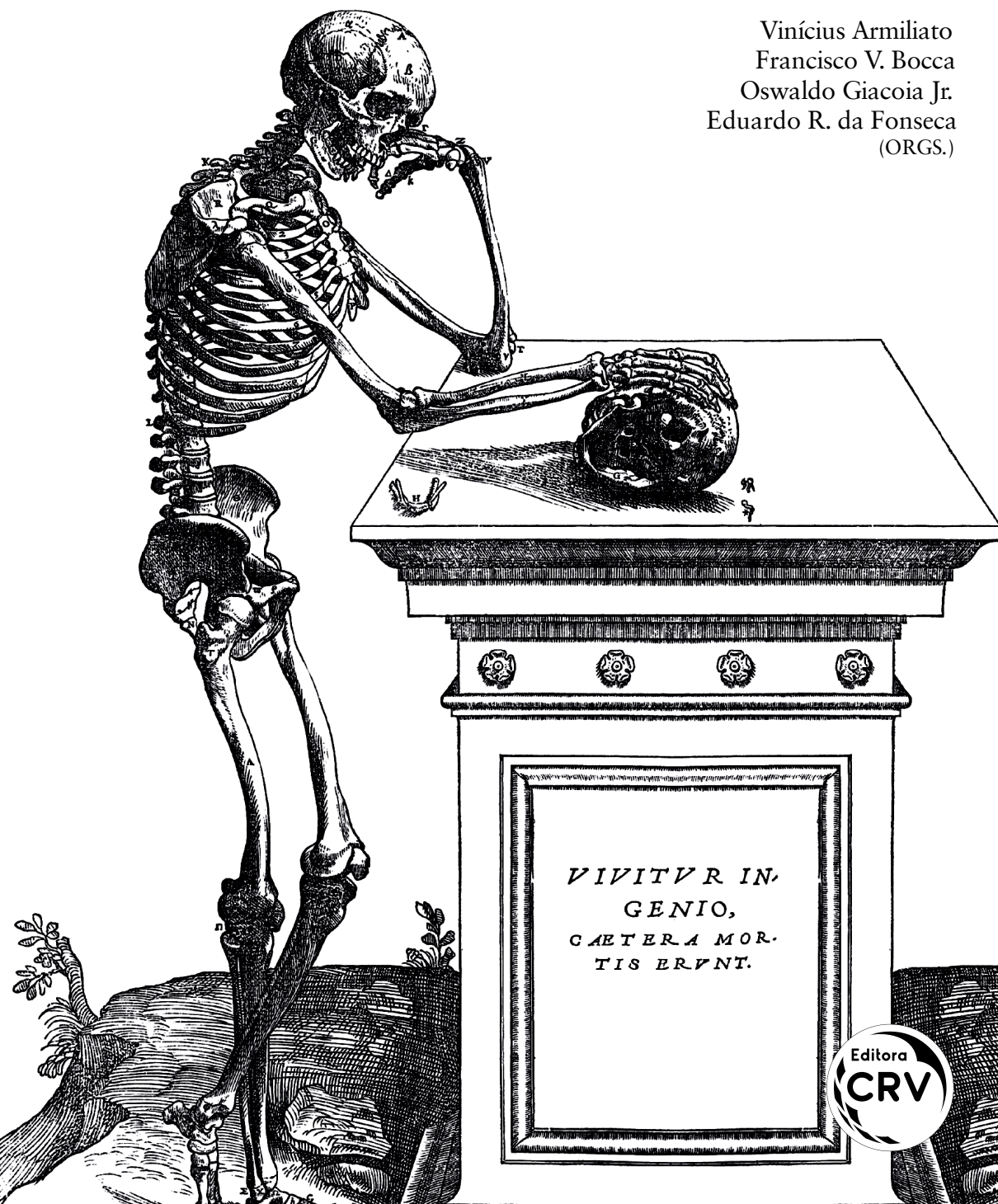


# AS FIGURAS FILOSÓFICAS DE UM PENSAMENTO

GEORGES CANGUILHEM  
EM PERSPECTIVA

Vinícius Armiliato  
Francisco V. Bocca  
Oswaldo Giacoia Jr.  
Eduardo R. da Fonseca  
(ORGS.)



*Editora CRV*  
*versão para revisão do autor*

**Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão**

Vinícius Armiliato  
Francisco Verardi Bocca  
Oswaldo Giacoia Junior  
Eduardo Ribeiro da Fonseca  
(Organizadores)

AS FIGURAS  
FILOSÓFICAS DE UM PENSAMENTO:  
Georges Canguilhem em perspectiva

Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão

Editora CRV  
Curitiba – Brasil  
2022

Copyright © da Editora CRV Ltda.

**Editor-chefe:** Railson Moura

**Diagramação e Capa:** Designers da Editora CRV

**Imagem de Capa:** Vinícius El Ghöz de Lara a partir da obra *De humani corporis fabrica*, de Andreas Vesalius (1543)

**Revisão:** Os Autores

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)  
CATALOGAÇÃO NA FONTE

Bibliotecária responsável: Luzenira Alves dos Santos CRB9/1506

---

F471

As figuras filosóficas de um pensamento: Georges Canguilhem em perspectiva / Vinícius Armiliato, Francisco Verardi Bocca, Oswaldo Giacoia Junior (organizadores) – Curitiba : CRV, 2022. 192 p.

Bibliografia

ISBN Digital 978-65-251-3007-1

ISBN Físico 978-65-251-3006-4

DOI 10.24824/978652513006.4

1. Filosofia 2. Georges Canguilhem – Filosofia 3. Filosofia Francesa 4. História da Filosofia 5. Epistemeologia I. Armiliato, Vinícius, org. II. Bocca, Francisco Verardi, org. III. Giacoia Junior, Oswaldo, org. IV. Título V. Coleção: Georges Canguilhem em Perspectiva, v. 2

2022- 20976

CDD 194

CDU 1(44)

---

Índice para catálogo sistemático

1. Filosofia francesa – 194

ESTA OBRA TAMBÉM SE ENCONTRA DISPONÍVEL EM FORMATO DIGITAL.  
CONHEÇA E BAIXE NOSSO APLICATIVO!



2022

Foi feito o depósito legal conf. Lei 10.994 de 14/12/2004

Proibida a reprodução parcial ou total desta obra sem autorização da Editora CRV

Todos os direitos desta edição reservados pela: Editora CRV

Tel.: (41) 3039-6418 – E-mail: sac@editoracrv.com.br

Conheça os nossos lançamentos: [www.editoracrv.com.br](http://www.editoracrv.com.br)

Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão

## Conselho Editorial: Comitê Científico:

Aldira Guimarães Duarte Domínguez (UNB)	Adilson Xavier da Silva (UFRJ)
Andréia da Silva Quintanilha Sousa (UNIR/UFRN)	Claudia Pereira do Carmo Murta (UFES)
Anselmo Alencar Colares (UFOPA)	Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Antônio Pereira Gaio Júnior (UFRRJ)	Élsio José Corá (UFFS)
Carlos Alberto Vilar Estêvão (UMINHO – PT)	Francisco Verardi Bocca (PUCPR)
Carlos Frederico Domínguez Avila (Unieuro)	Jorge Augusto da Silva Santos (Bento Silva Santos) (UFES)
Carmen Tereza Velanga (UNIR)	José Euclimar Xavier de Menezes (UCSAL)
Celso Conti (UFSCar)	José Manuel de Barros Dias (Universidade de Évora – Portugal)
Cesar Gerónimo Tello (Univer .Nacional Três de Febrero – Argentina)	Josiane Cristina Bocchi (UNESP)
Eduardo Fernandes Barbosa (UFMG)	Marcelo Martins Barreira (UFES)
Elione Maria Nogueira Diogenes (UFAL)	Maria José Moreira (Universidade NOVA de Lisboa – Portugal)
Elizeu Clementino de Souza (UNEB)	Nilo César Batista da Silva (UFCA)
Élsio José Corá (UFFS)	Patrice Vermeren (UNIVERSITÉ – PARIS 8)
Fernando Antônio Gonçalves Alcoforado (IPB)	Richard Theisen Simanke (UFJF)
Francisco Carlos Duarte (PUC-PR)	Selvino Antonio Malfatti (UNIFRAN/RS)
Gloria Fariñas León (Universidade de La Havana – Cuba)	
Guillermo Arias Beatón (Universidade de La Havana – Cuba)	
Helmuth Krüger (UCP)	
Jailson Alves dos Santos (UFRJ)	
João Adalberto Campato Junior (UNESP)	
Josania Portela (UFPI)	
Leon Severo Rocha (UNISINOS)	
Lídia de Oliveira Xavier (UNIEURO)	
Lourdes Helena da Silva (UFV)	
Marcelo Paixão (UFRJ e UTexas – US)	
Maria Cristina dos Santos Bezerra (UFSCar)	
Maria de Lourdes Pinto de Almeida (UNOESC)	
Maria Lília Imbiriba Sousa Colares (UFOPA)	
Paulo Romualdo Hernandes (UNIFAL-MG)	
Renato Francisco dos Santos Paula (UFG)	
Rodrigo Pratte-Santos (UFES)	
Sérgio Nunes de Jesus (IFRO)	
Simone Rodrigues Pinto (UNB)	
Solange Helena Ximenes-Rocha (UFOPA)	
Sydione Santos (UEPG)	
Tadeu Oliver Gonçalves (UFPA)	
Tania Suely Azevedo Brasileiro (UFOPA)	

Este livro passou por avaliação e aprovação às cegas de dois ou mais pareceristas *ad hoc*.

*Editora CRV*  
*versão para revisão do autor*

**Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão**

# AGRADECIMENTOS

Este livro só foi possível graças à colaboração em pesquisa que vem sendo desenvolvida nos últimos anos entre o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PPGF-PUCPR) e instituições e pesquisadores/as parceiros/as. Desse modo, agradecemos ao PPGF da PUCPR pelo financiamento desta publicação bem como pelo apoio sempre presente ao disponibilizar meios para a realização de pesquisa, seminários, eventos e demais interlocuções acadêmicas no âmbito da Filosofia e Ciências Humanas. Agradecemos também aos participantes dos seminários semanais da linha de Filosofia da Psicanálise, bem como aos integrantes do Grupo de Estudos Georges Canguilhem da PUCPR, que desde 2019 vem procurando explorar a potência filosófica da obra desse autor.

Por fim, somos gratos aos pesquisadores que colaboraram com os capítulos dessa obra, os quais representam a fecundidade das pesquisas sobre Canguilhem por eles aqui representada.

*Vinícius Armiliato | Francisco Verardi Bocca*

*Editora CRV*  
*versão para revisão do autor*

**Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão**



# SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	11
<i>Vinicius Armiliato</i>	
<i>Francisco Verardi Bocca</i>	
JUVENTUDE DE GEORGES CANGUILHEM.....	13
<i>Jean-François Braunstein (Tradução de Vinicius Armiliato)</i>	
PACIFISMO E TEORIA DAS PAIXÕES.....	33
<i>Giuseppe Bianco (Tradução de Vinicius Armiliato)</i>	
CANGUILHEM LEITOR DE POLITZER: sobre o problema da ação, da filosofia prática e da psicologia como ciência concreta.....	49
<i>Alejandro Bilbao (Tradução de Vinicius Armiliato)</i>	
DESCONTINUIDADES. NIETZSCHE E O 'ESTILO FRANCÊS' EM FILOSOFIA DA CIÊNCIA: Bachelard e Canguilhem com um olhar para Foucault.....	69
<i>Marco Brusotti (Tradução de Oswaldo Giacoia Junior)</i>	
SER OU NÃO SER NIETZSCHIANO? NOTA SOBRE UM ARTIGO DE MARCO BRUSOTTI.....	99
<i>Caio Souto</i>	
NIETZSCHE COM CANGUILHEM: por uma biologia da suspeita.....	115
<i>Eduardo Ribeiro da Fonseca</i>	
ESCREVER A HISTÓRIA DO NORMAL: Canguilhem e Foucault.....	137
<i>Tiago Santos Almeida</i>	
DA TEORIA DA ORDEM E DO PROGRESSO À DECADÊNCIA DA IDEIA DE PROGRESSO: Georges Canguilhem leitor de Auguste Comte.....	149
<i>Caio Souto</i>	
PODERIA A FILOSOFIA RENUNCIAR AO COGITO? SOBRE UM INÉDITO DE GEORGES CANGUILHEM DATADO DE 1966.....	173
<i>Caio Padovan</i>	
ÍNDICE REMISSIVO.....	185
SOBRE OS AUTORES.....	189

*Editora CRV*  
*versão para revisão do autor*

**Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão**

# APRESENTAÇÃO

Usualmente utilizado como um autor que apoia e fornece sustentação teórica para a construção de debates sobre saúde mental, normalidade, patologia, história das ciências, entre outros, Georges Canguilhem segue um autor pouco explorado no Brasil, sobretudo no que diz respeito às inflexões, refrações e convergências de outros autores internamente à sua obra.

Este livro representa a continuidade dos trabalhos de pesquisa sobre ele, conduzidos pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR e por outras instituições e pesquisadores parceiros. Se em *Um lugar para o singular: Georges Canguilhem em perspectiva* (CRV, 2020), apresentamos estudos sobre a obra que se dirigiam à Filosofia, Psicologia, Ciências da Vida, Literatura e Psicopatologia, agora nossa ambição reside em verticalizar o debate filosófico contido em sua obra. Neste livro, são explorados aspectos relativos ao debate propriamente filosófico dos trabalhos Canguilhem, sobretudo em sua relação com autores como Auguste Comte, Friedrich Nietzsche, Émile Chartier (Alain), Georges Politzer, Gaston Bachelard, Michel Foucault, entre outros.

Trata-se de um livro bastante especializado, redigido por pesquisadores cujo trabalho de pesquisa nos últimos anos apresenta consistência, perenidade e inegável reconhecimento acadêmico no que tange a pesquisa sobre Georges Canguilhem.

Vinícius Armiliato | Francisco Verardi Bocca

*Editora CRV*  
*versão para revisão do autor*

**Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão**

# JUVENTUDE DE GEORGES CANGUILHEM<sup>1</sup>

Jean-François Braunstein  
(Tradução de Vinícius Armiliato)

A publicação há alguns meses do primeiro volume de suas *Œuvres complètes*<sup>2</sup>, assim como as numerosas traduções recentes em diversas línguas de seus livros, e não somente de *O Normal e o patológico*, ilustram, se fosse necessário, a importância hoje conferida a Georges Canguilhem. Essa obra é hoje, sem dúvida, mais considerada por ela mesma: Canguilhem não é mais somente considerado como o “mestre” de Foucault ou de alguns outros grandes filósofos franceses dos anos 1960, tais como Bourdieu, Deleuze ou Althusser. Ele não pode mais ser simplesmente considerado como um historiador das ciências como os outros, o representante eminente desse “estilo francês” em história das ciências inaugurado por Auguste Comte e ilustrado antes dele por Gaston Bachelard, a quem irá suceder na Sorbonne e à frente do Institut d’histoire des sciences et des techniques da Université de Paris. Mais ainda, ele não pode tampouco ser simplesmente classificado entre os representantes de uma certa “filosofia da vida” à francesa, na qual Bergson seria a maior ilustração e que reuniria filósofos igualmente diferentes como Maine de Biran, Ravaisson ou Merleau-Ponty.

Para melhor evidenciar a originalidade própria da obra de Canguilhem nos pareceu útil voltarmos ao que nós chamamos de “Canguilhem antes de Canguilhem”, ou seja, às obras de Canguilhem anteriores à publicação de *O normal e o patológico* em 1943, cuja leitura me parece hoje particularmente esclarecedora<sup>3</sup>. Essas obras foram por bastante tempo totalmente esquecidas, ignoradas pela maior parte das bibliografias ou consideradas no máximo como alguns artigos de juventude esquecidos. Não se trata propriamente de falar, no entanto, de artigos de juventude, pois quando publica *O normal*

1 Publicado originalmente com o título *Jeunesse de Georges Canguilhem*, em Louise Ferté; Aurore Jacquard; Patrice Vermeren (org.). *La formation de Georges Canguilhem: Un entre-deux-guerres philosophique*. Paris: Hermann, 2013. A tradução deste capítulo é de Vinícius Armiliato.

2 [N. T.: Georges Canguilhem. *Œuvres complètes I. Écrits philosophiques et politiques 1926–1939*. Paris: Vrin, 2011. Doravante serão referidas como OC I.]

3 A ideia de ler esses textos nos ocorreu consultando a bibliografia praticamente exaustiva que Camille Limoges fez na sequência da publicação por François Delaporte dos *Selected Writings* de Georges Canguilhem (New York: Zone Books, 1994). Sobre esses escritos de juventude, ver J.-F. Braunstein, “Canguilhem avant Canguilhem”, *Revue d’histoire des sciences*, v. 53, n. 1, 2000.

e o patológico, Georges Canguilhem, nascido em 1904, está próximo dos 40 anos. Por outro lado, se trata de um conjunto muito importante, e não só do ponto de vista quantitativo. Desde seu primeiro artigo em 1926, resposta a uma questão da *Revue de Genève* sobre “o que pensa a juventude universitária da Europa”<sup>4</sup>, até 1939, Canguilhem publicou mais de uma centena de artigos, resenhas, notadamente intervenções sobre assuntos extremamente diversos na revista de Alain, *Libres propos*, de 1927 a 1934, alguns dos quais, os mais políticos, não estão assinados ou são assinados por um pseudônimo; uma dezena de artigos mais “filosóficos”, na *Europe*, de 1929 a 1936; alguns artigos na *Méthode: Revue de l'enseignement philosophique* e na *Revue philosophique*. Ele igualmente pronunciou um famoso e polêmico *Discours de distribution des prix au lycée de Charleville*, em 1930, deu uma comunicação no Congrès Descartes de 1937 sobre “Descartes e a técnica” e ainda uma comunicação para a Société toulousaine de philosophie sobre “Atividade técnica e criação” em 1938. Georges Canguilhem igualmente publicou em 1939, em colaboração com seu amigo Camille Planet, um verdadeiro manual de filosofia, sob o título *Traité de logique et de morale*.

A primeira leitura desse escritos iniciais permite compreender melhor a evolução posterior da obra, de captar ao mesmo tempo o que subsiste desse ponto de partida, mas também o que é definitivamente rejeitado por Canguilhem. Isso permite retificar a imagem corrente que faz de Canguilhem um puro historiador das ciências ou um simples sucessor da obra de Gaston Bachelard. Tal leitura parecerá talvez um sacrilégio àqueles que só querem conhecer o Canguilhem da maturidade, o historiador das ciências. Ela é, no entanto, autorizada pelo próprio Canguilhem, que explicava, a propósito de uma história do *Libre Propos* esboçada por Jeanne Alexandre, que ele não se arrependia em nada “de [seus] escritos ou atos os quais o acervo do *Libres Propos* conservará uma marca para a posteridade”, e adicionava: “Tendo mudado alguns pontos fundamentais, não experimento nenhum desconforto ao ver lembradas as posições das quais eu parti”<sup>5</sup>. É esse ponto de partida que evocaremos. É claro que não se trata aqui de trabalhos de epistemologia, nem mesmo de história das ciências no sentido corrente, mas alguns desse primeiros combates de Georges Canguilhem orientarão

4 Esse artigo é assinado de uma forma bastante provocativa, bem no estilo de Canguilhem: “Na École normale para preparar a agregação em filosofia. O resto do tempo, no campo a arar”. *OC I*. Uma rara fotografia ilustra os talentos com o arado de Georges Canguilhem. As duas outras respostas à questão posta pela *Revue de Genève* são dadas por Raymond Aron e Daniel Lagache que são igualmente as duas primeiras publicações. Essas respostas notáveis, que prefiguram a obra posterior de seus autores, estão publicadas em anexo ao primeiro volume das *Œuvres* de Canguilhem.

5 “Lettre du 20 janvier 1968 à Jeanne Alexandre”, *Bulletin de l'Association des amis d'Alain*, n. 26, maio 1968, p. 48–49.

a abordagem propriamente epistemológica da obra posterior e a ela darão sua tonalidade e particularidade.

Nós tentaremos mostrar acerca de duas questões, a do *meio* e a da *psicologia*, que nos parecem em grande parte ligadas. É conhecida a importância do artigo *O vivente e seu meio*, no centro de *O conhecimento da vida*, artigo bem característico do estilo de exposição e de reflexão de Canguilhem. Em sua construção complexa passa incessantemente de um domínio do conhecimento a outro e em seus objetivos claramente éticos ou políticos que não são por certo puramente “técnicos”. Lembremos de sua primeira frase: “A noção de meio está se tornando um modo universal e obrigatório de apreensão da existência dos seres vivos, e quase se poderia falar de sua constituição como categoria do pensamento contemporâneo”<sup>6</sup>. É essa noção que a filosofia deve “julgar”. Poderíamos igualmente mostrar a importância de outro artigo, *O que é a psicologia?*, que está no centro dos *Estudos de história e de filosofia das ciências* que se tornou na França um verdadeiro “texto erudito”<sup>7</sup>. Esses dois artigos se correspondem como continuidade, desde o início ao fim da obra, uma crítica, inicialmente paralela e depois em conjunto, da psicologia e da concepção determinista de meio.

Se Canguilhem critica a psicologia, é porque ela sempre está compreendida como uma doutrina de obediência e submissão ao meio. Ela é cada vez mais identificada a um behaviorismo, que se fundaria, segundo Canguilhem, sobre uma concepção puramente determinista do conceito de meio. Essa recusa de uma interpretação determinista ou “mecanicista” do conceito de meio, está presente tanto no cerne das intervenções praticamente políticas de Canguilhem, como em seus trabalhos de história e de filosofia das ciências. Isso nos parece ser uma intuição inteiramente primeira de Canguilhem, uma motivação permanente e profunda de seus engajamentos. É certo que a questão não é construir um “sistema” canguilhemiano em torno em torno dessa noção de “meio”, mas ela permite identificar um dos elementos essenciais que colocam Canguilhem em movimento e o conduzem a estudar tal objeto mais do que outro e a nele se inflamar mais do que conservar um tom estritamente acadêmico. Essa noção de meio permite compreender ao mesmo tempo a recusa violenta das origens, a política, e o sentido de sua passagem na epistemologia e na história das ciências, que não são, de certo modo, que secundárias, contrariamente à imagem corrente que se faz da obra de Canguilhem

6 "Le vivant et son milieu" (1952), *La connaissance de la vie*, Paris, 1975, p. 129. [O conhecimento da vida. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 139]

7 Sobre esse artigo, cf. J.-F. Braunstein, "La critique canguilhemienne de la psychologie", *Bulletin de psychologie*, v. 52, n. 2, mar./abr. 1999.

## I. Críticas paralelas à psicologia e ao meio

Em seus escritos de juventude, nos anos 1930, Canguilhem desenvolve duas críticas paralelas, uma crítica da psicologia e uma crítica da concepção determinista de meio. Mas essas duas críticas são então apenas brevemente argumentadas e não são, em todo caso, explicitamente associadas uma à outra.

Em se tratando de sua crítica à psicologia, Canguilhem faz em abril de 1929, no *Libres propos* de Alain, uma resenha entusiasta do livro que Politzer acabara de publicar sob o pseudônimo de Arouet, *La fin d'une parade philosophique, le bergsonisme*. O discípulo de Alain que é então Canguilhem, aplaude a crítica severa da psicologia bergsoniana desenvolvida por Politzer. Bergson, que pretende o concreto, não seria de fato capaz senão reconduzir as velhas teses da psicologia clássica: “A psicologia clássica — e Bergson como ela — parte da realidade do fato psicológico. Ela não o faz senão colocando esses fatos como coisas, o que Arouet chama de posição na terceira pessoa”<sup>8</sup>. É essa ideia de tratar os fatos psicológicos como “fatos” como os outros que Canguilhem recusa absolutamente: “Ao fazer do espírito um pequeno universo a parte, separável e observável como com aparelhos, fazemos do espírito uma coisa, ou seja, o enterramos como espírito”<sup>9</sup>. Nesse sentido, ele felicita Politzer por ter mostrado que a psicologia é uma escola de submissão. Ele cita Alain: “Pensamos invencivelmente nesse capítulo de *Mars ou la Guerre jugée*, intitulado: *Lâches penseurs*, que os psicólogos sem dúvida jamais leram, para seu sossego”<sup>10</sup>. A esses mestres de submissão, Canguilhem opõe “alguns homens” que, “depois da guerra [...] se colocam em pé a pensar”<sup>11</sup>.

Em outro artigo na *Libres propos*, em novembro de 1930, intitulado *De l'introspection*, Canguilhem evoca as críticas de Comte contra a psicologia e se atém à “ideia de introspecção” a qual “Victor Cousin então celebrava (as) virtudes”<sup>12</sup>. Canguilhem estima como Comte que “olhar para si” não é tão simples como parece. Somos largamente desconhecidos a nós mesmos e Canguilhem cita o “golpe de mestre” de Pirandello, quem soube compreender, segundo o título de uma de suas obras, que “nós somos cada um por si mesmo um, nenhum e cem mil”<sup>13</sup>. Canguilhem segue explicando

8 “Quelques livres: La Fin d'une parade philosophique: le bergsonisme”. *Libres propos*, 20 abr. 1929, in OC I, p. 223.

9 *Ibid.*, p. 224.

10 *Ibid.*, p. 223.

11 *Ibid.*, p. 224.

12 “De l'introspection”, *Libres propos*, nov. 1930, in OC I, p. 321.

13 *Ibid.*, p. 322.



que ao querer por demais olhar para si mesmo, não podemos senão nos perder: “essa patética obstinação para querer se encontrar puro e simples, perde a consciência de si”, “ele se perde em si mesmo ao querer destruir essa imagem de si para o uso de outro que o outro crê ser verdadeiramente”<sup>14</sup>. Canguilhem entra em acordo com Emmanuel Berl para denunciar “o fantasma, que ele quer dizer burguês, da vida interior. Pobre espectro certamente em conformidade das tarefas precisas que esperam o homem”<sup>15</sup>.

Mas, nesse artigo, Canguilhem emprega outros argumentos além daquele tipicamente comtiano da impossibilidade lógica da introspecção. De uma parte, é impossível observar a si mesmo sem se transformar, pois “não existe ponto de separação possível entre o estudo de si e a criação de si”<sup>16</sup>. A contemplação de si não pode ser confundida com a contemplação das coisas, pela razão dela ser, “por uma singular operação a qual não vemos que as coisas dão o exemplo, uma transformação de si”<sup>17</sup>. Na sequência Canguilhem sustenta a ideia de que a alma não é definitivamente inteligível “sem seus hábitos”, ou seja, sem seu corpo, sem o que a materializa: “Nada do homem sem hábito. Nada se pensamento sem apresto. Nada de consciência sem repetição, ou seja, sem ofício”<sup>18</sup>. Ele cita Carlyle, que desenvolveu uma “filosofia dos hábitos” em *Sartor Resartus*: “Nossas obras são o espelho onde nosso espírito percebe pela primeira vez suas exatas proporções. Donde a loucura desse preceito impossível *Conhece a ti mesmo*”<sup>19</sup>. Canguilhem nota aqui que “é bem nesse sentido que Comte ensinava que o espírito não pode ser estudado senão em suas obras”<sup>20</sup>.

Nesse mesmo ano de 1930, assim criticava a psicologia, e Canguilhem se inflama contra uma concepção determinista do meio em seu *Discours de distribution des prix au Lycée de Charleville*<sup>21</sup>. O jovem professor se atém à imagem que Paul Bourget em *Le Disciple* e Maurice Barrès em *Les Déracinés* davam do professor de filosofia. Esses dois autores denunciavam o efeito mortífero das abstrações e do desenraizamento que implica a filosofia, espinozista para um, kantiana para outro, e pregavam o enraizamento em um solo. Canguilhem recusa suas concepções deterministas daquilo que é uma alma. Canguilhem critica Barrès, para quem uma alma é “um fato que

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*, p. 323.

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*, p. 321.

18 *Ibid.*, p. 323.

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*

21 Discurso proferido por Canguilhem, *agrégé* da Universidade, professor de filosofia, para a distribuição dos prêmios do Lycée de Charleville, em 12 de julho de 1930, Charleville, Typographie et lithographie P. Anciaux, 1930, in *OC I*, p. 306–312. Será citado como “Discours de Charleville”.

explica a terra natal, a tradição nacional, o sangue familiar”<sup>22</sup>. Ele encontra a origem dessa ideia barresiana em Taine, ele mesmo originário de Charleville: “É o vosso Taine quem, ele mesmo, deu a regra e que a conhece? Talvez aqui o exemplo”<sup>23</sup>. Este Taine, que em seu famoso prefácio à *Histoire de la littérature anglaise*, explicou que “a raça, o meio e o momento” são suficientes para explicar a criação literária.

De modo contrário, para Canguilhem, “uma alma é o esforço sempre duro, talvez trágico, pelo qual um homem faz a partida do que ele traz de nascença de instintivo, de cego, de precível e de limitado, com isso que ele quer estabelecer e comandar nele mesmo de razoável, de consciente, de indestrutível e de universal”<sup>24</sup>. E Canguilhem o conclui que “nem a raça, nem o meio, nem o momento são suficientes, apesar de vosso Taine, para definir um homem. Nada falta ao homem assim recomposto senão seu pensamento. Estamos no direito de julgar que isso não é pouco pois falta ao mesmo tempo ao homem a verdade e a justiça que não são feitas de fatos, mas de pensamentos, não de resultados, mas de atos”<sup>25</sup>. Canguilhem recusa assim, mais uma vez, o “culto do fato”. Ele recupera então de Lucien Herr, com uma alusão ao caso Dreyfus, cuja lembrança ainda está viva: “a justiça é este porquê de não haver em raça privilegiada ou maldita, nem meio favorável ou hostil, nem momento oportuno ou inoportuno. O que conta, dizia Lucien Herr a Barrès, não é o que um homem tem no sangue, é o que ele tem no espírito, o que ele quer fazer”<sup>26</sup>. Canguilhem identifica na origem dessa injustiça, então, uma concepção determinista de meio.

No ano seguinte, em *Libres propos*, Canguilhem retorna a essa questão do meio e define o verdadeiro “pensamento” como “criação”, ou seja, como recusa do meio. Fazendo a resenha de um livro de Abraham, *Créatures chez Balzac*, ele aprecia as “fórmulas discretas e plenas de sentido, quando [o autor] mostra a oposição da criação e do automatismo, e assim o antagonismo entre o criador e seu meio”<sup>27</sup>. Canguilhem parece então jogar sobre os dois sentidos do termo “meio” quando explica que “criar é, realmente, com efeito, escapar do meio que não pode ser senão meio e compromisso. Todo criador é em intenção um extremista”<sup>28</sup>. A referência a Balzac não é aqui anódina, pois sabemos, como Canguilhem lembrará no artigo *O vivente e seu meio*, que é Balzac quem confere cidadania na literatura ao

22 "Discours de Charleville", in *OC I*, p. 307.

23 *Ibid.*, p. 307–308.

24 *Ibid.*, p. 308.

25 *Ibid.*, p. 310.

26 *Ibid.*, p. 90.

27 "Critique et philosophie. Sur le problème de la création". *Libre Propos*, dezembro de 1931, in *OC I*, p. 394.

28 *Ibid.*

termo “meio” no singular, notadamente no prefácio de *A comédia humana* em 1842. Inversamente, desde esse artigo sobre Abraham, o contrário da noção de criação, a submissão ao meio é brevemente identificada a esses “automatismos resultantes de um adestramento ou de uma associação natural” aos quais “damos o nome científico de reflexos condicionados”<sup>29</sup>. Ou seja, ao que Canguilhem combaterá na sequência durante longos anos.

## II. A crítica da psicologia behaviorista como “doutrina da submissão ao meio”

É nos anos 1940 e 1950 que as críticas até aqui separadas da psicologia e do meio, são reunidas na obra de Canguilhem. Ele irá então identificar a psicologia à psicologia behaviorista apresentada como uma “explicação mecanicista dos movimentos dos organismos no meio”<sup>30</sup>. Canguilhem escolhe a partir de então como principais adversários Watson, mas também Pavlov ou mesmo Taylor, autores que tem em comum pensar que “o meio se encontra investido de todos os poderes em relação aos indivíduos”<sup>31</sup>.

Canguilhem irá manter essa identificação da psicologia ao behaviorismo até o final de sua obra, apesar de tal identificação não ser óbvia: ela não parece compartilhada por outros autores críticos da psicologia que apreciam mais favoravelmente a obra de Watson. Assim Politzer, em 1928, estimava que “o behaviorismo da sequência, o de Watson”, traz “com a ideia de *behavior*, não importa qual seja finalmente sua interpretação, uma definição concreta do fato psicológico”<sup>32</sup>. Igualmente, Foucault parecia encontrar algumas virtudes em Watson, pois o coloca com Freud, Paul Guillaume ou Politzer, entre esses “delatores da ilusão” que fazem o essencial da pesquisa em psicologia, Watson tendo por sua parte denunciado “a ilusão da subjetividade”<sup>33</sup>.

É no *Traité de logique et de morale*, que publica com Camille Planet em 1939, que Canguilhem desenvolve pela primeira vez suas críticas à psicologia e se interessa de modo mais próximo do behaviorismo. Ele critica, inicialmente por razões morais, a ideia comtiana de uma assimilação das ciências morais às ciências da natureza, pois essa “unificação da totalidade dos fenômenos”, aniquilaria “não somente a Psicologia e a Estética, como interpretações subjetivas da experiência, mas também a

29 *Ibid.*

30 “Le vivant et son milieu”. In: *La Connaissance de la vie*, op. cit., p. 140.

31 *Ibid.*

32 G. Politzer. (1928). *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, 1974, p. 17.

33 M. Foucault. La recherche scientifique en psychologie. In: *Dits et Écrits*, t. I, Paris, 1994, p. 143.

Moral, como doutrina da ação livre e orientada, e a Filosofia, como busca por uma coordenação dos postulados opostos do Espírito e da Natureza, e faria desvanecer as noções de “Criação”, “Liberdade” e “Finalidade”, que nada mais seriam que “ilusões obsoletas”<sup>34</sup>.

Mas no interior dessa crítica das ciências morais, Canguilhem trata de forma absolutamente dissimétrica as “tentativas psicológicas” e bem mais sérias “hipóteses sociológicas”. Ele parece minimamente dubitativo quanto ao estatuto científico da psicologia, pois ele intitula o capítulo que a trata como *Sobre a possibilidade de uma ciência psicológica*, enquanto o capítulo dedicado à sociologia se intitula *Sobre as condições de validade da sociologia*. Segundo Canguilhem, a ideia de psicologia científica é contraditória:

Se há ciência, não haverá psicologia, pois a *subjetividade* característica do “psíquico” propriamente dito *deve* ser de partida e como tal eliminada; e se há psicologia, não haverá ciência, pois para compreender as reações de um organismo tais como elas refratam na “consciência” e são compreendidas como “pensamentos”, é preciso interpretá-las como produtos da síntese orgânica aceita tal qual, e se impedir a decompô-las<sup>35</sup>.

Canguilhem revela assim o erro comum à “psicofísica” e à “psico-fisiologia”, que consiste em tentar atingir o fato psíquico pela “determinação de sua ‘condição objetiva’ (o *stimulus* físico no primeiro caso, o fenômeno fisiológico no segundo)”<sup>36</sup>. Canguilhem critica, enfim, um terceiro tipo de psicologia, a “psicologia da reação ou do comportamento”. Na medida onde “ela procura capturar, em sua relação a condições exteriores e então a um meio definido, as reações com sua fisionomia de conjunto”, ela remete à “Etologia dos naturalistas”. Visando “explicar ‘mecanicamente’ a diversidade dos seres vivos”, a psicologia assim definida “se confunde com a Biologia, ou mais, aí está compreendida”, como Comte já havia notado<sup>37</sup>.

As críticas de Canguilhem contra a psicologia behaviorista se especificam nos anos 1940 e 1950, durante os quais Canguilhem desenvolve uma filosofia pessoal, filosofia da medicina em *O normal e o patológico* em 1943 e história das ciências biológicas e médicas, notadamente em *A formação do conceito de reflexo*, de 1955. É particularmente no artigo central sobre *O vivente e seu meio* de 1952 que a crítica à psicologia se articula em torno de uma crítica ao “conceito de reflexo” e do “mecanismo” em biologia.

34 G. Canguilhem; C. Plante. *Traité de logique et de morale*. Marseille. F. Roberto, 1939, in *OC I*, p. 633–92.

35 *Ibid.*, p. 760.

36 *Ibid.*, p. 761.

37 *Ibid.*, p. 763.

Canguilhem está a partir de então mais bem informado sobre o behaviorismo, notadamente graças à tese de André Tilquin sobre *Le Behaviorisme*, de 1942, a qual ele reconheceu que fora sua principal fonte de informação: “É naturalmente a essa tese tão solidamente documentada que nós emprestamos o essencial das informações aqui utilizadas”<sup>38</sup>.

Como Tilquin, Canguilhem inscreve o behaviorismo de Watson na continuidade direta do “cartesianismo exorbitante” das teorias biológicas de Jacques Loeb, que assim resume:

Generalizando as conclusões de suas pesquisas sobre os fototropismos nos animais, Loeb considera todo movimento do organismo no meio como um movimento ao qual o organismo é forçado pelo meio. O reflexo, considerado como resposta elementar de um segmento do corpo a um estímulo físico elementar, é o mecanismo simples cuja composição permite explicar todas as condutas do vivente<sup>39</sup>.

Essa aproximação com Loeb, ele mesmo mecanicista declarado, permite a Canguilhem de assimilar a partir de então behaviorismo e mecanicismo.

Segundo Canguilhem, é este “cartesianismo exorbitante” que “está incontestavelmente, tanto quanto o darwinismo, na origem dos postulados da psicologia behaviorista”<sup>40</sup>. Em Watson também a potência do meio “domina e até mesmo abole o poder da hereditariedade e o poder da constituição genética. O meio sendo dado, o organismo se dá tão somente o que, na realidade, ele recebe”<sup>41</sup>. Lembremos, com efeito, que Watson se lisonjeava de poder fabricar crianças “sob demanda”, as criando em um meio *ad hoc*.

As consequências práticas de tais teses são extremamente graves, segundo Canguilhem: com o behaviorismo, “A situação do vivente, seu ser no mundo, é uma condição ou, mais exatamente, um condicionamento”<sup>42</sup>. Canguilhem vê, a propósito, no taylorismo, a consequência lógica do behaviorismo: mesmo “mecanicismo”, mesma vontade de reduzir o homem a uma máquina agindo sob a influência do meio.

Restava aos psicotécnicos, prolongando as técnicas tayloristas da cronometragem dos movimentos mediante o estudo analítico das reações humanas, aperfeiçoar a obra da psicologia behaviorista e constituir

38 "Le vivant et son milieu". In: *La Connaissance de la vie*, op. cit., p. 140 n.

39 *Ibid.*, p. 140 [p. 151].

40 *Ibid.*

41 *Ibid.* [p. 152].

42 *Ibid.*

habilmente o homem em máquina reagindo às máquinas, em organismo determinado pelo “novo meio”<sup>43</sup>.

Essa aproximação, historicamente questionável, entre behaviorismo e taylorismo é retomada no artigo de 1947 *Milieu et normes de l'homme au travail*. Canguilhem nele explica que o taylorismo está fundado na ideia de adaptação do trabalhador a um meio de trabalho semelhante ao meio natural. O meio do trabalho seria um “novo meio” que “como o meio natural, se decompõe em uma soma de excitantes de natureza física aos quais o vivente reage segundo mecanismos, analiticamente desmontáveis”<sup>44</sup>. E “o problema da adaptação do trabalhador a seu meio de trabalho [...] parece se apresentar como um caso especial de problemas estudados pela psicologia da reação, ou melhor, pela psicologia do comportamento”<sup>45</sup>. Tanto em um caso quanto no outro, toda autonomia ao indivíduo é refutada:

Assim como que segundo behavioristas como Watson e Albert Weiss, a potência determinante do meio domina e anula a constituição genética e as atitudes do indivíduo, segundo Taylor, um conjunto de mecanismos sendo dado, é possível, por assimilação do trabalho humano a um jogo de mecanismos inanimados, fazer depender inteira e unicamente os movimentos do operário do movimento da máquina<sup>46</sup>.

Nos dois casos Canguilhem condena uma doutrina que conduz à escravidão. Os operários na verdade não se enganam, como provam as resistências operárias à extensão progressiva da racionalização tayloriana, que devem ser compreendidas “tanto como reações de defesa biológica, quanto como reações de defesa social e nos dois casos como reações de saúde”<sup>47</sup>.

Uma etapa posterior na crítica à psicologia mecanicista se constituiu pela tese de 1955 sobre *A formação do conceito de reflexo*. Longe de ser um simples estudo histórico, esse livro se apresenta explicitamente como um ataque contra a concepção clássica de reflexo, interpretada como uma doutrina “mecanicista” de submissão ao meio. Mais uma vez essa concepção é identificada ao mecanicismo cartesiano, ou em todo caso, à interpretação mais corrente de Descartes. O que Canguilhem chama por “reflexo 1850” ilustra o maior sucesso que pôde conhecer a “concepção mecanicista de vida”<sup>48</sup>. O termo “reflexo” é então “extraído do vocabulário científico ou

43 *Ibid.*

44 "Milieu et normes de l'homme au travail". *Cahiers internationaux de sociologie*, v. III, 1947, p. 129.

45 *Ibid.*

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*, p. 129.

48 G. Canguilhem. (1955). *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1977, p. 3.



médico para passar ao vocabulário popular”, em uma sociedade que “conferiu à rapidez e ao automatismo das reações motoras” um “valor duplo”, de utilidade e de rendimento na indústria, de prestígio no esporte<sup>49</sup>. Tal concepção mecanicista do reflexo, a de Pavlov, é não menos faltosa e inaceitável que o behaviorismo de Watson, na medida em que coloca em questão a “dignidade” humana. Canguilhem diz bastante claramente que se ele inicia essa investigação sobre a história do reflexo, não é para fazer uma história de ciências erudita, mas para defender a “dignidade eminente que erroneamente ou com razão o homem atribui à vida humana”. Ora, “a essência da dignidade é o poder de comandar, é o querer”. Ele mostra bem o fracasso da psicologia em perceber esse “querer”: “A fisiologia do automatismo é mais confortável de fazer do que a da autonomia”<sup>50</sup>.

Alguns anos mais tarde, em *O que é a psicologia?*, Canguilhem se atém novamente à psicologia behaviorista bem mais que à psicologia em geral, enquanto Lagache, a quem o artigo supostamente responde, recusa ele mesmo o behaviorismo. No histórico que Canguilhem faz da evolução da psicologia, nenhuma outra teoria psicológica a não ser o behaviorismo é verdadeiramente desqualificada, mesmo se ele faz notar que todas elas esqueceram de algum modo suas origens filosóficas. Em contrapartida, o behaviorismo constitui uma ruptura, pois, à diferença de todas as psicologias anteriores, ele recusa explicitamente “toda relação com uma teoria filosófica” e se abstém de toda questão a respeito do “sentido” da psicologia: ele evita, particularmente, de se colocar a questão do que é o homem, e perde toda ligação com uma antropologia. Com o behaviorismo, “o psicólogo quer ser somente um instrumento, sem procurar saber de quem ou de que ele é instrumento” e “não há mais ideia do homem, enquanto valor diferente do de uma ferramenta”<sup>51</sup>. A psicologia behaviorista é então definida como uma biologia e uma “teoria geral das relações entre os organismos e os meios”<sup>52</sup>. O behaviorismo é igualmente posto em relação com o aparecimento de um “regime industrial” de razões políticas de controle social. Canguilhem se injúria contra as consequências policiais de uma tal psicologia, na passagem bastante conhecida onde ele indica que quando saímos da Sorbonne pela rua Saint-Jacques, onde se situava o departamento

49 *Ibid.*, p. 7.

50 *Ibid.*, p. 7.

51 "Qu'est-ce que la psychologie?" (1968), in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, 1994, p. 377-378. [O que é a Psicologia? In: *Estudos de história e de filosofia das ciências*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 414]. Para uma crítica radical desse artigo, cf. V. Descombes, "Vers une crise d'identité en philosophie française. Merleau-Ponty, Hyppolite, Canguilhem", *Les Enjeux philosophiques des années 1950*. Paris: Centre Georges Pompidou, 1989. p. 147-167.

52 *Ibid.*, p. 376 [p. 413].

de psicologia, “se vamos descendo, dirigimo-nos com certeza para a Chefatura de Polícia”<sup>53</sup>. Em outro lugar no artigo Canguilhem se eleva contra a brutalização que nos inflige o psicólogo, que gostaria, com seus testes, de nos “tratar como um inseto”; seguido de um “a palavra é de Stendhal, que a pega emprestada de Cuvier”: “A defesa do testado é a repugnância em se ver tratado como um inseto, por um homem em quem ele não reconhece nenhuma autoridade para lhe dizer o que ele é e o que ele deve fazer”<sup>54</sup>. Àquele que gostaria de nos tratar assim, seria preciso responder tratando o próprio psicólogo, por exemplo, ao “sombrio e insípido Kinsey”, como um inseto<sup>55</sup>.

Em 1980, em seu último artigo sobre o tema, *O cérebro e o pensamento*, Canguilhem sublinha os perigos das neurociências e se enfurece uma vez mais contra a psicologia. Ele lembra que “a filosofia não tem nada a esperar dos serviços da psicologia, uma disciplina que, segundo Husserl, da forma como entrou em cena na época de Aristóteles, veio a ser uma “calamidade permanente” para os espíritos filosóficos”<sup>56</sup>. O behaviorismo, aqui representado por Skinner mais do que por Watson, e a teoria pavloviana do condicionamento proibiam “qualquer referência ao pensamento e à consciência”, e interessavam-se pelo cérebro “somente como uma caixa preta onde as entradas e as saídas eram levadas em conta”<sup>57</sup>. A definição behaviorista de inteligência como “correção do comportamento em função dos obstáculos encontrados na busca de uma satisfação” é completamente inaceitável, pois ignora a dimensão essencialmente significativa do ambiente humano. O erro em comum a Pavlov e Skinner consiste em concluir desde o animal para o homem e a “considerar qualquer meio como um ambiente, inclusive o fato social e cultural no caso do homem, e, finalmente, de passar progressivamente do conceito de educação ao de manipulação”<sup>58</sup>. Canguilhem cita Chomsky, quem estima que as teses de Skinner conduzem a uma “espécie de esquema fascista”, mesmo se ele observa ao mesmo tempo que é possível tirar conclusões democráticas de um anti-inatismo radical<sup>59</sup>. Contra essa

53 *Ibid.*, p. 381 [p. 418]

54 *Ibid.*, p. 379 [p. 417].

55 *Ibid.*, p. 380 [p. 417].

56 “Le cerveau et la pensée” (1980), in Georges Canguilhem. *Philosophe, historien de sciences*. Paris: Albin Michel, 1993, p. 31. [Trad.: O cérebro e pensamento. Tradução de Sandra Yedid e Monah Winograd. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 183–210, jun. 2006, p. 208].

57 *Ibid.*, p. 24 [p. 200].

58 *Ibid.*, p. 25 [p. 200].

59 *Ibid.*, p. 26 [p. 203]. Com efeito, podemos notar que a ideia de Watson de que não existe nada de [inato] é explicitamente utilizada por ele em um sentido antirracista (cf., por exemplo J. Watson. *Le Behaviorisme*, Paris, 1972, p. 72).



tentativa de manter-se na linha pela psicologia, “a filosofia não pode senão resistir”, e convém, como Spinoza, “escrever nos muros, nas fortificações ou nas cercas: *Ultimi barbarorum*”<sup>60</sup>. Nesse artigo Canguilhem evoca mais uma vez a influência de Taine, que conduziu a isso de que “a psicologia tendia a não ser mais do que uma sombra da fisiologia”<sup>61</sup>. Ele lembra a influência de Taine sobre o próprio Freud: “as concordâncias são numerosas entre o naturalismo psicológico de Taine e o de Freud”<sup>62</sup>. Com essa referência a Taine, do *Discours de distribution des prix* de 1930 a este último artigo contra a psicologia o círculo está assim fechado.

Do início ao fim da obra de Canguilhem, a psicologia é assim denunciada como uma doutrina de submissão ao meio, de adoração do “fato” e de esquecimento dos “valores”. Contra uma tal doutrina, a única resposta que vale é a “resistência”. Mas, está aí toda a originalidade da obra de Canguilhem, essa resistência contra as doutrinas da submissão ao meio que pretendem estar fundadas cientificamente. A concepção mecanicista do meio não é somente injusta, ela é falsa, como Canguilhem irá se esforçar para demonstrar.

### III. A concepção determinista de meio: um erro científico

Se restasse a uma denúncia da servidão ao meio por motivos puramente éticos, a obra de Canguilhem em nada se distinguiria daquela de qualquer moralista, tal como a de Alain. Ademais, Canguilhem foi bastante severo em direção a esses filósofos que dão lições de moral, sobretudo em tempos de guerra: “De ordinário, para um filósofo, empreender a escrever uma moral, é se preparar para morrer em seu leito”<sup>63</sup>. A recusa ética de Canguilhem se apoia, na verdade, muito rapidamente sobre razões científicas. Da mesma maneira, a revolta do trabalhador contra o taylorismo faz, ao mesmo tempo, aparecer o erro científico do taylorismo: “Na medida em que o trabalhador recusa na prática ser mecanizado, ele faz a prova do erro teórico que consiste a decompor em reflexos mecânicos seus movimentos próprios”<sup>64</sup>. Uma boa parte da obra de historiador das ciências de Canguilhem será consagrada a demonstrar que uma concepção determinista do meio, além de ser inaceitável moralmente, é falsa do próprio ponto de vista das ciências sobre as quais ela pretende se fundar. A concepção mecanicista

60 *Ibid.*, p. 31–32 [p. 201].

61 *Ibid.*, p. 14. [p. 187].

62 *Ibid.* [p. 187].

63 *Vie et mort de Jean Cavaillès*. Ambialet: Laleure, 1976. p. 33.

64 *La formation du concept de réflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, *op. cit.*, p. 166.

não é mesmo verdadeira biologicamente e Canguilhem cita os trabalhos de Goldstein, Koehler e Merleau-Ponty para criticar as teorias pavlovianas. Igualmente se tratando do taylorismo Canguilhem denuncia “o enorme contrassenso” dessa concepção de relações do homem e do meio na atividade industrial, “não somente do ponto de vista psicológico — o que é evidente — mas primeiramente e também do ponto de vista biológico — o que é menos evidente”<sup>65</sup>.

É nessa problematização científica do conceito de meio que reside a originalidade do Canguilhem da maturidade em relação àquele dos escritos de juventude. A crítica do conceito mecanicista de meio está no centro de suas duas principais obras, *O normal e o patológico* e *A formação do conceito de reflexo*, assim como no artigo sobre *O vivente e seu meio*. Essa crítica está fundada sobre argumentos tirados de diferentes disciplinas, que se comunicam seguidamente entre si, como mostra o artigo sobre *O vivente e seu meio*: geografia, etologia, medicina, fisiologia e até mesmo psicologia.

Canguilhem nota que historicamente, a primeira reação à concepção determinista de meio se produziu em geografia: “Era normal, no sentido forte da palavra, que essa norma metodológica tivesse encontrado primeiro, em geografia, seus limites e a ocasião de sua inversão”, com a emergência da geografia humana<sup>66</sup>. Em *O normal e o patológico*, Canguilhem sublinha essa importância da geografia humana: Vidal de La Blanche, depois Lucien Lebre e sua escola colocaram fim à concepção determinista do meio quando demonstraram que “o homem se torna aqui, enquanto ser histórico, um criador de configuração geográfica”<sup>67</sup>. O homem não conhece lugar físico puro, ele é “um fator geográfico, e a geografia está profundamente impregnada de história, sob a forma de técnicas coletivas”<sup>68</sup>. Canguilhem examina *Les Fondements biologiques de la géographie humaine* de Sorre, que sublinhou essas interações entre o homem e seu meio: assim, “na espécie humana a estatura é um fenômeno inseparavelmente biológico e social”<sup>69</sup>. A estatura é, por certo, função do meio”, mas o meio geográfico é também o produto da “atividade humana”, como mostra o exemplo da drenagem dos pântanos de Sologne que resultou no aumento da estatura dos habitantes.

65 "Milieux et normes de l'homme au travail", *op. cit.*, p. 128.

66 "Le vivant et son milieu", *op. cit.*, p. p. 141 [p. 152].

67 *Ibid.*, p. 143. Essa influência da escola francesa de geografia humana aparece igualmente no curso que Canguilhem deu em 1939–1940 no Institut agronomique de Toulouse. Nesse curso ele cita com aprovação uma passagem de Brunschvicg, que vai no mesmo sentido que o *Discours de Charleville*: "Sem dúvida aqueles se lamentarão por serem "desenraizados" quem tem o pesar da vida vegetativa; mas — a palavra já está em Aristóteles — é preciso escolher se uma planta ou ser um homem" *in OC I*, p. 123 n.

68 *Le normal et le pathologique*. Paris, 1972, p. 102.

69 *Ibid.* [p. 62].

Outro domínio no qual a concepção determinista de meio é posta em causa é o da psicologia animal e da patologia humana: “A relação organismo-meio se vê revertida nos estudos de psicologia animal de Von Uexküll e nos estudos de patologia humana de Goldstein”<sup>70</sup>. Ambos compreenderam que “o próprio do vivente é fazer seu meio, compor seu meio”<sup>71</sup>. A distinção feita por Uexküll entre *Umgebung*, “ambiente geográfico banal” e *Umwelt*, “meio de comportamento próprio a tal organismo” é aqui central<sup>72</sup>. De uma parte, no domínio da medicina, Goldstein cuja obra inspira largamente *O normal e o patológico*, mostrou com seu estudo com pessoas com o cérebro lesionado decorrente da Primeira Guerra Mundial que esses doentes “instituem novas normas de vida” e reconstroem um meio “reduzido”.

O erro de uma concepção mecanicista é também identificado na fisiologia. Em *A formação do conceito de reflexo* Canguilhem nota que o “reflexo 1850”, que tomou a forma “de um mecanismo rígido de simplicidade elementar” irá sofrer uma “tripla revisão, na clínica, na fisiologia e na psicologia”<sup>73</sup>. O “reflexo 1850” é um erro clínico pois os reflexos dos tendões e notadamente o reflexo patelar “não são nem constantes nem uniformes”<sup>74</sup>. Um erro fisiológico, pois, com Sherrington, o ato reflexo não é mais a reação de um órgão específico mas “a reação de um ser vivo uno e indivisível a uma excitação do meio”<sup>75</sup>. Enfim, em psicologia a “a substituição progressiva do conceito de situação ao de estímulo e do conceito de conduta ao de reação”, sob a influência da psicologia da forma, marca o fim da reflexologia mecanicista<sup>76</sup>.

A concepção determinista de meio é enfim criticada desde o interior da psicologia mesma, com o aparecimento da psicologia da forma, que não é sem incidências sobre a própria corrente behaviorista. Canguilhem aprecia o aparecimento de um “behaviorismo teleológico” que recusa os excessos mecanicistas de Watson. Para Kantor e Tolmann, “O organismo é considerado como um ser ao qual nem tudo pode ser imposto porque sua existência, como organismo, consiste em se propor, ele mesmo, às coisas, segundo algumas orientações que lhe são próprias”<sup>77</sup>. Canguilhem sublinha aqui a influência da “teoria das tentativas e erros” de Jennings e da psicologia da forma, notadamente com a distinção feita por Koffka “entre

70 "Le vivant et son milieu", *op. cit.*, p. 143 [p. 155].

71 *Ibid.*

72 *Ibid.*, p. 144 [p. 156].

73 *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, *op. cit.*, p. 163–165.

74 *Ibid.*, p. 163.

75 *Ibid.*, p. 164.

76 *Ibid.*

77 *Le vivant et son milieu*, *op. cit.*, p. 143. [p. 154].

o meio do comportamento e o meio geográfico” e o “meio do comportamento” que é uma “escolha operada pelo vivente no seio deste meio físico ou geográfico”<sup>78</sup>.

## A normatividade do vivente

Depois de ter assim criticado a noção corrente de meio, Canguilhem irá se apoiar em uma nova concepção, não determinista, de meio, para propor sua própria definição da vida. Ele estima, com efeito, como Lamarck, Bichat ou Comte, que o vivente se define em uma certa relação com o meio. Igualmente, a questão da normalidade não pode ser pensada senão com o auxílio das noções de vivente e de meio: como mostrou Darwin, “o ser vivo e o meio, considerados separadamente, não são normais, porém é sua relação que os torna normais um para o outro”<sup>79</sup>.

A vida é mais precisamente um “debate” com o meio, segundo uma palavra emprestada de Goldstein: “A vida não é, portanto, para o ser vivo, uma dedução monótona, um movimento retilíneo; ela ignora a rigidez geométrica, ela é debate ou explicação (o que Goldstein chama de *Auseinandersetzung*) com um meio em que há fugas, vazios, esquivas e resistências inesperadas”<sup>80</sup>. Essa noção de debate significa que o vivente, se não pode ser compreendido independentemente do meio no qual está imerso, não é ao mesmo tempo a simples consequência, mas ao contrário, que ele constitui seu meio próprio. Canguilhem não aceita falar de “influência” do meio sobre o vivente, como gostaria a tradição mecanicista: “Um centro não se resolve em seu ambiente. Um vivente não se reduz a uma encruzilhada de influências”<sup>81</sup>. Tal concepção, de inspiração física ou mecânica, impede compreender a própria essência do fenômeno biológico: “as funções biológicas são ininteligíveis, do modo como são reveladas pela observação, quando só traduzem os estados de uma matéria passiva diante das transformações do meio. De fato, o meio do ser vivo é também obra do ser vivo que se furta ou se oferece eletivamente a certas influências”<sup>82</sup>. O vivente escolhe de uma certa maneira aquilo que demanda ao meio lhe oferecer: “o meio do qual o organismo depende é estruturado, organizado pelo próprio organismo. O que o meio oferece ao vivente é função da demanda”<sup>83</sup>.

78 *Ibid.*

79 *Le normal et le Pathologique, op. cit.*, p. 90 [p. 56].

80 *Ibid.*, p. 131 [p. 78]

81 "Le vivant et son milieu", *op. cit.*, p. 154 [p. 167].

82 *Le Normal et le Pathologique, op. cit.*, p. 117. [p. 70].

83 "Le vivant et son milieu", *op. cit.*, p. 152 [p. 165].

O vivente evita igualmente certos estados que o ameaçam. Existe um “esforço espontâneo, próprio da vida, para lutar contra aquilo que constitui um obstáculo à sua manutenção e a seu desenvolvimento tomados como norma”<sup>84</sup>. A doença tem uma significação essencial na medida em que manifesta esta dinâmica do vivente: “o fato de reagir por uma doença a uma lesão, a uma infestação, a uma anarquia funcional, traduz um fato fundamental: é que a vida não é indiferente às condições nas quais ela é possível, que a vida é polaridade e, por isso mesmo, posição inconsciente de valor, em resumo, que a vida é, de fato, uma atividade normativa”<sup>85</sup>. De uma certa maneira a medicina é no vivente humano a continuidade desta reatividade polarizada: “nenhum ser vivo jamais teria desenvolvido uma técnica médica se, nele, assim como em qualquer outro ser vivo, a vida fosse indiferente às condições que encontra, se ela não fosse reatividade polarizada às variações do meio no qual se desenrola”<sup>86</sup>.

Essa capacidade que o vivente tem de reagir a seu meio e de organizá-lo é pensada por Canguilhem sob a noção de “normatividade biológica”. A vida é uma “atividade normativa”, o vivente impõe suas próprias normas a seu meio: “Se existem normas biológicas, é porque a vida, sendo não apenas submissão ao meio mas também instituição de seu próprio meio, estabelece, por isso mesmo, valores, não apenas no meio, mas também no próprio organismo”<sup>87</sup>. O vivente, ao menos enquanto goza de saúde, é valorização e escolha entre aquilo que o rodeia: ademais, “*valere*, que deu origem a valor, significa, em latim, passar bem”<sup>88</sup>. O vivente doente é, entretanto, passivo e incapaz de resistir às variações do meio dado que “a saúde é uma margem de tolerância às infidelidades do meio”<sup>89</sup>.

Essa concepção não mecanicista das relações do organismo e do meio não pode senão evocar a definição comtiana da vida como relação entre um “organismo determinado e um meio conveniente”<sup>90</sup>. À maneira de Bichat, e antes de Canguilhem, Comte sublinhava que nessa relação o organismo está longe de ser puramente passivo: “Todo ser vivo, tendo sido reduzido à existência vegetativa, modifica sem cessar o meio que o domina, de acordo com os materiais que dele haure dos produtos que dele serve”<sup>91</sup>.

84 *Le Normal et le Pathologique*, op. cit., p. 77 [p. 48].

85 *Ibid.*

86 *Ibid.*, p. 80 [p. 50].

87 *Ibid.*, p. 155 [p. 92].

88 *Ibid.*, p. 134 [p. 79].

89 *Ibid.*, p. 130 [p. 78].

90 A. Comte. *Cours de philosophie positive*, t. 1, 40<sup>e</sup> leçon. Paris: Hermann, 1998. p. 682.

91 A. Comte. *Système de politique positive*, t. II. Paris, 1929 [1852]. p. 37.

Canguilhem lembra-se certamente dessa teoria comtiana da qual aprecia “a originalidade e a força” em um artigo consagrado à *A filosofia biológica de Auguste Comte*: “Que a biologia não possa ser uma ciência separada, Comte justifica em sua concepção de *meio*. Que a biologia deve ser uma ciência autônoma, Comte justifica em sua concepção de organismo”<sup>92</sup>. Ele aprecia sobretudo que Comte tenha denunciado na “teoria lamarckiana do meio o desenvolvimento possível de uma tendência monista e finalmente mecanicista”, que Canguilhem identifica curiosamente, aqui também, ao behaviorismo: “Mais perspicaz, talvez, diante do futuro quanto totalmente justa para o presente, Comte vislumbra as consequências por vir da ideia de uma determinação integral do animal pelo meio, em uma palavra, a possibilidade do que realizou o behaviorismo”<sup>93</sup>. Uma tal determinação integral do vivente pelo meio equivaleria, com efeito, segundo Comte citado por Canguilhem, a “reestabelecer o automatismo cartesiano que, excluído pelos fatos, vicia ainda, sob outras formas, as altas teorias zoológicas”<sup>94</sup>. Aqui também Canguilhem sente a necessidade de retomar a leitura equivocada da filosofia biológica de Comte, que fez um autor definitivamente seguidamente presente em sua obra, Taine, “teórico suficientemente e por demais dogmático da influência do meio”<sup>95</sup>.

De forma mais geral Canguilhem ressaltou a importância “metafísica” do par organismo-meio na obra de Comte. Enquanto refletia sobre o “esgotamento do cogito” em *As palavras e as coisas* de Michel Foucault, Canguilhem lembra que “Comte muitas vezes pensou ser ele o verdadeiro Kant, pela substituição da relação metafísica sujeito-objeto pela relação científica organismo-meio”<sup>96</sup>. Parece que para Canguilhem igualmente essa doutrina do organismo e do meio tem uma significação mais fundamental.

Essa teoria do “debate” com o meio parece poder fornecer a Canguilhem as bases de uma nova teoria da subjetividade, que ele evoca de forma bastante discreta, em seu artigo sobre *O cérebro e o pensamento* ou em seus escritos dedicados à vida e à morte de Jean Cavallès. Ele faz referência ao exemplo de Spinoza e à resistência sem frases de Cavallès, que provam

92 “La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIX<sup>e</sup> siècle”, in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, op. cit., p. 65.

93 *Ibid.*, p. 68.

94 A. Comte. *Système de politique positive*, t. I. Paris, 1929 [1851]. p. 602.

95 *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, op. cit., p. 71.

96 “Mort de l'homme ou épuisement du cogito?”, *Critique*, XXIV, 242, julho 1967. Republicado em J.-F. Braunstein (dir.). *L'histoire des sciences. Méthodes, styles et controverses*. Paris: Vrin, 2008. p. 340. [Michel Foucault: morte do homem ou esgotamento do Cogito? Tradução de Fábio Ferreira de Almeida. Goiânia: Ricochete, 2012, p. 46].



que a eles foi possível “sair de suas reservas”, enquanto tanto um quanto o outro propunham uma “filosofia sem sujeito”, uma filosofia sem cogito:

É porque a filosofia de Spinoza representa a tentativa mais radical de filosofia sem *cogito*, que ela esteve tão próxima de Cavaillès, tão presente a ele quando tinha que se explicar tão bem sobre a ideia de seu combate de resistente quando sobre a ideia da construção das matemáticas<sup>97</sup>.

Para compreender essa resistência, é igualmente possível se reportar à nova concepção canguilhemiana das relações do vivente e do meio. O vivente não aceita nunca um meio que a ele se impõe, ele, o vivente, é quem impõe seus próprios valores. O vivente humano não aceita, tampouco, que seus valores sejam consumidos por um meio destruidor. O sujeito como “força necessária para se insurgir contra o fato consumado”, como função de “presença-observação” é uma capacidade de “resistência” diante a essas ameaças do meio exterior<sup>98</sup>. É difícil não se recordar que, quando Canguilhem defende sua tese sobre *O normal e o patológico*, estamos em 1943 e que ele participa então de maneira bastante ativa da Resistência. Não seria um escândalo supor que a “psicologia” no sentido em que ele entendia, o parecia então, sem dúvida, o próprio exemplo de um pensamento da Colaboração.

Nos parece então que não podemos considerar Canguilhem como um historiador das ciências “profissional”, o que parecem deplorar alguns<sup>99</sup>. O ponto de partida, o motor de suas pesquisas é um combate ético ou político, que explica o tom bem particular, seguidamente bastante virulento ou “tônico” de seus artigos. Com a ajuda da história das ciências ele vai mostrar que as concepções que critica (a concepção determinista do meio, a psicologia behaviorista) são não somente injustas e inumanas, mas falsas. Ao mesmo tempo, sua recusa das lições de moral “à la Sartre<sup>100</sup>”,

97 *Vie et mort de Jean Cavaillès*, *op. cit.*, p. 30–31.

98 “Le cerveau et la pensée”, *op. cit.*, p. 93 [p. 207].

99 Cf. J. Gayon, “À quoi servent les philosophes de la biologie?": “a epistemologia das ciências da vida [...] lembra mais o ofício do intelectual do que o ofício dos universitários [...]. Esses filósofos são úteis aos biólogos pois eles os interrogam sobre suas relações com a sociedade em geral [...]. A tradição europeia tem sobre esse domínio posições bem fortes, particularmente ligadas a uma representação bastante francesa do filósofo, visto como um intelectual engajado, a serviço do povo mais do que de sua disciplina” (*Vivant*, *online*, n. 2).

100 Canguilhem assim escreve, fazendo alusão a Sartre: “depois da Liberação, grandes espíritos inventaram o engajamento e o pregaram. Não era vedado aos que, a exemplo de Cavaillès e de seus semelhantes, já conheciam a coisa sem o nome, de considerar a invenção de algum modo gratuita” (“Une vie, une œuvre. 1903–1944. Jean Cavaillès, philosophe et résistant”, in *J. Cavaillès, Œuvres complètes de philosophie des sciences*. Paris: Hermann, 1994. p. 684).

seu engajamento sem frases na Resistência, fazem com que ele não tenha, dali em diante, alguma relação com aquele que foi seu primeiro mestre, Alain, do qual a maior parte dos alunos pacifistas, se acovardarão, aliás, na Colaboração. E sua atenção para as ciências da vida, para os problemas científicos no detalhe de suas formulações, sua hostilidade de início, depois suas reservas finais para com Bergson, explicam suficientemente que ele não pode mais ser considerado como um “filósofo da vida”, no sentido habitual do termo<sup>101</sup>. Nem Bachelard, nem Alain, nem Bergson. Canguilhem, que na prática recusa a concepção determinista do meio e elabora uma nova filosofia da normatividade, é um autêntico “filósofo da medicina”<sup>102</sup>.

101 Poderíamos resumir assim a leitura de Bergson por Canguilhem: indignações anti-bergsonianas de juventude seguindo Politzer, flerte com o bergsonismo nos anos nos anos 1940 e 1950, adeus ao bergsonismo a partir dos anos 1960, salvo sobre a questão da técnica. No artigo que faz um exame sobre *O conceito e a vida* Canguilhem recusa assim, se apoiando na genética, a “depreciação” bergsoniana do processo de especificação biológica: “não compreendemos por que o processo de especificação se encontra depreciado [...]. Compreendemos bem que o vivente prefere a vida à morte, mas não chegamos a acompanhar até o fim uma filosofia biológica que subestima o fato de que é somente pela manutenção ativa de uma forma, e de uma forma específica, que todo vivente, força, mesmo que precariamente é verdade, a matéria a postergar, mas não a interromper sua queda, e a energia sua degradação” (*Études d'histoire et de philosophie des sciences*, *op. cit.*, p. 354).

102 Deste ponto de vista seria possível aproximar sua obra da de L. Fleck. Cf. J.-F. Braunstein, «Deux philosophes de la médecine: Canguilhem et Fleck», in C. Debru, A. Fagot-Largeault, M. Morange (dirr.). *Georges Canguilhem: Philosophie et médecine*. Paris: Vrin, 2009.



# PACIFISMO E TEORIA DAS PAIXÕES<sup>103</sup>

Giuseppe Bianco

(Tradução de Vinícius Armiliato)

Eu gostaria de dar algumas pistas a fim de explicar uma ruptura, tanto política quanto filosófica: aquela entre um dos alunos de Alain, Canguilhem, e o mestre. Essa ruptura se inscreve no quadro mais geral de uma passagem aos traços geracionais, de uma sequência filosófica a outra. Ela engaja simultaneamente a antropologia de Alain — notadamente sua teoria do conhecimento e sua fisiologia — e sua sociologia — teoria da sociedade e de suas transformações —, que são, por sua vez, ligadas a uma reforma de sua ética e de sua política. Fazendo isso, espero de uma parte lançar luz sobre certos aspectos da filosofia de Alain — notadamente sobre o ponto de articulação entre sua teoria das paixões e sua política — e de outra parte identificar as razões do nascimento da primeira reflexão canguilhemiana sobre a medicina. Esta, longe de ser justaposta à trajetória intelectual que a precedia, foi uma tentativa de superar o impasse no qual se encontravam a filosofia e a política durante os anos 1930.

Que Canguilhem, habitualmente considerado como um epistemólogo das ciências da vida e como um aluno de Gaston Bachelard, tenha sido durante 10 anos, entre 1924 e 1934, um dos chartierianos mais fiéis, isso não pode ser senão impressionante, ao menos à primeira vista. Aluno de uma turma de Khâgne no Henri-IV, agitador pacifista na École normale<sup>104</sup>, Canguilhem colaborou assiduamente no *Libres propos*<sup>105</sup>, onde se tornou redator chefe no início dos anos 1930; escreveu na revista de Romain Rolland, *Europe*; participou enfim dos debates da *Ligue des droits de l'homme* e do *Comité de vigilance des intellectuels antifascistes*. Por essas razões era visto, mais ainda que outros camaradas como Jean Prévost ou Simone Weil, como o verdadeiro depositário do pensamento do mestre. Mas, subitamente, em 1935, Canguilhem, que era então professor de khâgne em Toulouse, interrompe abruptamente e definitivamente sua colaboração com o *Les Libres*

103 Publicado inicialmente com o título "Pacifisme et théorie des passions: Alain et Canguilhem". In: Michel Murat; Frédéric Worms. *Alain, littérature et philosophie mêlées*. Paris: Éditions rue d'Ulm / Presses de l'École Normale Supérieure, 2012. p. 129–150. A tradução deste capítulo é de Vinícius Armiliato.

104 Ver Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle. Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Paris, PUF, 1994.

105 Ver o primeiro tomo das *Œuvres complètes de Georges Canguilhem: Œuvres complètes I. Écrits philosophiques et politiques 1926–1939*. Paris: Vrin, 2011.

*Propos* e com a *Europe* e, de forma mais geral, com o círculo dos alainianos. No mesmo momento ele inicia estudos em medicina na Universidade de Clermont-Ferrand, que o conduzirão, oito anos mais tarde, a defender uma tese intitulada *Ensaio sobre alguns problemas concernentes ao normal e ao patológico*. Nesse interim ele participa da estranha guerra, tira licença no liceu por não dever ter que ensinar “Trabalho, família e pátria”, se engaja no maquis, tornando-se, com Cavallès e Lautmann, Politzer e Prévost, o modelo do filósofo-resistente, do filósofo-combatente.

Seguidamente se reduz — sem muito argumentar — a ruptura com Alain a uma ruptura de ordem política: para Canguilhem, como para vários outros autores contemporâneos, o pacifismo de Alain teria mostrado sua impotência face à ameaça de direitos nacionalistas: “Não podemos negociar com Hitler”, diria ele. O passado alainiano de Canguilhem é então reduzido a uma espécie de pré-história intelectual<sup>106</sup>, a qual não chegamos a interligar seu conteúdo teórico com o da obra que seguirá, *O normal e o patológico*: seria precisamente este livro que constituiria o primeiro pensamento “verdadeiramente” canguilhemiano. A tese central do livro, é preciso lembrá-la brevemente, é que *o estado patológico de um organismo difere qualitativamente do estado dito normal*: Canguilhem se opunha assim, por uma teoria dos valores vitais, à tese sobre a natureza da doença defendida pelo médico positivista François Joseph Victor Broussais<sup>107</sup>, e retomada, entre outros, por Auguste Comte, Claude Bernard, Théodule Ribot e Émile Durkheim. Esta tese, nomeada “princípio de Broussais”, afirma a identidade do normal e do patológico às variações quantitativas próximas. Minha intenção aqui é demonstrar que a dupla ruptura de Canguilhem com Alain — política (com relação a seu pacifismo) e teórica (com relação à sua antropologia) — está condensada na crítica deste “princípio”.

Tomemos como ponto de partida o ativismo pacifista do jovem Georges Canguilhem durante os anos 1920 e a primeira metade dos anos 1930. Sua justificativa é integralmente alainiana: as desigualdades sociais e os poderes suscitam as paixões que, por sua vez, desviam o espírito de sua natureza racional. Se, como sustenta Alain, o poder corrompe o homem, levando-o à violência, e se a violência não pode senão engendrar a violência, então os poderes, que provocam a maior parte das paixões, devem ser postos sob o controle atento da razão. Para tal, todo filósofo “radical” deve conhecer tanto o funcionamento do corpo que determina as paixões (a fisiologia)

106 Isso está indicado pelo título do artigo de Jean-François Braunstein, “Canguilhem avant Canguilhem”, *Revue d'histoire des sciences*, v. 53, n. 1, p. 9–26, 2000.

107 Sobre Broussais, ver Jean-François Braunstein, *Broussais et le matérialisme. Médecine et philosophie au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Klincksieck, 1986.

quanto as leis que regulamentam a vida em comum (a sociologia). Na sequência, ele deve ser capaz de transmitir essa sabedoria aos cidadãos, por uma prática pedagógica que se exerce no interior das instituições escolares e no espaço público.

A trajetória intelectual de Canguilhem é a implementação exemplar desse programa. De uma parte ele lê os médicos — não é por acaso que em vários artigos dos anos 1920 ele utiliza o pseudônimo “G. C. Bernard”; por outra parte ele trabalha no *Centre de documentation en sciences sociales* da École normale<sup>108</sup>, dirigido por Célestin Bouglé, “durkheimiano ambivalente”<sup>109</sup> e amigo de Alain<sup>110</sup>, que orientara seu diploma de estudos superiores sobre Comte<sup>111</sup>, um dos autores mais admirados e citados por Alain. Enfim, desde sua agregação, Canguilhem leciona no liceu, renunciando a uma possível carreira universitária; colabora com o jornal de Alain<sup>112</sup>, assina petições, se engaja, desperta seus estudantes.

Sua cartografia de saberes sobre o homem é igualmente alainiana: ele distingue de uma parte a filosofia concebida como um saber reflexivo e crítico que visa as ideias de verdadeiro e de justo, fundamentos da experiência humana, e de outra parte, as ciências do homem, notadamente a fisiologia, a história e a sociologia. Essas são necessárias para compreender

108 Quanto a isso, ver Brigitte Mazon, “La création du Centre de documentation sociale”, *Études durkheimiennes*, n. 9, novembro 1983, p. 15–20. As leituras que Canguilhem fez durante este período (ver o registro de empréstimos, *Archives de la bibliothèque de l'École normale supérieure*, Paris) concernem quase exclusivamente às ciências sociais e aos autores clássicos. São, ademais, análogos àqueles feitos por outros alunos de Alain, como Georges Friedmann e Raymond Aron.

109 Paul Vogt, “Un durkheimien ambivalent : Célestin Bouglé 1870- 1940”, *Revue française de sociologie*, vol. 20, 1979, p. 123–139. Stéphane Souillé define Bouglé justamente como um “mediador” entre o intelectualismo idealista e crítico da *Revue de métaphysique et de morale* e da sociologia durkheimiana do *Année sociologique*, in *Les Philosophes en République: l'aventure intellectuelle de la Revue de métaphysique et de morale et de la Société de philosophie (1891–1914)*, Rennes, PUR, 2009, p. 232.

110 A influência de Bouglé sobre duas gerações de normalianos (cuja primeira compreendia Aron, Canguilhem, Friedmann e Weil) foi justamente sublinhada por Sirinelli, que todavia não observou sua ligação com “o chartierismo”; ver J.-F. Sirinelli, “Raymond Aron avant Raymond Aron (1923–1933)”, *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, v. 2, n. 1, p. 21, 1984.

111 Georges Canguilhem, *La Théorie de l'ordre et du progrès chez Auguste Comte*, diplôme d'études supérieures dirigé par C. Bouglé, novembre 1925-juin 1926, Fonds Georges Canguilhem, bibliothèque du Caphes, Paris, 155 f. ms, Carton 6, Cote : GC. 6. 1. Canguilhem não cessará de retomar Comte ao longo de todo seu ensino; já entre 1923 e 1926, momento da defesa de seu memorial, ele redige sobre Comte quase trezentas páginas, das quais utiliza a metade. Ver “Auguste Comte”, 1923–1926, 275 f. ms., Fonds Georges Canguilhem, Carton 4, “Histoire de la philosophie par Georges Canguilhem”.

112 A natureza das relações entre Alain e Comte não foi suficientemente estudada. Ver as análises, pouco esclarecedoras, de Jacques Muglioni (“Alain lecteur de Comte”, AAVV, *Alain lecteur des philosophes, de Platon à Marx*, Paris, Bordas, 1987) e de Michel Bourdeau (“Alain, Comte et le pouvoir spirituel”, AAVV, *Alain dans ses œuvres et son journalisme politique*, Paris, Institut Alain, 2004, p. 221–233).

a afetividade e a maneira na qual o julgamento é desviado pelas paixões, a fim de tornar eficaz a crítica dos poderes. A denúncia das paixões e dos poderes que as provocam, assim como a importância central dada ao espírito, concebido como o ponto de onde emanam os julgamentos de valor e de verdade, são os dois pivôs escondidos entorno dos quais gravitam todos os artigos publicados entre 1927 e 1934, que, no entanto, tomam sempre como ponto de partida concreto a atualidade política e cultural.

Algo muda por volta de 1932. No início desse ano, diante do aparecimento do partido nacional-socialista, que defendia uma política externa agressiva, Félicien Challaye, próximo de Alain e amigo de Canguilhem<sup>113</sup>, publica um opúsculo intitulado *Pour une paix sans aucune réserve*, onde, de uma parte, exprime uma recusa categórica de toda guerra, mesmo de uma guerra de “defesa” e, de outra parte, defende a legitimidade das revoltas dos povos oprimidos e a possibilidade de “ser pacifista integral e de participar de uma insurreição contra os governantes [...] criminosos”<sup>114</sup>. Pouco mais tarde, a situação política na Alemanha muda ainda mais radicalmente. Ao fim de 1933, diante da ascensão irrepreensível dos nazistas, que constituem simultaneamente uma ameaça para a democracia alemã e uma potencial ameaça de guerra para a França, Challaye lança, em um segundo panfleto intitulado *Pour la paix désarmée même en face de Hitler*, o surpreendente slogan: “antes a ocupação estrangeira do que a guerra”. Um mês mais tarde, em 6 de fevereiro de 1934, as ligas “fascistas” dos antigos combatentes se reúnem na Place de la Concorde, denunciando a “República dos escândalos” e ameaçando a Câmara: pela primeira vez desde a guerra, a Terceira República parece estar ameaçada por um golpe de Estado. Alain, com outros intelectuais radicais, comunistas e socialistas, forma o *Comité de vigilance des intellectuels antifascistes*, ao qual Canguilhem adere e pelo qual escreve um livretto, *Le Fascisme et les paysans*<sup>115</sup>.

Mas as posições do jovem aluno de Alain estão conhecendo uma progressiva mutação. Primeiramente, em um artigo de 1933 intitulado *Pacifismo e revolução*, embora restando pacifista em matéria de política externa, Canguilhem defende o direito à revolta afirmado por Challaye. Mais tarde, depois dos acontecimentos de 1934, se opondo discretamente

113 Próximo de Alan, antigo colega de Péguy, antes de se tornar professor de filosofia em Condorcet, Challaye viajou pelas colônias francesas, notadamente ao Congo, denunciando as terríveis condições nas quais se encontravam as pessoas colonizadas. Ao final da guerra, integrou-se ao front do pacifismo e, simpatizante da revolução bolchevique, vinculou o belicismo e o colonialismo à lógica do capitalismo.

114 Félicien Challaye, *La Paix sans aucune réserve: thèse de Félicien Challaye*, opuscule suivi d'une discussion entre Theodore Ruysen, Félicien Challaye, Georges Canguilhem, Jean-Le-Matal et des textes de Bertrand Russell et d'Alain sur "la vraie et la folle résistance", Orléans, La Laborieuse, 1932.

115 Comité de vigilance des intellectuels antifascistes, *Le Fascisme et les paysans*, Orléans, La Laborieuse, 1935.

em *Le Fascisme et les paysans*, a Challaye e a Alain, ele afirma, à luz das análises do marxismo e da sociologia da *École des Annales*, a instabilidade epistemológica do próprio conceito de paz e a necessidade de uma ação, mesmo que violenta, contra os opressores. Diante da ameaça fascista e das novas agitações sociais, a política alainiana, fundada sobre um pacifismo sem reservas (mesmo diante do fascismo, seria preciso recusar todo recurso à violência — seguindo o lema de *Citoyen contre les pouvoirs*: nunca é preciso “mudar os poderes”, mas somente tentar “moderá-los”<sup>116</sup>), este pacifismo sem reservas, então, é inoperante, tanto sobre o plano da política interna quanto sobre o plano da política externa. Como seu amigo Raymond Aron, Canguilhem estava convencido de que a tese pacifista era, a partir de então, insustentável: o que aparece como paz frequentemente não é nada distinto da dissimulação de uma guerra social.

À diferença de Alain, e como muitos de seus contemporâneos (Bataille, Weil, Lefebvre etc.), Canguilhem tenta então, a partir de 1934, elaborar novos instrumentos de análise, suscetíveis de conduzir a uma nova forma de ação<sup>117</sup>. Mas por que se dirigir à medicina? Existe uma ligação entre o abandono do alainismo e os estudos de medicina?

Ao introduzir *O normal e o patológico*, Canguilhem se limita a escrever que, no início de seus estudos, ele esperava da medicina “uma introdução aos problemas humanos concretos”<sup>118</sup>; ele adiciona, bem mais tarde, em uma entrevista, que aquilo que o havia motivado era conquistar “conhecimentos práticos”<sup>119</sup>. O que devemos primeiramente reter desta passagem, é que a exigência de encontrar uma solução aos “problemas humanos concretos” precede a introdução a esses mesmos problemas pelos métodos e os “conhecimentos práticos” próprios à medicina. Em 1935, o exame desses

116 Para prova de uma certa falta de lucidez por Alain diante do fascismo nessa época, ver *Suite à Mars. Échec de la force*, Paris, Gallimard, 1939, p. 225 (“Propos” du 31 janvier 1936): “O espírito de guerra implica que se ensine o furor sagrado. O fascismo não é absolutamente outra coisa senão o desenvolvimento do ardor ofensivo, cuja obediência total nada mais é do que uma condição”. Ver também *ibid.*, p. 25 (“Propos” du 22 décembre 1928); e *Éléments d'une doctrine radicale*, Paris, Gallimard, 1925, p. 34 (“Propos” du 5 décembre 1923, p. 562–563).

117 Canguilhem se interessa pela situação da Alemanha já no início dos anos 1930. Em uma resenha de um livro de Pierre Viénot, *Incertitudes allemandes (Libres propos*, novembre 1931, p. 514), ele revela: “A incerteza alemã é relativa a uma concepção puramente relativista da civilização”. Citando as célebres palavras de Valéry: “Nós outras civilizações, sabemos agora que somos mortais”, ele sublinha que elas “resumem o drama da consciência alemã”, que explica o sucesso de Hitler.

118 G. Canguilhem. (1943). *Le Normal et le pathologique*. Paris, PUF, 2009, p. 8. [O normal e o patológico. 6. ed. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 10].

119 Ver Jean-François Bing et Jean-François Braunstein, “Entretien avec Georges Canguilhem”, *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998.



“problemas humanos” tem sem dúvida relação com a pesquisa por uma ação política eficaz, que deveria seguir, conseqüentemente, o lema comtiano: “Saber para prever, prever para poder”. Mas, se como ele escreve em *O normal e o patológico*, desde as primeiras linhas “Para agir, é preciso ao menos localizar”<sup>120</sup>, então a medicina também aparece como “uma técnica” que localiza a fim de agir: ela é um saber operativo. Mas por que *precisamente* a medicina e não outro saber?<sup>121</sup> Para compreender essa escolha é preciso retornar a Alain.

Já ressaltai que, segundo Alain, a filosofia consiste em um saber e em uma ética cujo objetivo é permitir, ao purificar o espírito das paixões que afetam e influenciam o julgamento, a realização de uma sabedoria e a formulação de uma arte de viver. Segundo a fórmula célebre que abre os *81 chapitres*, a força da filosofia “está em um firme julgamento, *contra a morte, contra a doença*”<sup>122</sup>. Se o *falso* é o resultado de um mal funcionamento do pensamento, determinado pelas paixões, a *doença* é o resultado do mau funcionamento do corpo, determinado por uma agressão exterior. Qual é a relação entre esses dois maus funcionamentos? E como é possível para o homem vencer, pelo julgamento, logo por sua razão, a doença? Responder a essa questão, crucial para a filosofia que é um saber ligado a uma ética, significa responder à questão capital da relação entre o espírito e o corpo, entre o pensamento e o corpo vivo, mas também entre os dois saberes que as concernem, a filosofia e a medicina.

Segundo Alain, a doença no homem — considerado enquanto animal, ou seja, enquanto um ser vivo submisso às mesmas leis biológicas de todo e qualquer outro organismo — não consiste em uma configuração do organismo *qualitativamente* diferente daquela que é própria ao estado normal, mas simplesmente em um estado *quantitativamente* diferente. Ela consiste, segundo Alain, que segue ao pé da letra o tratado de Broussais — citado numerosas vezes como o “admirável Broussais” — sobre *L'Irritation et la folie*, em uma *irritação*<sup>123</sup>. Essa palavra aparece em quase todos os

120 G. Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, p. 11 [p. 12].

121 As respostas dadas pelos críticos (e pelo próprio Canguilhem) a essa questão não nos parecem suficientes. J.-F. Braunstein escreve, em sua bastante precisa reconstrução do itinerário do autor, que “a especialização, a diversidade seguidamente notadas, das pesquisas de Canguilhem, parecem ser o oposto exato do desinteresse de Alain pelo particular” (“Canguilhem avant Canguilhem”, *op. cit.*, p. 16). Dominique Lecourt naturalmente observa que o itinerário de Canguilhem não era o de um epistemólogo, mas ele não explica por que a medicina deveria ser a melhor “matéria estrangeira” que Canguilhem “poderia escolher no prolongamento de seus estudos filosóficos” (*Georges Canguilhem*, Paris, PUF, 2008, p. 33).

122 81 chapitres sur l'esprit et les passions [Bloch, 1921], PS, p. 1072; *Grifo nosso*.

123 Para a história do conceito de irritação em suas relações com o par ação-reação, ver Jean Starobinski, *Action et réaction. Vie et aventures d'un couple*, Paris, Le Seuil, 1999.

livros de Alain<sup>124</sup>, seguidamente dezenas de vezes, e Alain a ele dedica um capítulo homônimo em *Propos sur le bonheur*<sup>125</sup>. A irritação é uma reação, desproporcional em intensidade, a uma excitação exterior que provoca uma desregulação do conjunto de funções do organismo. Ela aparece quando a intensidade da estimulação dos tecidos pelo “modificador” (o termo é de Broussais) é demasiado grande e provoca, por conseguinte, uma reação do organismo “acima do grau normal”. Assim, o estado patológico é análogo ao estado normal, ele se trata justamente de uma normalidade “diminuída”.

Em *Les Passions et la sagesse*, Alain escreve: “O que Broussais nomeava irritação se forma em torno de uma lesão e se estende pouco a pouco; e todas nossas ações nos irritam nesse sentido”<sup>126</sup>. E em *Esquisses de l’homme* ele adiciona que, embora não seja verdadeiro que entre o normal e o patológico não há diferenças, estas se reduzem a simples “diferenças de grau”. Segundo Alain: “Broussais percebeu [...] uma ideia genial concernente à saúde e à doença. Diferença de grau sempre bastante fraca”<sup>127</sup>. “Um homem doente”, adiciona em *Éléments de philosophie*, “é um homem que não melhora mais de seu meio físico, e que não governa mais sua própria máquina”, um homem que “se sente vencido [...] e *diminuído* pelas ações exteriores”<sup>128</sup>.

Transparece claramente dessas passagens que a concepção alainiana de doença como grau inferior de saúde, além de ser tributária do princípio de Broussais, implica também uma ideia cartesiana<sup>129</sup> do corpo humano concebido como uma “máquina composta”<sup>130</sup>, como uma “mecânica viva”<sup>131</sup> cujo funcionamento é totalmente diferente daquele do espírito. No *Système des Beaux-Arts*, o corpo é descrito como um “*mecanismo* que desperta, se entusiasma, se *irrita*, se sufoca dele mesmo e, no instante seguinte, se acalma,

124 O único autor que chamou a atenção sobre a importância de Broussais para Alain (através de Lagneau) é Renzo Raghianti. Ver seu rico, tanto quanto confuso *Alain: apprentissage philosophique et genèse de la Revue de métaphysique*, Paris, L’Harmattan, 1995 (p. 77–81, notadamente).

125 “Irritation”, “Propos” du 5 décembre 1912, publicado em *Propos sur le bonheur* [1928].

126 *Les Aventures du cœur*, PS, p. 399.

127 *Esquisses d’Alain*, 10 juin 1921 (dans le cadre des cours en “Méthodes de la psychologie” donnés au collège Sévigné), Paris, Gallimard, 1964, t. 4, p. 34.

128 *Éléments de philosophie* [1916], Paris, Gallimard, 1962, p. 328. Grifo nosso.

129 Olivier Raboul, em *L’Homme et ses passions d’après Alain* (Paris, Gallimard, 1968, p. 155), observa justamente que Alain “jamais renunciou ao dualismo cartesiano”. E ele adiciona: “Remeter o involuntário ao animal-máquina e reduzir o eu [*moi*] ao sujeito pensante é a herança de Descartes [...] nossos gritos de medo, cólera, raiva e, em geral, de sofrimento, não têm mais sentido do que aqueles de uma galinha morta”. Alain sempre considerará o “mecanicismo cartesiano” como “o tipo universal de explicação” (*ibid.*, p. 125), e, pela teoria do homem-máquina, sempre considerará “o corpo humano, como Descartes”, como “um puro mecanismo, a ele recusando qualquer espécie de força vital [...] Assim, a fisiologia não conhece nem nunca conhecerá senão mecanismos sem pensamento” (*ibid.*, p. 162).

130 “Médecine”, “Propos” du 23 mars 1922, publicado em *Propos sur le bonheur*, Paris, Gallimard, 1944, p. 37.

131 *Mars ou la guerre jugée* [1921], “Qu’as-tu appris?”, PS, p. 609.

relaxa, se solta, boceja, se espreguiça e dorme, *segundo suas próprias leis* e sem preocupação com nossos julgamentos e preces”<sup>132</sup>. O corpo é um “pequeno reinado que [estando] a nós, nos é demasiado próximo e ninguém se se desafia suficientemente”<sup>133</sup>. A fim de exercer sua crítica de maneira eficaz, o filósofo deve conhecer, “segundo uma fisiologia sumária, esses estranhos regimes de movimento e de repouso os quais têm por característica, em todos, manter-se inicialmente em si mesmos, e na sequência se transformar por ações de compensação”<sup>134</sup>. Um ser dotado de intelecto e de livre arbítrio, um ser que pode então intervir de maneira voluntária e racional sobre sua própria “máquina”, é capaz de fornecer remédios a fim de interromper a irritação. A melhor maneira de medicá-lo é desviar a atenção que portamos instintivamente sobre a parte suscetível de ser irritada: a particularidade da irritação é, com efeito, provocar a concentração de toda atenção do corpo sobre a parte concernida, causando um excessivo afluxo de sangue em direção a esta, a desregulação funcional do organismo e, na sequência, o surgimento de uma patologia.

No sentido inverso, a natureza “espiritual” do homem pode provocar efeitos inversos e causar uma auto irritação. Donde as doenças mentais, que têm por origem as paixões. Elas são irritações do corpo provocadas, como as doenças, por um “modificador”: diante de uma excitação vinda do exterior, no lugar de refletir calmamente, o homem passional ou irritável reage instintivamente, levando toda sua atenção à parte interessada, que se irrita. Essa desregulação não é então localizada no espírito, nos pensamentos — que, justamente, não são coisas —, mas sempre no corpo: “Nós somos assim construídos”, escreve Alain, “que todas nossas emoções são males, por essa lei da irritação e furor que governa a todos”<sup>135</sup>.

É nesse ponto que as paixões, por sua vez, provocam falsos julgamentos, “erros de interpretação”: “Quem nada compreende se irrita. Quem se irrita bate ao lado do prego”, escreve Alain em *Le Citoyen contre les pouvoirs*<sup>136</sup>. Esses erros de interpretação causam comportamentos que podem originar hábitos que provocam patologias: as doenças mentais. Quando, por exemplo, estamos tristes e vemos, como diz Alain, “tudo na escuridão”, a razão não está implicada: “Minha razão não se implica a nada, é meu corpo que quer raciocinar; são opiniões do estômago”<sup>137</sup>. É por conta disso que a

132 *Système des Beaux-Arts* [1926], « Du corps humain », AD, p. 229. Grifo nosso.

133 *Ibid.*, p. 230.

134 *Ibid.*

135 *Vingt leçons sur les Beaux-Arts* [1931] (Septième leçon, 17 décembre 1929), AD, p. 515.

136 *Le Citoyen contre les pouvoirs* [1926], Genève, Slatkine, 1979, p. 134 (“Propos” n° 272).

137 « Des passions », « Propos » du 9 mai 1911,.



palavra *irritação* herdada de Broussais possui um duplo sentido<sup>138</sup> que Alain não deixa de sublinhar: ela significa ao mesmo tempo uma modificação do organismo e a mais forte das paixões:

Um homem que se coça anula a obra do médico; e há mais de uma maneira de se coçar. Nós o fazemos assim, desde que nossa atenção se porta sobre uma parte de nosso corpo, o sangue se porta assim também; é o porquê de o mentiroso enrubescer. Donde compreendemos que o bom modo de se impedir de tossir não é interrogar sua garganta e monitorar a pequena cocéira. *Pensar em seus maus é exatamente irritá-los. Essa palavra “irritação” tem um duplo sentido que é admirável!*<sup>139</sup>

Dado que essa capacidade do homem para se irritar por si próprio — ou, ainda, para se irritar duplamente —, o trabalho do médico — que Alain, na sequência de Comte, nunca deixou de admirar — é particularmente difícil<sup>140</sup>. O médico deve *se fazer filósofo*, a fim de compreender a lógica da irritação causada sobre o corpo pelo espírito. Com efeito, seguidamente, anunciando uma doença, e concentrando então toda a atenção do paciente sobre a parte interessada, o médico pode nele provocar ou adicionar outras, “imaginárias”.

Essa reflexão sobre a medicina se repercute sobre o plano político: assim como a filosofia, que visa liberar o espírito das paixões a fim de aprender a melhor julgar, a negociar com esse terreno ambíguo onde as leis do corpo influenciam sobre o espírito, a política, igualmente, deve levar em conta o caráter “duplo” do homem. Pensamento transcendental e pensamento social estão ligados de maneira estreita; nisso Alain se mantém sempre “firme à grande ideia sociológica, exposta por Comte, segundo a qual em primeiro lugar não há sociedade senão a humana, e em segundo lugar, não há pensamento senão em sociedade”<sup>141</sup>. Tanto os governados quanto os governantes são simultaneamente seres racionais e corpos biológicos passíveis de serem afetados pelas paixões provocadas pela inveja ou pela sede de vingança ou de poder. No decorrer de sua obra, e notadamente a partir dos anos 1910, quando começa a ler Comte intensamente, Alain multiplica as comparações entre o *corpo humano* e o *corpo do Estado*. Sua dupla

138 Ver *Sentiments, passions et signes*, Paris, Gallimard, 1926, p. 29 (« Propos » du 9 décembre 1922): “A irritação é, então, o grande fato, como Broussais notou; e o duplo sentido desta bela palavra nos instrui melhor do que um tratado de paixões construído maquiavelicamente”.

139 «Thaumaturgie et médecine», («Propos» du 23 janvier 1924, republicado em *Esquisses de l’homme*, Paris, Gallimard, 1934 (p. 72); Grifo nosso.

140 Ver, por exemplo, “Médecine”, “Propos” cit.

141 *Les Idées et les âges* [1928], “Les signes” *PS*, p. 232.

utilização do verbo *governar*, que designa a ação do intelecto do homem tanto sobre seu próprio corpo quanto sobre os corpos de outros homens, se evidencia. A sociedade, composta por animais humanos, obedece a leis específicas, seguramente, mas que permanecem ligadas às leis biológicas que regulam as paixões; conseqüentemente, a sociedade, como o corpo humano, é passível de ser conhecida e modificada pelo intelecto. Esse paralelo entre a sociedade e o corpo humano interessa o estado “normal” tanto quanto o estado patológico. Em *Éléments d'une doctrine radicale*, Alain sublinha, com efeito, que os grupos humanos, “as nações, corporações, congregações, igrejas, cooperativas, seguradoras, sociedades de acionistas, todos os corpos estão sujeitos a diversas doenças, anemia, convulsões”<sup>142</sup>. São sobretudo as doenças “mentais” que afetam a sociedade, e notadamente a neurastenia, que se encontra em uma sensibilidade demasiado desenvolvida, que impede a ação<sup>143</sup>. No capítulo homônimo de *Mars*, Alain escreve que “o Estado é nitidamente neurastênico”, que “essa doença singular” é própria a todo Estado, o que explica “que esse grande corpo seja sempre desafortunado e seguidamente perigoso”<sup>144</sup>. Devido a essa homologia entre homem e sociedade, o político tem muito a aprender com um bom médico: “O Estado deveria fazer escola de sabedoria como de medicina”<sup>145</sup>.

Mas de que maneira poderíamos aplicar a medicina à gestão do Estado? Nós mostramos que uma reação violenta do corpo a um “modificador” pode dar lugar a uma irritação e, na sequência, provocar uma doença. Esta não muda em nada a estrutura do organismo, mas altera seu funcionamento, o levando abaixo do nível “normal”. Da mesma maneira, um movimento violento de uma das partes da sociedade, como um levante popular ou uma agressão exterior, não pode mudar sua estrutura: pode somente suscitar paixões. A essa enxurrada de paixões sucede um enrijecimento da sociedade que, mais frequentemente, coincide com a instalação de poderes menos liberais, antes que a situação de normalidade seja restabelecida, depois de uma doença que pode durar por muito tempo. Se — como sustentava Comte — tanto as guerras quanto as revoluções são verdadeiras irritações, então o papel do cidadão é não lutar pela força contra os poderes estabelecidos a fim de destituí-los — como um homem que estica violentamente a perna ao sentir uma câimbra<sup>146</sup> —, mas sim, se opor ao abuso de poder, tentando, inicialmente, compreender sua lógica.

142 *Éléments d'une doctrine radicale*, Paris, Gallimard, 1933, p. 37 (“Propos” du 28 décembre 1908).

143 “Neurasthénie”, “Propos” du 22 février 1908, publicada em *Propos sur le bonheur*.

144 *Mars ou la guerre jugée*, PS, p. 664.

145 “Regarde au loin”, “Propos” du 15 mai 1911, publicado em *Propos sur le bonheur*.

146 Se trata de um exemplo caro a Alain.

Disso procede o lema alainiano: *não é preciso tentar “mudar os poderes” pela violência, mas é preciso fazer todo o possível para “acalmá-los”*. Todo poder é, em primeira instância, corrompido e corrupto, fonte de irritação e de patologia. A medicina e a sociologia são dois saberes bastante próximos que devem ser conhecidos pelo filósofo, depositário de um saber crítico precioso para os cidadãos. Aquele que inspirou a formulação dessa doutrina é, mais uma vez, Comte, como Alain reconheceu em suas obras mais políticas:

Um poder contestado torna-se imediatamente tirânico; não podemos mais nos pronunciar sobre o que ele seria, bom, medíocre, mal, se ele simplesmente se exerceria; ele se estabelece, se defende, desconfia. Em suas lutas, o direito perece; os revoltados sempre têm razão; eles são sempre tiranicamente governados. A melhor contar, e somente pela centésima parte de energia que empregam para caçar um mestre ruim, eles o tornariam bom. *Comte, homem de vanguarda, percebeu que as discussões sobre a origem e a legitimidade dos poderes são metafísicas, e que a função positiva do cidadão é mais de fiscalizar e limitar a ação dos poderes, não importa quais sejam*<sup>147</sup>.

*Auguste Comte sinalizava como metafísica toda discussão sobre a origem dos poderes. Esforço mal dirigido. [...] A grande questão, para mim, cidadão, não é escolher algum amigo da paz para negociar, transigir, tratar em meu nome segundo o direito e segundo o bom senso, mas sim de impedir que o chefe, não importa qual seja, prepare a guerra. E o mais pacífico dos homens preparará e decidirá a guerra se ele não sente a cada instante uma energia de resistência*<sup>148</sup>.

O pacifismo é, conseqüentemente, a única política racional aplicada ao corpo da sociedade, pois ele tenta apaziguar ou impedir as irritações e as paixões, fontes de patologias, a fim de restaurar ou de manter a sociedade em um estado de “normalidade” e de saúde. Tanto Comte quanto Broussais sustentam que os viventes, diante de um obstáculo, reagem sempre de uma mesma maneira, que varia somente em intensidade<sup>149</sup>. Isso significa que

147 *Le Citoyen contre les pouvoirs*, p. 150; *Grifo nosso*.

148 *Éléments d' une doctrine radicale*, p. 150 ("Défiance", "Propos" du 23 juillet 1921; *Grifo nosso*).

149 *Ver Mars ou la guerre jugée*, PS, p. 628–629 : "[Segundo esta] profunda visão de Comte, após o ilustre Broussais, [...] as mais profundas modificações compatíveis com a vida se reduziram a variações de intensidade, ou se quisermos, a variações de amplitude nas oscilações características. Um homem outrora irritável regressará da guerra mais ou menos irritável, mas sempre segundo sua estrutura e seus gestos familiares, sem nenhuma modificação profunda desta lei de equilíbrio em movimento que define o indivíduo [...]. Eis, sem dúvida, tudo o que pode a guerra, por seus meios desmedidos; ela pode destruir, mas não mudar o indivíduo. E, pela lei da vida, aquele que não é quebrado pelo excesso do movimento se reencontra e retoma a si mesmo, e reconduz suas lembranças na sua medida".

os corpos biológicos não são nada diferentes de máquinas desprovidas de plasticidade intrínseca. Se, para Alain, as reações dos homens têm certa plasticidade, esta é imputável ao intelecto<sup>150</sup>.

Lévy-Bruhl, em seu livro sobre Comte<sup>151</sup> publicado em 1900 e reeditado em 1925, pouco antes da redação do memorial de DES de Canguilhem foi o primeiro a sublinhar a importância do princípio de Broussais (segundo o qual “os fenômenos mórbidos se produzem pelo efeito das mesmas leis que os fenômenos normais”<sup>152</sup>), e a lançar luz para sua aplicação à sociologia. Mais tarde, em *O normal e o patológico*, Canguilhem escreverá que Comte retomou de Broussais a ideia de uma “identidade real dos fenômenos patológicos e dos fenômenos fisiológicos correspondentes”, e que atribuiu a esse princípio “ao que ele chama de princípio de Broussais um alcance universal, na ordem dos fenômenos biológicos, psicológicos e sociológicos”<sup>153</sup>. É notadamente em sua resenha de *L'irritation et de la folie* que Comte sublinhou a importância desta teoria segundo a qual o patológico reside “no excesso ou falta de excitação dos diversos tecidos abaixo ou acima do grau que constitui o estado normal”<sup>154</sup>. Este princípio tem para Comte um valor heurístico, como observa Lévy-Bruhl: na impossibilidade de efetuar uma experimentação direta — que consiste, nas ciências da natureza, em comparar dois casos diferentes em uma circunstância definida — o sociólogo pode, a fim de formular as leis que regem as mudanças da sociedade, confiar em casos de experimentação que se verificam espontaneamente na sociedade. Se trata das doenças próprias ao corpo social: as revoluções e as guerras<sup>155</sup>. Assim, não é tanto o método *estático* — que analisa a ordem “normal” da sociedade — quanto o método *dinâmico* — aquele que analisa seu desenvolvimento através das crises — que tiram proveito do princípio de Broussais. Todavia, ordem e

150 *Les Idées et les âges*, « De l'insomnie », PS, p. 18.

151 Lucien Lévy-Bruhl, *La Philosophie d'Auguste Comte*, Paris, Alcan, 1900.

152 *Ibid.*, p. 239.

153 G. Canguilhem, *Le Normal et pathologique*, p. 18. [p. 16].

154 *Ibid.*, p. 18–19.

155 Ver Lucien Lévy-Bruhl, *La Philosophie d'Auguste Comte*, Paris, Alcan, 1900, p. 278–279: “Esses são os casos patológicos, infelizmente demasiado frequentes na vida das sociedades, as perturbações mais ou menos graves que a fazer experimentar causas acidentais ou passageiras. Tais são os períodos revolucionários, que correspondem às doenças dos corpos vivos. Se a estendemos à sociologia, como convém, o princípio de Broussais, ou seja, se admitimos que os fenômenos mórbidos produzem pelo efeito das mesmas leis que os fenômenos normais, o estudo da patologia social suplantarà em alguma medida a experimentação. Este estudo, diremos, permaneceu estérreo até aqui. Mas isso se deve, segundo Comte, disso que a experimentação, direta ou indireta, deve, como a simples observação, ser subordinada a concepções racionais. Ambos não são fecundos senão em uma sociologia já em posse de suas leis essenciais”

progresso, estático e dinâmico, encontram-se em uma relação hierárquica. Como observa Lévy-Bruhl, é a “estática social” que funda a “dinâmica”: a variação da ordem existente está subordinada ao estabelecimento de uma outra ordem *coerente* com a precedente.

Ora, o princípio de Broussais aplicado à sociedade tem um valor duplo, simultaneamente teórico e prático, ou seja, *normativo*: assim como não é possível mudar os comportamentos habituais de um vivente humano por uma brusca modificação mecânica, igualmente a sociedade, formada por viventes humanos, não é modificável por uma grande agitação. As modificações efetuadas de maneira brusca, violenta e forçada, são potencialmente traumáticas, mas elas não podem ser duráveis, pois elas se endereçam à parte passional, *animal*, logo mecânica, dos homens.

O princípio de Broussais é, enfim, estreitamente ligado ao princípio sociológico comtiano segundo o qual o progresso não é nada de diferente do desenvolvimento da ordem, princípio que Alain, e depois dele, Canguilhem, seguem fielmente. Uma ordem dada não pode variar, senão em intensidade. O *progresso social* se faz sempre graças a pequenas variações, de maneira imperceptível e ele supõe o intelecto. Lévy-Bruhl o observa, como Canguilhem, que escreve em 1926 em seu memorial:

O fundamento do progresso Comte o encontrou em uma teoria biológica que teve sobre ele a maior influência. A doutrina de Broussais, exposta em *Traité de l'irritation et de la folie*, apresenta as manifestações patológicas dos seres, mesmo aquelas que são aparentemente as mais anormais, como inteiramente redutíveis às condições do exercício normal. Desde 1828, no exame do *Traité* de Broussais, Comte assinala com entusiasmo a concepção nova sobre as relações do patológico e do normal, conduzindo as doenças a uma simples mudança de intensidade dos fenômenos vitais, bem longe de apresentá-las como uma perturbação radical da ordem biológica. É a extensão deste princípio a todos os conhecimentos humanos que é para Comte o fundamento real de uma teoria da possibilidade de modificação que ele nada mais faz senão esboçar, deixando a seu sucessor os cuidados para estabelecer a doutrina<sup>156</sup>.

156 G. Canguilhem, *La Théorie de l'ordre et du progrès chez Auguste Comte*, p. 39–40. Na mesma página Canguilhem adiciona que o que fornece um fundamento à possibilidade do progresso, "ou seja, à realidade das variações compatíveis com a ordem", é a biologia. Com efeito: "O progresso não pode mais alterar a ordem que as vicissitudes da saúde não pervertem as leis biológicas da vida, como já visto, em mecânica, as variações de um sistema material não perturbam em nada as leis do equilíbrio. Ora, toda sociedade humana é sociedade de viventes. Donde se segue que para sua relação com a biologia, a sociologia recebe não a ideia de progresso, mas o fundamento objetivo das condições exigidas materialmente pelo

Ora, se o progresso não pode se efetuar por saltos, a intervenção violenta de um grupo isolado de homens<sup>157</sup> para impor uma ordem no lugar de outra tem um efeito contrário ao progresso. Em seu memorial de 1926, Canguilhem, que cita o Comte do *Système de politique positive*, observa que “toda revolução se apresenta como dialética e estéril: ‘O principal sintoma de cegueira revolucionária consiste em desejar que as reformas sejam ao mesmo tempo imediatas e radicais’”<sup>158</sup>. Antes dele, Alain sublinhava, em um “propos” de 10 de junho de 1912, que “Auguste Comte bem notou [que] não se trata de criar uma nova ordem, mas de modificar aquela que existe”, e que ele tinha oportunamente aplicado este princípio à política<sup>159</sup>. Se o progresso é a lenta modificação de uma ordem preexistente, as mudanças bruscas são a origem de desregulações e não podem senão provocar uma irritação, logo, o atraso do próprio progresso:

A ideia de conversão pela violência exterior e brutal experiência volta a nos colocar sob a dependência do acontecimento. O despotismo, que pretende forjar o homem novamente pela coação, os submete por aí e se submete a si mesmo à ação indefinida de forças. E toda revolução é ao mesmo tempo despótica e fatalista por *esta pretensão de mudar bruscamente o equilíbrio vital em cada um. Ao invés disso, as verdadeiras noções concernentes à liberdade e ao progresso estão encerradas nessa observação de Comte de que as naturezas individuais são modificáveis por pequenas causas, sem poderem jamais ser profundamente alteradas pelas grandes. E creio firmemente que, contra a injustiça e mesmo contra a guerra, essas débeis modificações são suficientes. Não sejamos tão ambiciosos.*<sup>160</sup>

Como no corpo orgânico, a saúde do organismo-sociedade — ou seja, seu bom funcionamento — não pode ser obtida por meio de movimentos bruscos visando desestabilizar os poderes instalados, mas graças ao controle destes últimos, à maneira pela qual a vontade tenta controlar o corpo

---

progresso. Na medida em que o homem se explica por isso, que ele é um corpo vivo, a sociologia se explica pela biologia”

157 Guillaume le Blanc sublinha justamente a redução das diferenças de qualidade a diferenças de quantidade operada por Comte no seio da sociedade, e sua estruturação “a partir de algumas normas fundamentais a partir das quais se ordenam todas as diferenças de intensidade e de velocidade reveladas respectivamente pela sociologia estática e pela sociologia dinâmica (in *L'Esprit des sciences humaines*. Paris: Vrin, p. 138).

158 G. Canguilhem, *La Théorie de l'ordre et du progrès chez Auguste Comte*, p. 39.

159 O. Raboul, *L'Homme et ses passions d'après Alain*, p. 268. Ver Alain, *Éléments d'une doctrine radicale*, p. 53 («Politique expérimentale», «Propos» du 23 août 1922): “A verdadeira marca de uma política positiva é o não procurar substituir uma constituição política por outra, mas sim imprimir naquela que encontramos existentes variações pequenas e suficientes. É assim que o horticultor aperfeiçoa as peras, obedecendo a natureza e a tomando de início como ela é.

160 *Mars ou la guerre jugée*, PS, p. 629; *Grifo nosso*.



humano e suas reações mecânicas. Os movimentos revolucionários parecem ter motivos racionais (reivindicações universalistas, sede de justiça etc.), mas na verdade eles escondem motivações bem mais “animais”, na medida em que dependem de paixões que as provoquem. Em *Le Citoyen contre les pouvoirs*, em um “propos” intitulado expressamente “L’esprit de révolution”, a revolução é apresentada como alguma coisa complexa, onde “a ideia e a violência estão juntas”<sup>161</sup>. Mas em sua base ela continua condenável, pois, mesmo se por vezes animada pela razão, “ela depende de causas mais ordinárias, explicáveis pela natureza humana comum”: as paixões (e notadamente a paixão de vingança). A revolução é inútil pois ela está fundada sobre um movimento brusco cujas causas são inteiramente animais. Alain conclui: “A raiva e a revolução, tomada no sentido mais profundo, não é revolucionária; é mais um sono do espírito e a cólera de um sonolento contra aqueles que o acordaram”<sup>162</sup>. Consequentemente, o radicalismo professado por Alain não é revolucionário ou violento, ele se opõe, ao contrário, a toda violência, mesmo revolucionária. Ele é certamente crítico e em negação, em contínua “revolta contra as potências”, mas racional, logo pacífico, necessitando sempre de uma “doutrina que vem reconciliar as negações e as afirmações, que organiza enfim a Liberdade na Sociedade. Sem o que, nós teremos uma instabilidade anárquica, todos os cidadãos, e o poder ele mesmo, lutando contra o poder, e o governo dirigindo, ele mesmo, a oposição”<sup>163</sup>.

Ao fim dessas análises, parece então claramente que a teoria e a prática filosóficas de Alain — tanto sua política pacifista quanto sua ética — fundadas sobre sua antropologia, dependem de três elementos encobertos, reunidos em sua teoria fisiológica das paixões, herdada ao mesmo tempo de Descartes e Comte: o mecanicismo cartesiano, que funda tanto a teoria do homem-máquina como a confiança na técnica enquanto prolongamento da ciência, médica e sociológica; a teoria da irritação de Broussais que, sobre fundamentos mecanicistas, afirma a identidade do normal e do patológico às variações quantitativas próximas; a analogia entre a natureza e o funcionamento do corpo social de um lado e dos corpos vivos de outro.

161 *Le Citoyen contre les pouvoirs*, p. 187 («Propos» du 28 avril 1922).

162 *Éléments d'une doctrine radicale*, p. 119 («Propos» du 6 avril 1911); *Grifo nosso*. Guillaume le Blanc, em *L'Esprit des sciences humaines* (p. 141–143), escreve, assim, que segundo Comte, a revolução é, para uma sociedade, o paradigma da patologia e que é através desta que chegamos a determinar seu estado normal. É “o princípio de Broussais” que “oferece uma resposta inesperada” à questão da ruptura da ordem provocada pelo acontecimento: “A identificação do normal e do patológico às variações quantitativas próximas, permite considerar que os acontecimentos, quão violentos que o forem, não deixam de continuar a recriar um tipo normal que os dá sentido e que podem eles mesmos contribuir para fazer o futuro, como é o caso da Revolução Francesa”.

163 *Éléments d'une doctrine radicale*, p. 267 («Propos» du 14 avril 1911).

Em 1926, Canguilhem ainda está convencido que “a teoria da ordem e do progresso” subjacente ao pacifismo de Alain é “a concepção social que nos permite sem dúvida apreender melhor os problemas de hoje”<sup>164</sup>. Em meados nos anos 1940 essa concepção — adequada a uma sociedade que perdura em um equilíbrio “normal”, em um estado de homeostase, e que parece feita para descrever a realidade da 3ª República — mostra sua incapacidade em dar conta do acontecimento, da descontinuidade, da ruptura e da modificação qualitativa das estruturas humanas. Por volta de 1934, diante da falência da política pacifista de Alain às novas “irritações”, a novos levantes sociais e a novas ameaças, serão estes três elementos teóricos que serão problematizados por Canguilhem. Ao final de um longo percurso teórico — que o conduz à sua tese de medicina, *O normal e o patológico*, aos ensaios reunidos em *O conhecimento da vida* e, além desses, à sua tese de filosofia sobre o conceito de reflexo<sup>165</sup> —, Canguilhem as substituirá por uma teoria do indivíduo vivente como centro de uma potência normativa; uma teoria do estado patológico como estado qualitativamente diferente do estado dito normal; uma concepção da sociedade concebida como instrumento (mais do que como organismo), que exclui toda utilização de analogias biológicas.

Mas isso é toda uma outra história, que se passará em outro lugar, longe do círculo de Alain, entre Toulouse, Clermont e o maquis.

164 G. Canguilhem, *La Théorie de l'ordre et du progrès chez A. Comte*, p. 139.

165 G. Canguilhem, *La Formation du concept de réflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Vrin, 1955.



# CANGUILHEM LEITOR DE POLITZER: sobre o problema da ação, da filosofia prática e da psicologia como ciência concreta<sup>166</sup>

Alejandro Bilbao  
(Tradução de Vinícius Armiliato)

Em 20 de abril de 1929<sup>167</sup>, G. Canguilhem se refere às ideias de G. Politzer relativas às possibilidades de fundamentação da psicologia concreta. Tipo de psicologia que deve ser considerada para pensar o homem concreto, agente condutor de ações reais e contingentes. Assinado sob o pseudônimo de François Arouet, o panfleto de Politzer, intitulado *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*<sup>168</sup>, constitui a crítica aberta dos postulados de Bergson, no modo “espiritualista” que este tendia na compreensão do lugar da individualidade. A atenção de Canguilhem se concentra no tipo de filosofia que é argumentada por Politzer, a qual se revela como um modo de compreensão destinado a analisar as possibilidades de libertação do indivíduo. A expressão “libertação” conduz a uma crítica epistemológica de grandes proporções. concentrada na elaboração das antíteses filosóficas necessárias diante do espiritualismo bergsoniano. Situação que engendra a defesa de um materialismo do concreto, que deve se admitir para pensar as condições de análise do sujeito da psicologia. O criticismo kantiano é uma das pedras angulares desse novo tipo de psicologia, inclinada à análise do indivíduo singular, situado *in concreto*. O estabelecimento desses critérios de delimitação epistemológica admite uma avaliação completa do lugar que a psicologia possui quando esta é analisada a partir de uma matriz filosófica.

Em 1929, a preocupação de Canguilhem pela psicologia, é conduzida em grande medida pelas observações do texto de Politzer, e pelo lugar de destaque que em sua filosofia adquire a crítica kantiana. A leitura de Canguilhem elaborada a partir da análise de Politzer abarca a *Crítica dos fundamentos da*

166 Esta publicação se insere no contexto de uma pesquisa mais vasta intitulada: “Filosofia y medicina en G. Canguilhem: axiología, ontología y política de lo viviente”. Meus agradecimentos ao ANID/Programa Fondecyt-regular/proyecto Cod: 1210534. Este capítulo foi traduzido do original em espanhol por Vinícius Armiliato.

167 G. Canguilhem, “La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme”, Libres propos (Journal d'Alain ), 20 Avril 1929. In *Écrits philosophiques et politiques, 1926–1939, Oeuvres complètes Tome I*, p. 221–228.

168 *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, Éditions “Les revues”, 47, rue Monsieur-le-Prince.

*psicologia*<sup>169</sup>, texto que concentra os principais argumentos epistemológicos que concernem ao estabelecimento da psicologia concreta. O estabelecimento dessa psicologia é a crítica a um tipo de pensar psicológico que erra em seus esforços de compreensão da atividade mental, ao entendê-la simplesmente como coisa. Considerar os feitos psíquicos como coisas, equivale, para Politzer, a admitir uma reificação da estrutura do pensamento, função que no criticismo kantiano é sinônimo da unidade ativa do eu. O que caracteriza o pensamento, indica Canguilhem, “é o que este possui de específico e único”<sup>170</sup>. Tal especificidade se expressa na reflexividade que o pensamento apresenta quando é considerado em primeira pessoa, ponto de entrecruzamento entre a subjetividade reflexiva e o acionar do pensamento em seu conhecimento dos objetos. Desde um primeiro momento, Politzer pensa na unidade do eu-penso a partir das distintas elaborações do criticismo kantiano, Canguilhem o faz sem deixar de lado a herança intelectual recebida da análise reflexiva de Lagneau e Alain. Ambos os autores fornecem a Canguilhem o tom e o caráter das primeiras ideias necessárias para pensar o indivíduo como uma totalidade, situação contrária aos postulados da psicologia de inspiração espiritualista ou comportamentalista. Inspirado nos textos de Alain, *Mars ou la guerre jugée*<sup>171</sup>, *Les passions et la sagesse*<sup>172</sup>, Canguilhem dá corpo a um pensamento que desde longa data concede um papel relevante aos problemas éticos e ontológicos relativos à subjetividade humana. O debate com a psicologia se constitui a propósito da faceta ética ausente, que Canguilhem encontra em psicologias que fazem do eu um instrumento de avaliação e mensuração. Desde jovem Canguilhem considera que a ação do conhecimento se vê associada a recursos de valoração que o próprio sujeito do conhecimento estabelece. A atenção crítica que é proporcionada ao espiritualismo e ao comportamentalismo em termos epistemológicos, é a voz dominante da recusa das distinções psicofísicas dominantes no âmbito psicológico do final do século XIX e início do século XX. A possibilidade efetiva de que a psicologia detém para reificar o lugar do espírito, é clara para o Canguilhem de 1929: “Ao fazer do espírito um pequeno universo a parte, separável e observável, por

169 G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, P. U.F., 1968. [*Crítica dos fundamentos da psicologia*. Tradução de Marcos Marconilo e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. Piracicaba: Unimep, 1998].

170 G. Canguilhem, “La fin d’une parade philosophique: le bergsonisme”, *Libres propos (Journal d’Alain)*, 20 Avril 1929, Op.cit., p. 223.

171 Alain, *Mars ou la guerre Jugée*, Paris, Gallimard, 1995.

172 Alain, *les passions et la sagesse*, Paris, Gallimard 1960.

exemplo, com aparelhos, fazemos do espírito uma coisa, ou seja, o enteramos como espírito”<sup>173</sup>.

Canguilhem lê em Politzer as consignas que podem ser elaboradas por essa filosofia para pensar as condições da autonomia humana, centrada no pensamento de Freud, e nas leituras kantianas relativas ao lugar que deve ser atribuído ao eu no conhecimento. O homem nunca é o meio diante de qualquer forma de conhecimento, é o fim. A crítica à psicologia é em um primeiro tempo epistemológica, mas dirigida a partir da observação que fornece constantemente um substrato de características axiológicas. Em continuidade com essa linha de reflexão, outro veio da crítica se sustenta a partir das análises de Charles Renouvier, que em seu *Manuel Républicain de l'homme et du citoyen*<sup>174</sup>, opõe a lei moral kantiana ao determinismo científico. A estratégia para conduzir a crítica epistemológica da psicologia por parte de Canguilhem, aponta sistematicamente à dimensão ética — relativa a uma teoria do valor — na aspiração por chegar a uma filosofia prática, definida a partir das ações que são exigidas aos homens.

A preocupação de Canguilhem pela psicologia não é um fragmento isolado do restante de suas elaborações filosóficas, é uma das pedras angulares na constituição de sua teoria da ação, que implica uma pragmática já vislumbrada por Politzer. Para observar a genealogia deste pensamento relativo à ação, é necessário compreender a ideia da psicologia *in concreto* à qual Politzer se forja.

## G. Politzer: A antropologia pragmática e o problema da psicologia concreta

Em 1929, Politzer publica o artigo intitulado *Où va la psychologie concrète*<sup>175</sup>, texto que torna transparente a crise pela qual atravessa seu pensamento, orientado desde óticas em aparência díspares, ao estabelecimento das possibilidades de fundamentação de uma ciência do concreto. Os enunciados epistemológicos de Politzer relativos à fundamentação de tal tipo de ciência, antecedem as discussões da década seguinte, que no âmbito filosófico francês dos anos 1930, se tornam observáveis na compilação de textos organizada por Jean Wahl (*Vers le concret*). O texto de 1929 responde o trânsito de Politzer desde a psicologia concreta até o materialismo histórico, feito observável um ano antes, em 1928, no panfleto redigido como

173 G. Canguilhem, “La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme”, *Libres propos* (Journal d'Alain), 20 Avril 1929, Op.cit., p. 224

174 C. Renouvier, *Manuel Républicain de l'homme et du citoyen*, Paris, Hachette- BNF, 2013.

175 G. Politzer, “Où va la psychologie concrète?”, *Écrits II*, Paris, Éditions Sociales, 1969.

reação à atribuição do Nobel concedido a Bergson. A deriva em direção ao materialismo histórico organiza nesses anos a visão crítica a respeito do conceito de “vida interior”, e de noções tais como “processo mental”, “fatos espirituais”, “fenômenos de consciência”. Todos esses ligados, segundo Politzer, à tradição animista. Por um breve período de tempo, a psicanálise freudiana é apresentada como um dos baluartes epistemológicos da psicologia concreta. Por meio da locução de “concreto”, Politzer tenta fornecer à psicologia um estatuto científico, que no interior dos enunciados que são esboçados durante esses anos, equivale a considerar a psicologia como uma ciência materialista. Essa concepção, supõe igualmente uma leitura a respeito do sujeito que é objeto deste tipo de indagações, o qual deve ser considerado de um modo concreto no interior dos dinamismos do movimento materialista. O giro materialista possui o propósito de gerar uma nova revolução copernicana no interior da disciplina psicológica, oposta a toda forma de idealismo, substituindo a oposição kantiana entre “criticismo e idealismo” e a hegeliana entre concreto-abstrato. A oposição proposta por Politzer é aquela que corresponde ao domínio dos estudos do materialismo histórico. O intento é agora opor materialismo a idealismo. Essas querelas e oposições traçam uma síntese fundamental das tensões filosóficas do início do século XX entre intelecto e intuição, e entre neokantismo e bergsonismo.

Em continuidade com as análises de Sartre e de Merleau-Ponty, orientados a estabelecer certos **marcos** de delimitação para pensar os vínculos entre a preocupação filosófica e a psicologia, Politzer desenvolve um interesse crítico pelos procedimentos epistemológicos da última dessas disciplinas. A metodologia de análise estabelecida por Politzer continua com a análise histórico-reflexiva de León Brunschvicg, utilizada no estudo da matemática e das ciências exatas<sup>176</sup>. Para Brunschvicg, essa **análise** reflexiva deve considerar a ciência como um “fato”, um acontecimento real a partir do qual seja factível instituir formas *a priori* de intuição e dos conceitos puros do entendimento. Tal como Brunschvicg entende o trabalho epistemológico que deve ser situado a respeito das ciências exatas, Politzer parte dos fatos estabelecidos pela psicologia experimental para observar posteriormente as condições de sua possibilidade. A análise epistemológica considerada para fundar esse tipo de psicologia concreta, não se erige desde os postulados da psicologia científica dos últimos anos do século XIX e início do século XX. O ato de fundação não é, para Politzer, de modo algum associável a Ribot, Fechner, Wundt, à psicologia de Bergson,

176 L. Brunschvicg, *Les étapes de la pensée mathématique*, Paris, A. Blanchard, 1993.

às teorias de Freud, Watson ou Spranger. As bases deste tipo de psicologia devem se submeter ao escrutínio da reflexão filosófica aberta por Kant na *Crítica da razão pura*. As referências dessa fundação, conduzem de modo constante à *Crítica*, sendo importantes pormenores que se apresentam na *Crítica dos fundamentos da psicologia*. É significativo observar nesse sentido, como Politzer compara o momento psicológico dos anos de 1920 com o contexto filosófico existente no momento em que a *Crítica da razão pura* é publicada<sup>177</sup>. Poucos anos antes da composição dessas querelas epistemológicas (1924), Politzer redige um memorial sobre Kant, o qual versa sobre o papel da imaginação no esquematismo transcendental. Memorial que foi orientado por León Brunschvicg<sup>178</sup>.

A inspiração teórica, mas também prática, apresentada pelo “criticismo” kantiano, outorga à filosofia de Politzer o ímpeto necessário para observar o poder instituinte do sujeito nas ações de conhecimento e o fenômeno da autonomia humana que essas ações fazem transparecer. É nesse último ponto que Canguilhem centra uma atenção singular pelo todo que esse ângulo de trabalho comporta para a ação da consciência humana. Sob essa mesma ótica é que Politzer lê e analisa o *corpus* dos desenvolvimentos freudianos. Em 1924, dois artigos se consagram a comentar alguns aspectos da teoria psicanalítica, sendo essa última entendida como uma “crítica da razão impura”<sup>179</sup>. Os desenvolvimentos da psicanálise freudiana não são aceitos em sua totalidade por parte de Politzer, a jovem ciência inaugurada por Freud é considerada herdeira das ciências da natureza do renascimento, esperando sua verdadeira fundação conceitual. No entanto, a psicanálise se encontra nas antípodas da psicologia positivista e da psicologia de Bergson, sendo este aspecto um dos pontos fundamentais para considerá-la como um bastião central da organização epistemológica da psicologia concreta. Não obstante, a psicanálise deveria ser libertada dos aspectos que em sua doutrina se mantém ainda subordinados a elementos de natureza biológica e associacionista. Por conta disso, para Politzer, os postulados freudianos devem abandonar certos elementos metafísicos que são resultado da aderência de Freud a antigos sistemas de representação dos fenômenos mentais<sup>180</sup>.

177 G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, op. cit., p. 7.

178 M. Politzer, *Les trois morts de G. Politzer*, Paris, Flammarion, 2013, p. 161.

179 G. Politzer, “Médecine ou philosophie?”, *Revue Philosophies*, n. 4, 1924. O segundo dos textos é a “Compte rendu” realizada a propósito do texto de René Allendy, *La psychanalyse des nevroses* (Paris, payot, 1924), in *Contre Bergson et quelques autres*, Paris, Flammarion, 1924, p. 261–274.

180 G. Politzer, “Le mythe de la psychanalyse”, in *Ecrits II*.

A crítica aos desenvolvimentos de Freud possui um caráter epistemológico, ela visa destacar o estado de atraso que os princípios doutrinários da psicanálise mantêm com os achados empíricos que são produto de sua prática. Nessa dimensão prática que a psicanálise encontra o “homem concreto”, pondo cardeal da psicologia concebida por Politzer. A marca freudiana sela um antes e um depois no desenvolvimento da disciplina psicológica, suas proposições técnicas e práticas transbordam o contexto pré-científico da psicologia, distante das condições de existência do “homem concreto”. O que a psicanálise possui de frutífero diante do esforço positivista e espiritualista, é levar em consideração a consciência cotidiana, a pequena consciência, sem elaborar enunciados a respeito do “homem material” (ciências da natureza) ou do “homem-espírito” (psicologismo). A partir de seus achados práticos, não localizados em nenhum dos dois domínios pensados para um certo “tipo” de homem, os princípios freudianos concebem um inconsciente que é tradução do *homem ator*. Como bem indica Giuseppe Bianco, a pequena consciência e o homem ator delimitam o essencial no estudo da psicologia concreta<sup>181</sup>. Essa psicologia descarta o homem material considerado como um ser vivo, objeto de estudo da fisiologia e da biologia. Seus preceitos metodológicos tampouco admitem uma orientação de análise centrada no homem espiritual, sinônimo do poder instituinte da **consciência**, objeto de exploração da teoria do conhecimento. São as cláusulas kantianas elaboradas em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*<sup>182</sup> as que revertem interesse para Politzer, nelas se traça a filosofia que deve acompanhar a constituição da psicologia concreta. No prefácio da antropologia Kant destaca:

Uma doutrina do conhecimento do ser humano sistematicamente composta (antropologia) pode ser tal do ponto de vista *fisiológico* ou *pragmático*. — O conhecimento fisiológico do ser humano trata de investigar o que a *natureza* faz do homem; o pragmático, o que *ele* faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente.<sup>183</sup>

A psicologia do concreto recebe suas bases epistemológicas de uma antropologia que não considera o homem como simples *espectador*, mas como um *ator* eloquente. Junto do indivíduo-ator, o nodular dessa

181 G. Bianco, “Politzer, Kant et la critique. Où voulait aller la psychologie concrète?”, in *La signification du concret. Psychologie, philosophie et politique chez Georges Politzer*, G. Bianco (ed.). Paris, Hermann, 2016.

182 E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1979 [*Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2016]

183 *Ibid.*, p. 11 [p. 21].



antropologia é que ela deve comportar um saber referido ao ser humano como um “cidadão do mundo”<sup>184</sup>. Esse saber opõe ao “*conhecimento do mundo*” as ações reais que os indivíduos dirigem e que permitem “*possuir esse mesmo mundo*”. O possessivo da expressão delimita ações concretas, práticas, que transmitem significações para as relações que o homem estabelece com seus objetos de conhecimento. No primeiro caso, o mundo se compreende a partir de uma posição de espectador, enquanto no segundo caso, ao se tratar de um conhecimento geral e não particular, o mundo pode ser apreendido no jogo de suas manifestações, naquilo que este possui de vivo e concreto, de histórico e empírico.

Como conceito da psicologia científica, “*in concreto*” corresponde a um dos elementos que Kant leva em conta para estabelecer a psicologia denominada concreta. Politzer associa a ideia de homem concreto com a universalidade do concreto. O universal pode ser considerado concreto porque é a unidade que resulta dos elementos dos quais o conceito é a síntese. Essa síntese pode ser considerada universal porque ela é suscetível de gerar um número indefinido de aplicações, mas é também concreta enquanto é uma totalidade única e indivisível. A partir desse ponto de análise, a psicologia científica se associa a um tipo de antropologia de vocação pragmática. Se a filosofia que se constrói na obra de Kant conduz a análise epistemológica da “psicologia empírica”, é necessário compreender que essa ação equipara psicologia a antropologia, e empírico a pragmático. Por isso, seu objeto de estudo é o homem concreto, não o homem-espírito da teoria do conhecimento ou o homem-matéria objeto de estudo das ciências da vida.

Por meio dos vértices de análise que permite a filosofia de Kant, o homem concreto de Politzer ressalta a reflexão sobre a consciência e o eu do cogito. Em *Crítica da razão pura*, Kant sinaliza que o eu-penso é a condição formal da síntese categorial, condição de determinação de todo objeto da representação. É essa condição formal que impede que o eu possa ser tratado, segundo Kant, como um objeto, o qual suporia submetê-lo à categoria de substância. Conceber o eu como substância, é equivalente ao que Kant denomina *hipóstase* ou transformação dos pensamentos em coisas<sup>185</sup>. Diversas passagens da *Crítica dos fundamentos da psicologia* se constroem como uma forma de atualização dos postulados kantianos que se referem ao sujeito transcendental. A linguagem kantiana da *hipóstase*, da *transformação em coisa*, e em *substância*, se converte no léxico do material filosófico da

184 *Ibid.*, p. 11 [p. 21].

185 E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 1987, p. 668.

nova crítica. Na redação da *Crítica dos fundamentos da psicologia*, a herança desse léxico se aprecia em dois âmbitos:

- a) Na construção de uma limitação epistemológica, que situa em um contexto histórico mas também ético, os enunciados relativos ao sujeito do cogito na tradição filosófica que vai de Descartes a Kant;
- b) No alcance dessa limitação para uma concepção relativa à liberdade e à autonomia humana.

Esse segundo aspecto, acentua uma filosofia de tipo prático, que indica a impossibilidade de reduzir o ser humano ao sujeito impessoal da ciência. Uma filosofia prática da ação e da autonomia humana, não pode nomear o indivíduo em terceira pessoa, o faz considerando o eu do pensamento em primeira pessoa. Quando à relevância de um eu que pensa em si mesmo (primeira pessoa), se encontra o poder que permite ao homem elevar-se por cima de todo outro ser vivo. No livro I *Da faculdade de julgar*, Kant se refere aos alcances do eu penso, à sua incidência determinante na formação da pessoa. Possuir o eu em sua representação:

[...] eleva-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra. É por isso que ele é uma *pessoa*, e uma e mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas as modificações que lhe possam suceder, ou seja, ele é, por sua posição e dignidade, um ser totalmente distinto das coisas.<sup>186</sup>

O tratamento “idealista” concedido por Kant ao eu que trabalha nas ações de conhecimento, revela que o acionar reflexivo é uma expressão dos *atos* deste mesmo eu. A importância dos enunciados kantianos para a construção de uma psicologia científica, materialista e *in concreto*, reside na teoria da síntese que esta supõe. Esta expressa o exercício reflexivo e de conhecimento do eu como um ato em primeira pessoa, “e as categorias são, em última análise, as especificações da intuição transcendental que constitui a forma pura do ato do *eu*”<sup>187</sup>. O exercício idealista de descoberta do eu, é para Politzer, um procedimento que se expressa em primeira pessoa, alterando a noção do “gênero homem”. O homem-ator conduz suas ações em primeira pessoa.

Os grandes problemas que devem ser resolvidos na constituição dessa psicologia científica, são os assuntos de natureza axiológica existentes na

186 E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1979, p. 17 [p. 27].

187 G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, op.cit, p. 50. [p. 72]



aquisição do conhecimento. A psicologia do homem ator concerne esses aspectos, vinculando o trabalho do sujeito puro do entendimento às problemáticas que sua existência subjetiva e reflexiva supõem. O eu do pensamento não pode ser considerado simplesmente como a expressão de uma unidade singular, forma pura da apercepção, o eu deve ser considerado como um todo, forma de expressão da singularidade que é ao mesmo tempo expressão da racionalidade universal. Um eu “em duas partes”, expressão de um idealismo teórico, sinônimo do eu transcendental, do sujeito do conhecimento. Esse eu não constitui de modo algum um objeto de indagação ou exame, esta última possibilidade, conduziria à sua reificação, à sua observação como objeto. Pelo que foi dito, a reação crítica de Politzer aos enunciados da psicologia espiritualista (Bergson) e associacionista (do tipo empirista), se assenta nas leituras das obras de Kant, *O progresso da metafísica*<sup>188</sup>, *A metafísica dos costumes*<sup>189</sup> e a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, três fontes de inspiração da psicologia que Politzer considera dever estar orientada ao estudo da ação concreta dos indivíduos.

O caso da filosofia de Bergson ocupa um lugar a parte nas reflexões críticas de Politzer, convertendo-se em um dos principais focos de divergência dos procedimentos epistemológicos que devem admitir-se para a construção de um novo tipo de psicologia. É o caso da recusa que sofre a noção de vida interior, e de “*durée*”, que visam na organização da filosofia de Bergson, delimitar objetos de análise próprios da psicologia. O panfleto *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, comentado por Canguilhem no período de constituição de sua filosofia — orientada desde um primeiro tempo à análise dos valores adstritos a uma teoria da autonomia e da liberdade humana —, encontra Bergson nas mesmas condições críticas que a psicologia científica (Behaviorismo). Ambas as perspectivas supõem operações de hipóstases que recaem sobre a dupla organização do sujeito do pensamento, tanto como agente de reflexividade quanto ator das atividades de apercepção do conhecimento. Parte das críticas às hipóstases “psicológicas” geradas pelo bergsonismo, Politzer delinea considerando o estudo de Jean Nabert sobre a experiência interna em Kant<sup>190</sup>. Nesse estudo publicado inicialmente na *Revue de métaphysique et de morale*, Nabert analisa detidamente a noção de “sentido interno” ou “sentido íntimo”, o qual expressa a capacidade que possuiria o eu transcendental para voltar sobre suas próprias representações e convertê-las em objeto de seus pensamentos.

188 I. Kant, *Les progres de la métaphysique*, Paris, Flammarion, 2013.

189 I. Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Paris, Le livre de poche, 1993.

190 *L'expérience interne chez Kant* », *Revue de métaphysique et de morale*, Presses Universitaires de France, 1924, p. 205–268.

Nabert mostra as inconsistências de tal pretensão, pois não é factível acessar eu fenomenal, toda *intuição* mobiliza ao mesmo tempo *intuição a priori* do tempo e *intuição a priori* do espaço. No condizente a esses aspectos, pode-se concluir que cada vez que Politzer considera enunciados críticos relativos ao nível de abstração da psicologia, se refere à evitação gerada por esta disciplina para contornar a discussão epistemológica e ética subjacente a um tipo de psicologia que é herdeira dos postulados psicofísicos do século XIX (aspecto crucial da crítica à psicanálise, ao manter-se apegada à psicologia da *Vorstellung*). Essa “psicologia científica” de Ribot e outros, seria a responsável por separar o sujeito de suas ações, supondo-o submetido à produção de causas impessoais. Por outra parte, a crítica também se dirige à coisificação gerada pelas separações que supõe a dimensão empírica do eu transcendental, presentes nas análises da psicologia introspectiva, que faz do eu um mundo especial, objeto de uma percepção, de uma ciência *sui generis*. Politzer se esforça em mostrar o modo no qual o estabelecimento da psicologia concreta poderia organizar uma pauta de análises contrária às crenças na natureza dupla do ser humano. Natureza que oscila entre os postulados do objetivismo e do subjetivismo em psicologia.

E com razão que afirmamos que a psicologia concreta representa a verdadeira síntese entre a psicologia objetiva e a psicologia subjetiva. Dá razão àquela que não quis uma psicologia que não fosse objetiva e à outra por ter optado pela conservação do caráter próprio da psicologia, mas condena as duas por terem sacrificado tudo ao que só representa *uma* das condições de existência da psicologia positiva. Realiza, ao mesmo tempo, o que nenhuma delas pôde fazer: *uma psicologia objetiva, ao mesmo tempo que propriamente psicológica*.<sup>191</sup>

Desse modo, a psicologia concreta se distancia de qualquer aura metafísica, não define a existência de um grupo novo de fatos, os conduz simplesmente a uma apreciação que recusa a antítese clássica entre espírito e matéria. A psicologia concreta é a exploração do homem e seus “dramas”. Politzer se detém sobre esta última expressão para diferenciar seu caráter de *fato* ante as ressonâncias românticas que esta poderia possuir<sup>192</sup>. Falar de vida dramática é falar da vida humana, não da vida que é estudada pelas ciências da vida. Seis são os princípios associados à psicologia que toma como objeto de estudo a “vida dramática” dos homens:

- a) Os fatos psicológicos devem ser considerados como os diferentes aspectos que constituem o ato do eu;

191 G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, P. U.F., 1968, P. 252 [p. 188].

192 G. Politzer, *Idem*, p. 11.

- b) Devem ser homogêneos ao eu, são a encarnação de sua forma;
- c) Os eventos que a psicologia concreta leva em consideração, são a série de “atos” que se ligam a uma intenção;
- d) Os atos psicológicos têm uma forma intencional;
- e) A noção fundamental dessa psicologia é, consequentemente, a de *ato*;
- f) Na totalidade do comportamento do sujeito — o drama da vida humana — a psicologia deve dirigir-se ao estudo dos segmentos do drama, das unidades significativas que reenviam permanentemente o *ator ou agente* desta vida dramática.

### A encarnação psicanalítica da vida dramática

A psicanálise freudiana constitui para Politzer uma das peças essenciais do funcionamento da psicologia concreta. Em *Crítica dos fundamentos da psicologia*, examina sua originalidade, levando em conta dois aspectos da teoria de Freud: a) A dimensão do sonho e do desejo descrita em *A interpretação dos sonhos*; b) a técnica de relato relativa à vida anímica inconsciente. Ambas as dimensões ilustram propriedades epistemológicas e metodológicas úteis para a vida *in concreto* do homem cotidiano. A psicanálise poderia permitir abandonar as explicações substancialistas, tendentes a tomar como princípios da ação, as causas fisiológicas ou internas por meio da introspecção e da intuição. O método de investigação dos fenômenos psíquicos descoberto por Freud, se situa em um lugar destacado da noção de *relato*, de intencionalidade, de significações que se associam a atos humanos. Se os comportamentos aparentemente incompreensíveis podem ser ordenados em um relato que os outorga intencionalidade e sentido, a ideia de atos intencionais substitui a intuição. Politzer crê, consequentemente, encontrar na cena que se constrói entre relato e comportamento, a possibilidade de instituir uma psicologia sem “vida interior”.

Há duas maneiras de utilizar “relato” o sujeito. Podemos desarticulá-lo pela abstração e pelo formalismo para projetá-lo de uma maneira ou de outra na vida *interior*. E a atitude da psicologia clássica. Também podemos utilizar os dados psicológicos simplesmente como o contexto de um sentido que procuramos: reconhece-se aqui a atitude da psicanálise. Resulta disso uma consequência muito importante para a atitude do próprio psicanalista: são-lhe proibidas as hipóteses de estrutura. Ele não tem direito, considerando o verdadeiro caráter da sua atitude, de procurar mecanismos, pois qualquer que seja o paradoxo, nesse momento, a

psicanálise orienta-nos, atualmente, em direção a uma psicologia sem vida interior.<sup>193</sup>

Enquanto técnica, a psicanálise permite à psicologia concreta aprofundar na indagação das significações associadas às ações humanas. Os alcances do fenômeno da identificação e do complexo de Édipo são analisados enquanto noções centrais da psicologia do homem ordinário, estas envolvem ações ou segmentos da vida humana em sua fase dramática. Como “cenas” do comportamento humano, as figuras freudianas do complexo de Édipo e da identificação, reenviam às intenções do sujeito, permanecendo associadas ao eu, na medida dos dramas humanos. De tal modo que a cena psíquica que descreve a psicologia concreta, se organiza conforme intenções e sentidos. No que diz respeito à teoria da ação que a psicologia de Politzer considera, a identificação freudiana pode ser entendida como um ato que atua segundo o curso do sentido e da intencionalidade. Se trata de um dos segmentos da vida do indivíduo singular. O complexo de Édipo é examinado em um contexto similar, este não é inerente ao funcionamento de processos psíquicos, é o resultado de um esquema dramático do comportamento humano. Por outra parte, os sonhos são totalidades que contém sentidos, unidos de forma indissolúvel do desejo do sonhador, a suas intenções (o sonho é inseparável do eu). Intimamente ligado à organização do sujeito (eu-penso), o sentido que o sonho porta não é sinônimo de desordem, de automatismo. Se trata de um corpo de significações que se encontram na busca da dialética secreta que os sustenta e organiza. No que diz respeito ao sonho, o funcionamento técnico da teoria freudiana é útil para pensar o eu desde fora do marco das intuições fornecidas pela psicologia da introspecção, que tendem a coisificar o papel ativo que o eu exerce em todo ato psíquico. Sem reificar o eu, a psicanálise permite pensar outra forma de ação cogitativa, cuja função é pensar as significações que trazem ao eu outros sentidos, outras intenções (*ça pense*, isso pensa; *ça pense en moi*, isso pensa em mim). Ainda que esses sentidos possam ser desconhecidos para o eu, o convocam nesse modo que possuem para indicar-lhe que nessas ações — mediadas pela ignorância e desconhecimento —, se encontra confuso. Sob outro ângulo de trabalho, os enunciados da teoria freudiana podem reorientar as incompatibilidades da análise da “vida interior”, sem por isso tomar o eu como objeto de exame de suas próprias representações, evitando os problemas associados à psicologia clássica e suas abstrações. Nas relações que se organizam na teoria dos sonhos entre

Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão

193 G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, Idem, p. 109 [p. 101].

conteúdo manifesto e conteúdo latente, Politzer indica as maiores reservas diante dos enunciados freudianos. Os erros capitais que concernem na crença na existência de pensamentos que preexistem ao relato do sonho. Se existem pensamentos que são anteriores ao relato do sonho, ao que o analista percebe, isso equivale a admitir a existência de um reservatório hipostasiado, de um lugar onde esses pensamentos permanecem ocultos. Desse modo, Freud coloca entre parêntesis certos princípios da psicologia clássica, mas não seus fundamentos. As descobertas de Freud não aproximam a produção onírica à estrutura intencional do eu, concebem esses fenômenos em uma rede de enunciados que rejeitam o eu como lugar psíquico de origem. Os agentes associados à geração do sonho, são invocados por meio de causas externas ao eu. A psicologia freudiana deve por conta disso construir um tipo de linguagem psicológica que seja explicativa dos achados do método, o que Freud assinala sob o nome de metapsicologia. É essa psicologia dos processos inconscientes a que deve ser reformulada, esta fagocita a via que torna factível noções como: *processo psíquico, energia libidinal, somas afetivas e aparelho psíquico*. Para Politzer, este é o ponto em que os postulados metapsicológicos bradam enunciados de caráter impessoal — em terceira pessoa –, abandonando o projeto de pensar em termos do sentido, da intenção e ação correta. Freud fornece desse modo à psicanálise uma orientação fisicalista, monista em termos epistemológicos e metodológicos, conjuntamente com um biologicismo<sup>194</sup> herdeiro da tradição psicofísica alemã do século XIX. Essa última situação faz erodir um abismo epistemológico entre a atitude prática que o psicanalista adota diante dos achados, e a postura teórica que expressa para conceitualizá-los<sup>195</sup>.

A reorganização teórica e doutrinal que Politzer espera da psicanálise, se estende à disposição que estima moldar para os métodos de sua própria psicologia. O movimento de vigilância epistemológica que se espera para a psicanálise é, contudo, paradoxal ao interior de uma filosofia do concreto que tenta encontrar um método psicológico alternativo à introspecção. Realidade ainda mais paradoxal considerando os esforços de Politzer para desenvolver uma psicologia fundada na observação exterior do comportamento, assentada na recusa da interioridade. Politzer não explica em sua concepção de que modo poderia a psicanálise unir-se a uma proposta teórica que não descarta o behaviorismo. Nos inícios dos anos 1930, J. Wahl volta a essas interrogações, destacando o lugar epistemologicamente factível da noção de “concreto” quando um grande número de disposições

194 *Ibid.*, p. 141.

195 *Ibid.*, p. 145.

psicanalíticas **é considerado** em sua definição. Para Wahl, Politzer não pode permanecer extremamente concreto ao tomar conceitos como a identificação e o complexo de Édipo, já que estes não possuem nada de “concreto” ao ser produto de uma reflexão generalizadora<sup>196</sup>.

Em continuidade com as reservas de Wahl, mais tardiamente, Louis Althusser observa na abordagem de Politzer, uma concepção do conhecimento próxima à de Bergson. Suas observações destacam que nenhuma ciência pode se fundar na ausência de abstrações que atuam tanto no plano teórico quanto no prático. Para Althusser, Politzer converge em direção à clássica antinomia idealista, aquela que pretende opor o âmbito do abstrato e conceitual dos dados empíricos considerados como concretos<sup>197</sup>. O concreto enquanto noção central da fundamentação de um tipo de psicologia, para Althusser, tem apenas um uso crítico. Essa noção não poderia constituir uma forma de conhecimento, pois se baseia precisamente na abstração de conceitos. É o conceito de “concreto” o que precisamente se encontra no centro das inconsistências do projeto de Politzer para fundar verdadeiramente uma “psicologia concreta”.

## **Georges Canguilhem e a leitura de Politzer: a crítica da psicologia e a teoria da ação como ponto de encontro**

O interesse de Canguilhem pela psicologia é precoce em seus estudos. Este se encontra vinculado à crítica que Politzer conduz a propósito dos métodos e teorias das correntes psicológicas inspiradas no racionalismo abstrato de Descartes, ou nos procedimentos da psicologia associacionista, herdeira da filosofia empirista inglesa do século XVIII. No período em que Canguilhem se encontra vinculado às revistas que são dirigidas por Emile Chartier, é factível visualizar o teor e a extensão das análises que direciona às ciências que considera servis por sua aderência à lógica dos fatos. Essa consideração não pode ser distanciada da preocupação que Canguilhem desenvolve a propósito de uma teoria do valor e da autonomia humana, tradução do momento mais claramente político de seus estudos. No período de seus primeiros textos filosóficos (1927–1939), Canguilhem conduz uma análise da psicologia que contém uma interrogação localizada em três âmbitos. Em primeiro lugar, a análise parte considerando os critérios epistemológicos que definem a operação da psicologia, os quais considera inconsistentes por seu distanciamento dos imperativos de valor

196 J. Wahl, “Revue de psychologie concrète”, N. R.F., 1929, p. 744.

197 L. Althusser, “Freud et Lacan”, in *Ecrits sur la psychanalyse: Freud et Lacan*, Paris, IMEC/Stock, 1997, p. 44.



que devem conduzir a ciência. As primeiras análises de Canguilhem sobre a psicologia, situadas no período entre guerras (1926–1939), recobrem uma orientação claramente epistemológica, mas são orientadas por uma preocupação ética de relevância. Essas inquietações expressam uma teoria do valor embrionária:

Estimo como não filosófica uma construção que sistematicamente acaba por oferecer uma forma qualquer de segregação humana. Lamento não ter acentuado mais explicitamente na conferência minha recusa, com ou sem razão, de dar o nome de filosófica a uma construção cujo fim não seria a indagação de uma forma de plenitude da consciência, que exclui toda divisão da espécie humana<sup>198</sup>.

A atenção precocemente concedida à articulação entre elementos epistemológicos e axiológicos, define o avanço sistemático a um terceiro aspecto, o político, situado como um arremate final das possibilidades de fundamentação de uma filosofia prática da vida. A vertente política dirige o conhecimento do ser humano em ação, agente de um pensar insubmisso a toda forma de imposição dos fatos, à servidão do entendimento ante a mecanização dos atos. Em um primeiro tempo, esses aspectos delineiam uma reflexão filosófica extremamente marcada pela preocupação antimilitarista e pacifista que une Canguilhem com Émile Chartier.

De tal modo que o texto de 1958, *O que é a psicologia?*<sup>199</sup>, não está necessariamente isolado nos estudos de Canguilhem carente de uma localização precisa na indagação dos problemas epistemológicos das ciências da vida. Muito pelo contrário, o texto adentra uma discussão que possui antecedentes bem estabelecidos na reflexão do autor. A crítica epistemológica não pode se desvincular dos problemas axiológicos que recaem sobre muitas disciplinas, fortalecendo uma reflexão filosófica reativa diante da “tripla aliança entre as ciências do espírito, da tecnologia e do organicismo biológico e genético que triunfa em todos os domínios do saber”<sup>200</sup>.

O texto de 1958 porta em seus ângulos de análise — bem documentados e informados —, o traço das preocupações do período entre guerras. Onde, o pacifismo e o antimilitarismo dão lugar ao amadurecimento de

198 G. Canguilhem, “Qu’est-ce que la psychologie?”. In *Études d’Histoire et de Philosophie des Sciences*, Paris, Vrin, 1994, p. 31.

199 Este texto corresponde a uma conferência realizada em 18 de setembro de 1956 no Colégio de Filosofia, sendo publicada pela primeira na *Revue de métaphysique et de morale* em 1958. Posteriormente, em 1966, o artigo é novamente publicado no segundo volume de *Cahiers pour l’analyse*.

200 E. Roudinesco, “Situation d’un texte: qu’est-ce que la psychologie?” In *Georges Canguilhem: philosophe, historien des sciences*. Paris, Alban Michel, 1993, p. 144.



uma filosofia comprometida. A insurgência é também o modo prático de se conduzir diante da fatalidade dos feitos aportados pela guerra, e uma maneira de plasmar os juízos de valor associados às ações propiciadas por um meio inóspito. É assim que o artigo de 1958 inicia, indicando que o status da psicologia é pouco claro, misturando “uma filosofia sem rigor uma ética sem exigência e uma medicina sem controle”<sup>201</sup>. Este artigo sustenta em grande parte um diálogo com D. Lagache, às ideias que este último visualiza para se dedicar a um projeto de unificação da Psicologia. Canguilhem observa a incompatibilidade histórica e conceitual de tal projeto, submetendo-o a uma detalhada crítica que mostra a ausência de sua unidade. A atitude crítica diante do projeto de Lagache, se encontra sustentada do começo ao fim por uma indagação histórica orientada a desvelar o sentido de cada um dos projetos constitutivos das diferentes disciplinas psicológicas. Essa forma lógica de procedimento, que tem por objetivo desvelar histórica e epistemologicamente os sentidos subjacentes da psicologia, pode ser novamente observado nos alcances que Canguilhem desenvolve em 1980 no texto *O cérebro e o pensamento*. O texto traça uma breve genealogia da psicologia, atribuindo a esta três fontes fundamentais. Em primeiro lugar, Aristóteles e Galeno, que outorgam as bases para pensar a psicologia como uma disciplina associada ao campo das ciências naturais, herança que se conserva ao longo do século XIX com Broca e Gall. Esta visão da psicologia como ciência natural, continua em desenvolvimento que terá as neurociências a partir dos últimos trinta anos do século XX. Em segundo lugar, Descartes se erige em outra das bases para considerar, agora, a psicologia como ciência da subjetividade, prolongando-se até Freud. Em terceiro lugar, Watson, que funda o behaviorismo como ciência das reações e do comportamento sob um espírito de renovação e mudança, que tenta definir a psicologia como uma verdadeira ciência da conduta. A visão de Lagache a respeito da unidade da psicologia, ou de Watson em seu anseio por fundar as verdadeiras bases comportamentais da ciência psicológica, é justamente o que Canguilhem recusa. No *Tratado de lógica e moral*, escrito com C. Planet, Canguilhem observa: “Tal tipo de ciência não é possível; se há ciência, não haverá psicologia, dado que a subjetividade característica do psiquismo deve ser em primeiro lugar e como tal, eliminada”<sup>202</sup>.

Se a psicologia é concebida no interior de um projeto de ciência que se sustenta de axiomas estrangeiros e próprios a outras formas de organização

201 Qu'est-ce que la psychologie? In *Études d'Histoire et de philosophie des sciences*, Pari, Vrin, 1994, p. 453. [Estudos de história e filosofia das ciências: concernentes aos vivos e à vida. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2012, p. 402].

202 G. Canguilhem, *Traité de logique et de morale*, Paris, p. 132.

do conhecimento, então a psicologia não poderá ser a correta interpretação dos aspectos sintéticos da vida. É quando a psicologia se converte em uma ciência das reações, para desembocar na etologia e na psicologia animal. No que se refere a esses aspectos, cabe a justa reação de Canguilhem diante das hipóteses de Comte. Diante da impossibilidade de uma psicologia científica, Comte pretende substituir essas inconsistências por elementos próprios da biologia e da sociologia, ciências que poderiam apresentar os elementos de objetividade e de cientificidade requeridos. A psicologia se confunde deste modo, como a biologia<sup>203</sup>. Igualmente que na reflexão que acompanha a deliberação de Politzer sobre a psicologia, Canguilhem aborda em *O que é a psicologia?*, a crítica kantiana da psicologia empírica e a crítica comteana da introspecção, para voltar sobre as inconsistências da observação da “vida interior”. O órgão observador e o órgão observado não podem ser os mesmos; “Querer surpreender-se a si mesmo na observação de si conduziria à alienação”<sup>204</sup>.

Canguilhem estabelece observações críticas da psicologia sob o propósito de situar esta disciplina com a filosofia e a medicina, para desse modo observar o que a psicologia teria que dizer a respeito das relações originais entre o normal e o patológico. Desses dois conceitos fundamentais, o filósofo tenta extrair os aspectos insuspeitos, o psicólogo opera inquirindo tal como um juiz da vida mental. Para Politzer, as preocupações relativas a esses aspectos são outras. Se trata de analisar as possibilidades que a filosofia fornece para pensar a composição de uma ciência singular, das consciências individuais, dos dramas da vida. Canguilhem reflete a partir da lógica dos conceitos, a partir destes, extrai os alcances necessários para pensar o desenvolvimento da vida humana, de um modo mecanizado ou automatizado. A mola central dessa leitura é sempre de natureza moral, se se trata da análise da introspecção, esta incluirá como um de seus aspectos essenciais a dimensão axiológica. Ponto de distância com a crítica de Politzer e de Comte, que, ainda que retomem aspectos morais, não aprofundam nos alcances desses aspectos para considerar uma filosofia prática, orientada eticamente pela ação.

A crítica da introspecção reverte um interesse moral, antes que epistemológico, procedimento de investigação unipessoal, conduzido de um modo passivo, sem conseguir observar os impasses entre o “estudo de si” e a “criação humana” autônoma e não alienada. Uma filosofia assim considerada, inclinada à análise da vida interior, somente pode gerar para

203 G. Canguilhem, *Traité de logique et de morale*, Paris, 1939, p. 135.

204 G. Canguilhem, *Qu'est-ce la psychologie*, p. 373 [p. 410]

Canguilhem uma cena antifilosófica para a realidade da ação. A introspecção é considerada uma filosofia da “inação”, e os métodos e procedimentos da psicologia das condutas, aspectos constituintes de uma filosofia da “brutalidade”.

Afastando-se das filosofias da inação, e daquelas que designam a brutalidade, Canguilhem se orienta para o estabelecimento de uma filosofia da vida, que toma como principal eixo de sua construção, a ação. Inicialmente, esta construção se encontra alojada na recusa à submissão diante dos fatos, produto do repúdio militarista e do pacifismo professado por Emile Chartier. Um segundo momento pode ser encontrado no Canguilhem do *Tratado de lógica e moral*, onde os critérios morais que são expostos por todo o indivíduo, se erigem como o ato de criação necessário nas relações que se mantêm com o meio. O terceiro momento dessa lógica é explicitado no texto de 1942, *O normal e o patológico*, onde o desvelamento das relações dessas categorias, coincide com as expressões que o organismo vivo desenvolve para organizar novas ações de oposição e resistência diante do meio. Por isso, o behaviorismo supõe um número importante de problemas, uma vez que este último admite as relações entre o organismo e o meio. Se alguma filosofia pode ser suposta nos princípios e axiomas desta forma de entender da psicologia, Canguilhem indica que teria que ser o positivismo. Definido este momento, as interrogações recaem sobre a ideia de homem que essa teoria concebe ao pensar os fatos mentais como coisas. O behaviorismo não interroga, na verdade, de um modo prévio, a significação mesma da *ideia de homem*. “Filosofia da brutalização humana”, é a denominação que Canguilhem utiliza para se referir ao behaviorismo. Desse modo, a psicologia se converte em uma disciplina que fadada à exclusão das significações humanas, se silencia em técnica de disciplinamento, de seleção, permitindo a criação de técnicas especializadas de segregação. O curso da transformação do homem em instrumento pode ser observado com clareza nos métodos da psicologia do trabalho. O homem, “tratado como objeto da racionalidade e da organização científica do trabalho, ou seja, como uma máquina que fabrica corretamente outras máquinas”<sup>205</sup>. J. F. Braunstein indica que o eixo desta crítica conduz a ver no behaviorismo uma forma de considerar o homem não tanto como um instrumento, mas sim como um animal. “Essa psicologia conduziria a identificar a domesticação com a aprendizagem, do animal ao homem”<sup>206</sup>. O último tempo da

205 G. Canguilhem, “Milieu et norme de l’homme au travail”, in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, v. III, p. 122

206 J. Francois Braunstein, « La critique Canguilhemienne de la psychologie », in *Revue Estudos e pesquisas em Psicologia*, UERJ, RJ, ano 4, n. 2, 2004.

crítica dirigida ao behaviorismo como procedimento de brutalização do ser humano, se encontra no texto *O cérebro e o pensamento*<sup>207</sup>, que define o interesse dos poderes por adentrar-se nas capacidades do pensamento, para posteriormente produzir sua normalização.

A filosofia prática de Canguilhem, observada nos passos de sua constituição por meio da crítica que é dirigida à psicologia, supõe aspectos importantes da história da filosofia. Em uma observação que considera a figura de J. Cavailles, Canguilhem realiza um relato histórico da filosofia de Husserl e de Kant. Deste último, o comentário se concentra na interpretação psicologizante da necessidade das regras, seu caráter normativo e incondicionado, subordinado ao absoluto da consciência.

Da inspiração que lhe é dada por Cavailles, Canguilhem elabora uma filosofia sem sujeito, mantendo em ausência e ao fim de suas análises. Se trata do estabelecimento de uma filosofia do conceito, não da consciência e do sujeito. Spinoza semeia as possibilidades do pensar de tal tipo de filosofia. Considerando a Spinoza, mas também Rimbaud, Lichtenberg, Exner e Nietzsche, Canguilhem delimita o território que ocupa um pensar não subordinado às condições do cogito.

A observação dessa filosofia que vai de Spinoza a Nietzsche é também o propósito de pensar por fora das filosofias da inação e do fatalismo. O elemento político dessas reflexões é significativamente relevante, completando o giro deliberativo que examina os princípios ou fundamentos do conhecimento (epistemologia), por via da reflexão axiológica (ética-moral). A partir de uma filosofia sem sujeito é como as ações de resistência devem se estabelecer, para pensar contra as pretensões exorbitantes da psicologia, que pretendem dar conta das formas que o ser humano possui para pensar e atuar.

## Conclusão

Localizada em distintos momentos da reflexão de G. Canguilhem, a crítica à psicologia se situa no interior de um contexto filosófico preciso. Este é reflexo das grandes discussões que tiveram lugar durante os primeiros trinta anos do século XX, oferecendo à análise filosófica, as derivas do pensamento kantiano no âmbito dos estudos psicológicos e antropológicos (as ideias de Bergson, de Politzer, de Freud, de Merleau-Ponty, entre outros).

207 G. Canguilhem, "Le cerveau et la pensée" in *Georges Canguilhem: philosophe, historien des sciences*, Paris: Albin Michel, 1993. p. 11–33. [Georges Canguilhem. *O cérebro e o pensamento*. Natureza humana, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 183–210, jun. 2006].

A interrogação pela psicologia constitui para Canguilhem, a execução de um método de organização do saber, que mostra as condições filosóficas referidas à práxis e à ação. Projeto que é um modo de teorizar os limites da interrogação filosófica. De que modo pensar além das fronteiras do cogito em suas distintas interpretações? A reflexão se dirige ao âmbito da ação, considerando aspectos de uma ordem ética e política. Consequentemente, é importante observar que a crítica à psicologia não se realiza em nome de nenhum conceito especulativo relativo ao ser humano. Se trata de compreender que a autonomia que expressam as ações humanas não pode compreender-se no interior do discurso filosófico. É na ação real que a filosofia encontra os limites de sua teorização e discursividade.

Por meio deste gesto filosófico é possível compreender grande parte do interesse de Canguilhem pela medicina. O exercício prático e clínico da medicina como a ilustração da confluência de distintas ciências (Canguilhem falará da medicina como uma arte), ilustra a impossibilidade de pensar a prática como a aplicação da ciência. A filosofia da medicina de Canguilhem, ilustra desse modo o sentido da organização de uma filosofia da vida orientada à reflexão das normas que são *criada* pelo ser humano. Normas que não são a simples adaptação a um meio, elas são criação e oposição ao meio. Mas essa filosofia da vida é também uma filosofia da ação, quando indica que o ser humano existe somente quanto recusa o dado, para impor a este o regime de seus próprios valores e normas.

Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão

# DESCONTINUIDADES. NIETZSCHE E O ‘ESTILO FRANCÊS’ EM FILOSOFIA DA CIÊNCIA: Bachelard e Canguilhem com um olhar para Foucault

Marco Brusotti

(Tradução de Oswaldo Giacoia Junior)<sup>208</sup>

No verão de 1968, o *Círculo de Epistemologia* (*Cercle d'epistemologie*) dedicou um número de seus Cadernos para Análise (*Cahiers pour l'analyse*) à *genealogia das ciências*<sup>209</sup>. O número do caderno é dividido em três partes: a primeira, *Arqueologia das Ciências*, é um debate com Michel Foucault: às perguntas do Círculo segue-se uma réplica<sup>210</sup>, que dá lugar a novas questões, que desembocam na seguinte: “Onde se encontra Foucault agora no relacionamento para com Freud e com Nietzsche?”<sup>211</sup>

Ponto de partida do debate é a *Arqueologia das Ciências Humanas*. Foucault, que deve propriamente defender o método empregado em *As Palavras e as Coisas*, reformula-o fundamentalmente. De sua resposta provém então *A Arqueologia do Saber*. A despeito do título do caderno, trata-se de um método *arqueológico* — ainda não de um *genealógico*. Não é Foucault o primeiro a introduzir na discussão em teoria da ciência (*wissenschaftstheoretische Diskussion*) a expressão ‘genealogia’.

208 In: Reschke, Renate; Brusotti, Marco (ed.). *‘Alguns Nascem Póstumos’: Efeitos de Nietzsche*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2021. p. 51–78.

209 Referências teóricas *im impressum* dos membros listados, naquele tempo em parte muito jovens, são Althusser e Lacan, assim como Canguilhem, de quem procede o moto da revista. — Minhas reflexões introdutórias e a observação conclusiva referem-se à versão original do presente artigo, que, depois de Bachelard e Canguilhem tratou detalhadamente de Foucault. Por motivo de espaço, as explicitações detalhadas a respeito de seu conceito de descontinuidade tiveram que ser deixadas de lado por ocasião das provas de impressão. Esta terceira parte será publicada separadamente, ou numa versão não reduzida desta contribuição.

210 *Cadernos* 1968b, *Cadernos* 1968c. Cf. “Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia”, in: Foucault 2001, *Escritos*, v. 1, p. 887–931. “Sobre a Arqueologia das Ciências” é propriamente o título da seção toda, não apenas da contribuição de Foucault: ele deveria ser proveniente antes do *Círculo* do que de Foucault.

211 *Cadernos* 1969d, p. 44. No encerramento, é anunciada para um dos próximos cadernos uma resposta de Foucault (*Cadernos* 1968d, p. 44). Nada resultou daí: com o número 10 foi suspensa a publicação dos *Cadernos*. No entanto, Foucault tinha presente as perguntas, quando ele fez de seu artigo a *Arqueologia do Saber*.



Todavia, o Círculo epistemológico compreende o título *Genealogia das Ciências* apenas como uma designação (*inscription*) neutra, para liquidar a diferença entre o arqueológico e o histórico (*Cadernos 1968a*, p. 3): ‘genealogia’ é, portanto, um termo geral, que deve abranger em igual medida a clássica (por exemplo, a canguilhemiana) história da ciência e a arqueologia foucaultiana. Neste caderno, a expressão não tem nem uma referência explícita a Nietzsche, nem designa um empreendimento (*Ansatz*) particularmente contornado.

No começo da década, Gilles Deleuze foi o primeiro que leu todo Nietzsche sob a rubrica da genealogia.<sup>212</sup> Foucault atesta a ele a paciência de um genealogista bem treinado em Nietzsche (*Escritos 2*, p. 108). Foucault designa como genealogista primeiramente Deleuze, e só logo depois nomeia a si mesmo. Em 1967, no ensaio sobre *Nietzsche, Freud, Marx*, este não é ainda o caso. No mesmo ano, contudo, Foucault esclarece, em vista de *As Palavras e as Coisas*, “que sua arqueologia deve muito mais a Nietzsche do que ao estruturalismo em sentido próprio” (*Escritos 1*, p. 768).<sup>213</sup> Já o arqueólogo, portanto, se reconhece mais na genealogia de Nietzsche do que em seu modelo. A *Arqueologia do Saber* (1969) recorre, então, ao “descentramento do sujeito empreendido por meio da genealogia de Nietzsche” (AS, p. 24), que Foucault separa “de uma busca do originário” (AS, p. 25). Dois anos depois, *Nietzsche, a Genealogia, a História*, cancela toda tentativa de “descrever gêneses lineares” (*Escritos 2*, p. 166) e lê Nietzsche sob a rubrica da descontinuidade. Sob os “diferentes conceitos que permitem o pensamento da descontinuidade”, a *Arqueologia* listou “limiar, ruptura, corte, mudança, transformação” (AS, p. 13). O texto original de Nietzsche oferece, por certo, pontos de ligação. Mas o conceito de descontinuidade tem outra proveniência: neste contexto, ele remonta principalmente à ‘epistemologia histórica’<sup>214</sup>. Na confrontação (*Auseinandersetzung*) com Nietzsche, todavia, ele adquire novas valências em Foucault.

No mais tardar desde a conhecida *Estrutura das Revoluções Científicas* de Kuhn é corrente a representação de que o progresso científico não

212 Um parágrafo sobre o conceito de genealogia introduz ao primeiro capítulo a respeito do *Trágico*, e com isso ao livro todo (cf. Deleuze, 1985, p. 5s.).

213 Nesta conversa com R. Bellour *Sobre Diferentes Modos de Escrever a História*, Foucault rebate qualquer parentesco entre sua arqueologia e a ‘genealogia’: entende, porém, esta última como uma “descrição dos inícios e das consequências” (*Escritos 1*, p. 763), portanto, ainda mais a busca por “precursores”, criticada por Canguilhem, do que a ‘genealogia’ de Nietzsche.

214 Como continuidade/descontinuidade, Bachelard utiliza, entre outros, ‘ruptura’ (*rupture*) e ‘mutação’. O ‘corte epistemológico’ (*coupure épistémologique*), ao invés disso, é antes introduzido por Louis Althusser, que, ao fazê-lo, recorre a Bachelard (cf. Balibar 1991). Diferentemente de seu professor Althusser, Foucault não entende que Marx represente (*darstelle*) um corte epistemológico (cf. *Escritos 1*, p. 753).



transcorre linearmente: a ciência não procede de modo puramente acumulativo, nem simplesmente sempre acumula novo saber, mas conhece rupturas epocais, nas quais campos inteiros da ciência assumem nova figura, revoluções científicas, como são associadas aos nomes de Galileu ou Einstein. As ‘epistemes’ de *As Palavras e as Coisas* foram já muito cedo comparadas com os ‘paradigmas’ de Kuhn. Foucault tomou posição contra esta comparação, esta acusação de plágio, e remeteu à tradição francesa, particularmente a Canguilhem<sup>215</sup>.

Quem toma a sério o contexto de história e teoria da ciência da filosofia de Foucault, por muito tempo subavaliado, tende, na maioria das vezes, a desviar a atenção em relação a Nietzsche. No entanto, tendências ‘nietzscheanas’ e questionamentos teórico-científicos são estreitamente vinculados entre si, não primeiramente em Foucault. Se acompanharmos o conceito de **descontinuidade** na obra teórico-científica de Bachelard e Canguilhem, encontramos de novo Nietzsche, mesmo se sua *genealogia* primeiramente em Foucault torna-se um empreendimento (*Ansatz*) centrado em descontinuidade.

*Gaston Bachelard (1884–1962)* — I. “Uma revolução sistemática dos conceitos fundamentais começa com a ciência einsteiniana. Até nos detalhes de seus conceitos, chegou-se a uma relativização do racional e do empírico. Realiza-se então na ciência, o que Nietzsche chamou de um ‘terremoto do conceito’ (*Begriffsbeben*), como se a terra, o universo, as coisas tivessem recebido uma outra estrutura, uma vez que sua explicação repousa sobre novos fundamentos. A organização racional toda ‘se abala,’ se os conceitos fundamentais são submetidos a uma mudança dialética” (**Bachelard 1955, p. 413**)<sup>216</sup>. A segunda das *Considerações Extemporâneas* de Nietzsche alerta para o “terremoto do conceito, que a ciência estimula”; isto pode retirar “do homem o fundamento de toda sua segurança e repouso, a fé no permanente e eterno, de modo que “a vida, em si mesma, desmorona” (CE II, §10; KSA 1, p. 330). Bachelard identifica tacitamente este perturbador ‘terremoto do conceito’ com a ‘transvaloração’ almejada pelo Nietzsche tardio: “Que

215 Cf. *Escritos* 2, p. 293.

216 Em inglês: **Bachelard 1949b**, p. 565; em francês: **Bachelard 1972a**, p. 120. O ensaio de Bachelard é publicado em posição proeminente. *Albert Einstein: Cientista-Filósofo* é o sétimo volume da série editada por Schilpp *A Biblioteca dos Filósofos Vivos (The Library of Living Philosophers)*. Nas quase 800 páginas do livro, no qual comparecem também seis ganhadores do prêmio Nobel, Bachelard é o único a estabelecer uma relação entre Nietzsche e Einstein. Além disso, Nietzsche é nomeado numa única contribuição — juntamente com Schopenhauer, e mais criticamente. Gostaríamos de saber alguma coisa sobre a reação de Einstein; infelizmente, “*A dialética filosófica dos conceitos de relatividade*” não faz parte dos ensaios que ele comenta na réplica conclusiva.

conceitos propriamente ‘abalam-se, então? No plano racional, na luz clara de uma filosofia racional, quais conceitos são submetidos a uma transvaloração dos valores racionais, no sentido de Nietzsche?” (Bachelard 1955, p. 415)<sup>217</sup>. Bachelard responde: “O conceito que é aqui submetido a um ‘terremoto nietzscheano’ é o conceito de *simultaneidade* (*Gleichzeitigkeit*)” (Bachelard 1955, p. 417)<sup>218</sup>.

Quem é propriamente transvalorador é Einstein: e, antes e depois da transvaloração por ele realizada, trata-se de valores *racionais*. Fica em suspenso se esta ênfase na racionalidade é pensada apenas como interpretação, ou como correção de Nietzsche. Em todo caso, ao empregar sua figura de pensamento à teoria da relatividade, Bachelard faz do conceito de ‘transvaloração’ o compêndio (*Inbegriff*) também da descontinuidade epistemológica.

Para apreciar a teoria da relatividade de Einstein como inflexão decisiva da história da ciência moderna, o ensaio de 1949 reivindica para si toda uma série de figuras filosóficas de subversão. A revolução copernicana de Kant é evocada em primeiro lugar, mas é destacada da einsteiniana como sendo puramente metafórica (Bachelard 1955, p. 423)<sup>219</sup>. A ‘dialética’ mencionada no título pertence, desde sempre, ao vocabulário de Bachelard. No entanto, ele dá grande valor à distinção entre sua filosofia do não e a ‘dialética a priori’ de Hegel. Por causa disso, trata-se aqui de ‘transvaloração nietzscheana’ e de ‘terremoto nietzscheano’, não, porém, de ‘dialética hegeliana’ (não também de ‘marxista’)<sup>220</sup>. ‘Terremoto do conceito’, ‘transvaloração’ e ‘mudança dialética’ parecem, em todo caso, intercambiáveis. Assim como ‘dialética’ e ‘revolução copernicana’, ‘terremoto do conceito’ poderia parecer apropriado para uma revolução sistemática dos *conceitos fundamentais*. Porém — e não sem fundamento —, Bachelard compreende conceitualmente a façanha (*Leistung*) histórica da teoria da relatividade

217 Em inglês: Bachelard, 1949b, p. 567; em francês: Bachelard, 1972a, p. 123. O original francês emprega para o conceito “*tremblement*” (abalo) e para valores “transmutação” (“*transmutation*”); a primeira versão inglesa, respectivamente, “*upheaval*” (convulsão) e (“*transmutation*”). No alemão, as duas expressões são traduzidas respectivamente por “*Beben/Begriffsbeben*” (terremoto/terremoto do conceito) e “*Umwertung*” (transvaloração). Neste sentido, alterei a versão alemã de 1955, que utiliza a expressão “*Umwertung*” do início ao fim. Nietzsche vincula seu conceito de transvaloração com a deposição de antigos e a criação de novos conceitos, porém jamais emprega formulações como “transvaloração dos conceitos”. Em tudo isso, no ensaio de Bachelard, “terremoto do conceito” e “transvaloração” redundam em grande medida no mesmo, como mencionado no texto. Também a “transvaloração dos valores racionais” é uma transvaloração dos *conceitos*.

218 Em inglês: Bachelard 1949b, p. 569; em francês: Bachelard 1972a, p. 125.

219 Em inglês: Bachelard 1949b, p. 565; em francês: Bachelard 1972a, p. 120.

220 Bachelard 1940, p. 134 (em alemão: Bachelard 1980, p. 155) distingue, por um lado, a filosofia do não ou a “dialética da ciência contemporânea” e, por outro lado, a “dialética apriorística”, “filosófica” ou “dialética hegeliana”. Sobre dialética em Bachelard, comparar Canguilhem 1968c.

como ‘transvaloração nietzscheana.’ Valores são o que importa a ele, efetivamente: “inversão (*renversement*) de valores epistemológicos (Bachelard 1953, p. 7), ou “de valores concretos e abstratos” (Bachelard 1949a, p. 168). De todo modo, somente o ensaio sobre Einstein designa expressamente a ‘transvaloração’ como nietzscheana<sup>221</sup>.

II. Segundo Pierre Duhem, não se realizou nenhuma revolução propriamente científica, mas apenas uma lenta, paulatina evolução: nós nos representamos enganosamente uma ruptura quando isolamos artificialmente uma figura como Galileu (ou Leonardo), quando abrimos um espaço entre ela e seu tempo, quando ignoramos os muitos ‘precursores.’ O historiador da ciência a modo de Duhem quer exumar a ciência e exibir, contra a enganadora aparência de uma revolução, uma ininterrupta tradição, que ele persegue até suas remotas origens. A epistemologia histórica desmascara como mera aparência a continuidade que é afirmada aqui. Canguilhem — recorrendo a Koyré, que só sob condições posiciona-se como ‘descontinuista’ (Canguilhem 2006f, p. 115) — coloca radicalmente em questão o conceito de um ‘precursor.’ Ele concorda com Bachelard: quem afirma que a ciência realizou os sonhos da alquimia ludibria o leitor com “falsas continuidades” onde existem “oposições dialéticas totalmente manifestas” (Bachelard 1953, p. 103)<sup>222</sup>.

Já nos anos 1930 Bachelard menciona a “continuidade psíquica”<sup>223</sup> de Bergson, mas também continuísmos teórico-cognitivos (*erkenntnistheoretische*) e histórico-científicos. Meyerson vê a ciência emergir diretamente do *common sense* (senso comum)<sup>224</sup>. O que há de falso nesta tese? A ciência não se edifica sobre as platitudes e as trivialidades do entendimento humano sadio? Estas evidências, juntamente com a empiria pré-científica, não apresentam um fundamento seguro, ainda que simples e limitado, com o qual a ciência pode começar? O conhecimento *teve de* principiar

221 A *Psicanálise do Conhecimento* de Bachelard vincula a “transmutação” (também a “transmutação dos valores” [*transmutation des valeurs*]) com a alquimia. Sobre essas “transmutações”, comparar Bachelard 1938a, p. 79, p. 165, p. 173. Em alemão: Bachelard 1967, p. 116, p. 210, p. 219. Bachelard 1940, p. 19. Comparar também Bachelard 1953, p. 103.

222 A esse respeito, comparar Canguilhem 1968b, p. 185; em alemão: Canguilhem 1979a, p. 18. Bachelard só em aparência fala aqui a linguagem de Hegel.

223 “Do bergsonismo, aceitamos quase tudo, exceto a continuidade” (Bachelard 1936, p. 7). O *Ensaio de um Bergsonismo Descontinuista* (Bachelard 1936, p. 8), de Bachelard — a *Dialética da Duração* — acentua, contra a concepção continuísta do psíquico por Bergson — “a continuidade da duração” (Bachelard 1938, p. 8) — a “descontinuidade da produção psíquica”, seus “intervalos”, “lacunas” (Bachelard 1936 VII).

224 Brenner 2010, p. 275 diferencia em Meyerson um continuísmo teórico-cognitivo e um continuísmo histórico. Fruteau de Laclos 2008 relativiza o continuísmo de Meyerson e vê na crítica de Meyerson por Bachelard a partir de 1934 mais uma consequência da crítica deste a Bergson em *A Dialética da Duração*.

pelo ingênuo conhecimento da natureza. Mas ele não pôde simplesmente preencher lacunas, desfazer a ignorância, acumular saber. O conhecimento não se iniciou simplesmente com saber limitado e pura ignorância, mas com *falso* pré-saber. Segundo Bachelard, só quem elabora este lado negativo da ‘ciência popular’ (*‘Volkswissenschaft’*) pode entender a dinâmica do desenvolvimento científico. O conhecimento começa em meio ao erro<sup>225</sup>. Este o inibe de muitas maneiras, e o detém. Especialmente as falsas imagens do conhecimento cotidiano da natureza são ‘obstáculos epistemológicos’, e têm de ser superadas. As teorias científicas negam as pré-científicas. No máximo as jovens ciências mostram uma continuidade com o *common sense*, porque elas são imaturas (comparar Michel Serres *In: Canguilhem 1979a*, p. 19). Mais cedo ou mais tarde, no entanto, elas têm de realizar um ‘corte epistemológico’. Isto já aconteceu, quando se estabeleceu uma cultura científica em geral. Mas a batalha não foi decidida de uma vez por todas. Também o ‘novo espírito científico’ da teoria da relatividade combate contra o *common sense*. As *novas* ciências ainda têm de remover ‘obstáculos epistemológicos’.

A tese da continuidade desconhece esta natureza combativa do conhecimento científico. Esta mesma descontinuidade impregna a relação entre as teorias científicas. A representação segundo a qual uma nova descoberta seguir-se-ia imediata e necessariamente do que já fora praticado e uma nova teoria a partir da anterior tem de ser abandonada. “De fato, conhecemos contra um conhecimento anterior, ao destruir falsos conhecimentos, ao superar, no próprio espírito, aquilo que se torna obstáculo à espiritualização” (Bachelard 1938, p. 15s.)<sup>226</sup>. No essencial, a ciência marcha em frente ao negar os falsos conhecimentos; neste sentido, ela é uma ‘filosofia do não’<sup>227</sup>.

Esta é sua dialética (não hegeliana). Por que ela é também uma transvalorização? Frequentemente os ‘preconceitos’ contra os quais a ciência luta são antes falsas *imagens* (*Bilder*) do que juízos<sup>228</sup>. O conhecimento tem de romper com o “objeto imediato” e contradizer os pensamentos que “emergem da primeira observação”. Esta “observação valorativamente determinada”

225 “Um verdadeiro no solo do erro, esta é a forma do pensar científico” (Bachelard 1949, p. 48). “Temos de errar para atingir a meta [...] Uma verdade só tem seu pleno sentido ao fim de uma polémica. Não poderia haver *peimeira* verdade, só existem *primeiros* erros” (Bachelard 2002, p. 79).

226 Bachelard 1987, p. 46; em alemão: Bachelard 1974, p. 171.

227 a ‘filosofia do não’, no entanto, não nega apenas, o ‘novo espírito científico’ inclui o negado: A geometria euclidiana encontra seu lugar num horizonte *não* euclidiano, como a mecânica newtoniana no contexto *não* newtoniano da teoria da relatividade.

228 “‘Nós fomos capazes de criar formas bem antes de saber criar conceitos.’ (Nietzsche, *A Vontade de Potência*, trad. Bianquis, livro. II, p. 320)” (Bachelard 1953, p. 112, moto do capítulo IV, ‘O Materialismo Composto’).

é como que “hipnotizada” pelas “primitivas avaliações” (Bachelard 1990, p. 5, p. 8, p. 9; comparar Bachelard 1990, p. 79). Na força de imaginação, que domina o saber ingênuo, fazem-se valer avaliações inconscientes. Por causa disso, as “intuições” do cotidiano atuam como obstáculos epistemológicos, e tem de ser “eliminados”<sup>229</sup>. Os falsos problemas da mentalidade pré-científica surgem destas ‘primitivas’ avaliações, e só desaparecem quando a cultura científica se emancipa delas, isto é, transvalora (*umwertet*) ou desvalora *estas* avaliações, substituindo-as por novas. É necessária uma “inversão (*Umkehrung*) dos valores epistemológicos”, uma “revolução epistemológica, ao deixarmos resolutamente para trás as convicções enraizadas nos arquétipos do inconsciente. Esta revolução se realiza em sentido inverso ao da revolução copernicana de Kant” (Bachelard 1953, p. 57). Uma tal ‘transvaloração’ não representa só a transição do antigo espírito científico para o *novo*, da física clássica para a teoria da relatividade, mas toda transição de um estágio do desenvolvimento científico para o próximo, e já aquele do pré-científico ‘mundo da vida’ (*Lebenswelt*) para o ‘mundo científico’.

A transvaloração torna-se como que a tarefa de uma psicanálise de tipo novo: o “valor inconsciente” tem de ser “desvalorado por meio de uma Psicanálise adequada” (Bachelard 1987, p. 218). “Uma Psicanálise do conhecimento objetivo tem de libertar-se de toda valoração. Ela tem não somente de transvalorar todos os valores, ela tem de desvalorar radicalmente a formação científica (*die wissenschaftliche Bildung*)” (Bachelard 1987, p. 116). Esta última tem de ser “bem vedada contra toda valoração inconsciente”: “A liberdade em relação à determinação de valor”, assim conquistada, distingue a cultura científica da pré-científica (Bachelard 1987, p. 210). Bachelard, que em ética é mais próximo de Kant do que de Nietzsche, liga o conceito de transvaloração a um conceito ‘psicanalítico’ de valor. Sua heterodoxa, eclética ‘Psicanálise do Conhecimento’, que se afasta da clássica, porta, em todo caso, traços nietzscheanos, mesmo que a mova um ‘espírito’ totalmente diferente.

III. Cerca de uma década antes do ensaio sobre Einstein (1949), a produção filosófica de Bachelard começa a se ramificar: em 1940 é publicada *A Filosofia do Não*, mas também um livro sobre o poeta Lautréamont: depois disso, ele redige uma série de escritos poéticos: um deles, *O Ar e os Sonhos* (1943) contém o ensaio *Nietzsche e o Psiquismo Ascensional*. Perante este

229 Bachelard 1940, p. 139s; em alemão: Bachelard 1990, p. 160. A referida transvaloração realiza-se por meio de que a “Fenomenotécnica” de Bachelard ocupa o lugar da “Fenomenologia”. “Se recusamos esta inversão de valores concretos e abstratos, então é porque não diferenciamos entre Fenomenologia e Fenomenotécnica” (Bachelard 1949a, p. 168).



pano de fundo, não admira que Nietzsche, no tempo anterior à guerra, só compareça esporadicamente, sendo mais presente nas escritos epistemológicos tardios.

As contribuições de Bachelard para uma Psicanálise do conhecimento objetivo — *A Formação do Espírito Científico* (1938) e *A Psicanálise do Fogo* (1938) — tratam a força de imaginação, no essencial, como obstáculo epistemológico. Escritos poetológicos, porém, como *A Água e os Sonhos* (1943) apreciam as realizações (*Leistungen*) da fantasia na vida humana. Neste dúplice contexto, Nietzsche ingressa como 1) vítima e 2) como herói.

Ele aparece (1) como vítima quando Bachelard quer mostrar como os filósofos sucumbem aos enganos da força de imaginação. Bachelard cria (*erstellen*) perfis epistemológicos com vistas a conceitos físicos fundamentais, como por exemplo o conceito de energia. Numa espécie de autoanálise, para seu próprio “perfil epistemológico” ele conta também “um conhecimento obscuro da energia, um conhecimento formado sob a influência de um realismo primitivo”; ele é, admite o físico Bachelard, “expressão de uma embotada vontade de poder” (Bachelard 1940, p. 47; em alemão: Bachelard 1980, p. 60s.). Este perfil epistemológico mostra que obstáculos epistemológicos não estão desativados mesmo no ultrarracionalista (*Surrationalisten*) Bachelard; e em Nietzsche, a quem ele [Bachelard, OGJ.] menciona no encerramento, vem à tona até um “irracionalismo”: “O perfil epistemológico do conceito de energia em Nietzsche [...] bastaria talvez para explicar seu irracionalismo. Sobre a base de um conceito falso pode-se edificar uma grande doutrina”<sup>230</sup>. Num outro livro, Bachelard contrapõe afirmativamente à antiquada, ingênua, onírica vontade de poder do filósofo uma vontade de poder cientificamente, nuclear-fisicamente [!] (*kernphysikalisch*) fundada: só aqui a vontade de poder e a vontade de saber ingressam numa ligação efetivamente subsistente<sup>231</sup>. Não faltam textos, portanto, que posicionam o ‘filósofo’ Nietzsche abaixo dos cientistas.

230 Bachelard 1940, p. 47 (em alemão; Bachelard 1980, p. 61). “Em seu desconhecimento da problemática dos fenômenos de movimento podem almas complexas, delicadamente desdobradas no interior de si mesmas podem deleitar-se em curiosas representações simples. No fundo, Nietzsche vivenciou apenas a vontade de golpear (*Schlagen*). O choque e o impulso, a atração e a repulsão constituíam para ele as figuras dinâmicas fundamentais [...] Nietzsche mantém-se numa mecânica antropomórfica, na qual o homem causa e se esforça. Para ele, tudo se encontra em causa e finalidade [...] E assim damos muito freqüentemente por esclarecidos os problemas que não estudamos” (Bachelard 1951, p. 72s.).

231 Pela química e pela física nuclear “o homem obtém inesperados meios de poder, positivos meios de poder, que superam todos os sonhos de poder do filósofo [...] Enquanto a vontade de poder era ingênua, enquanto ela era filosófica, enquanto ela era nietzscheana, ela mostrava efeitos — no bem como no mal — apenas na dimensão do indivíduo. Nietzsche atua sobre seus leitores; um leitor de Nietzsche, que se torna autor, tem apenas um efeito risivelmente pequeno [...] Ele [o homem, M. B.] enriquece o futuro ao fornecer-lhe uma



Como 2) herói Nietzsche figura novamente na mencionada contribuição mais extensa sobre a elevação psíquica. Bachelard esclarece sugestivamente os motivos do elevar-se e do voar em *Assim Falou Zarathustra*: o ar como elemento fundamental da poética nietzscheana e sua metafórica dos movimentos verticais e dinâmicos<sup>232</sup>. Também em *A Atividade Racionalista da Física Contemporânea*, um escrito teórico-cognitivo (*erkenntnis-theoretische*) tardio, Nietzsche aparece como o dinâmico [*der Dynamiker*] que alerta o cientista tanto para os “passivos afetos da preguiça” como para uma “**grande paralisia**”. Aqui Nietzsche não representa apenas realizações (*Leistungen*) poéticas e insuficiências científicas da força de imaginação. Ao invés disso, suas reflexões críticas ajudam Bachelard a ‘psicanalisar’ os ‘filósofos’. A idiossincrática ‘Psicanálise do Conhecimento’ de Bachelard orienta-se não apenas em Freud e nos freudianos, como Ferenczi, por exemplo, mas também em Jung, e não por último em Nietzsche; por exemplo, em face do caráter ‘polêmico’ do conhecimento, assim como dos ‘obstáculos ao conhecimento’, como preguiça, hábito, convicção etc.<sup>233</sup>. “Como diz Nietzsche, tudo o que é decisivo só surge *a despeito de*” (Bachelard 1934, p. 10s.)<sup>234</sup>. Já em 1934 Bachelard exprime com esta expressão de Nietzsche o pensamento de que as novas teorias científicas se destacam das anteriores polemicamente. O Bachelard tardio recorre então ao *insight* de Nietzsche de que os métodos científicos são aquisições tardias; aqui Nietzsche é colocado em contraposição aos demais filósofos, aos quais escapa a tensão entre o método e a preguiça humana, e com isso o caráter combativo do

---

*comprovada vontade de poder. Em virtude disso, torna-se estreita e constante a ligação entre a vontade de poder e a vontade de saber*” (Bachelard 1953, p. 5). Sobre o “eterno retorno da razão”, comparar Bachelard 1940, p. 36; em alemão: Bachelard 1980, p. 50; sobre “filosofia do eterno retorno aplicada ao que é minúsculo” (“*auf das Winzigkleine*”) — talvez com Abel Bey nos bastidores, comparar Bachelard 1949a, p. 193.

232 Sobre o Nietzsche ‘aéreo’, comparar Bachelard 1943, Cap. V *Nietzsche e a Física Ascensional*, p. 146–185. Foucault, que conhece pessoalmente Bachelard em 1952, cita *O Ar e os Sonhos* já em sua introdução à edição francesa de *Sonho e Existência* de Binswanger (comparar *Escritos* 1, p. 168). Derrida, que recorre a Nietzsche, vê no projeto de Bachelard de novo uma tentativa de manter a separação entre metáfora e conceito, e com isso o conceito tradicional de metáfora, isto é de subordinar a metáfora ao conceito (Derrida 1972, p. 308s.).

233 Bachelard vê “uma oposição entre valores culturais e valores de convicção” (Bachelard 1949a, p. 105). O mesmo escrito remete, a este respeito, a Nietzsche: “- mas uma coisa que convence nem por isso é ainda verdadeira: ela é apenas convincente. Anotação para asnos” (10 [150], in KSA 12, p. 539). Bachelard cita de acordo com “*Volonté de Puissance*, Tradução de Albert, I, p. 56” (Bachelard 1949a, p. 58, nota 1). — “Todo ser que engana, como quer que seja, engana-se a si mesmo. / O pensamento polêmico fareja esta duplicidade por toda parte. Tão logo a verdade é um valor, uma prova da superioridade, tão logo a verdade é uma arma, ela oculta até na sombra do ser uma contra-verdade, signo de uma *disfarçada* fraqueza” (Bachelard 1949a, p. 68). Bachelard extrai esta conclusão de uma análise mais extensa do aforismo *Questões Ocultas* (“*Hinterfragen*”) — *Aurora*, aforismo 523.

234 Em alemão: Bachelard 1988, p. 12; comparar EH, KSA 6, p. 337.

conhecimento científico<sup>235</sup>. Um outro escrito tardio desenvolve a crítica da preguiça desta maneira: “Mas no homem tudo é paixão, e com razão Nietzsche determinou a preguiça como uma paixão passiva (Bachelard 1951, p. 10). “Os nossos sentidos são também hostis e relutantes para com o novo — lê-se em *Além de Bem e Mal* -: e em geral *dominam* os afetos já nos processos mais simples da sensibilidade, como o medo, o amor, o ódio, inclusive os afetos passivos da preguiça” (BM 192, KSA 5, p. 113). Nietzsche quer descrever aqui, em seu percurso típico, a “história de uma única ciência”; “as hipóteses precipitadas, as ficções, a boa e tola vontade de ‘crença’, a falta de desconfiança e paciência são desenvolvidas primeiramente” (BM 192, KSA 5, p. 113). Esta tese concorda com a concepção de Bachelard de que o desenvolvimento científico realiza para si sempre de novo ‘rupturas epistemológicas’. Nietzsche não é a ‘fonte’ deste conceito. Mas Bachelard reencontra em seus pensamentos a sua própria filosofia do não. Ele nota a consonância<sup>236</sup>.

Não somente a nova física, também a epistemologia histórica é uma filosofia do não. No capítulo seguinte do mesmo escrito, Bachelard nomeia a “história” epistemológica “das ciências da natureza”, tal como ele a pratica, uma “história *judgada*” (“*histoire jugée*”), quer dizer, uma “uma história que é obrigada a distinguir erro e verdade, indolente e efetivo, nocivo e fecundo”. “Aqui, mais do que em qualquer outro lugar, é correta a opinião nietzscheana: ‘só a partir da suprema força do presente podeis vós interpretar o passado’” (Bachelard 1951, p. 35; em alemão: *In: Bachelard 1974*, p. 212). *Sobre Vantagem e Desvantagem da História para a Vida*, que Bachelard cita aqui, prossegue assim: “somente na mais forte tensão de vossas mais nobres

235 “Sob certo aspecto, o *método* é o oposto do *hábito* [...] A consciência moral do método tem de permanecer desperta. Como diz Nietzsche: ‘os métodos, é preciso dizê-lo dez vezes, são o essencial, também o que há de mais difícil, também aquilo que tem contra si o mais duradouramente os hábitos e a preguiça’. Quando se tenta perseguir os efeitos desta duplicação (*Verdopplung*) em todos esses ecos, causa espanto a usual observação dos filósofos que considera o ato de pensamento algo absolutamente unitário. No esforço científico do pensamento, a consciência moral, ao contrário, julga seu juízo. Ela deposita um valor sobre um fato” (Bachelard 1949a, p. 25; comparar AC 59, KSA 6, p. 248; sobre os “métodos” como os “os mais valiosos *insights*”, comparar também AC 13, KSA 6, p. 179).

236 Bachelard recorre novamente a Nietzsche quando resume o conteúdo do capítulo: “No conjunto, a especialização parece-nos preencher aquela condição que o próprio Nietzsche menciona como a essência do trabalho científico. Mostra-se nele uma ‘fé na ligação e prosseguimento do trabalho científico, de modo que o indivíduo singular pode trabalhar em toda parte, tão pequena quanto ela seja, na confiança de não trabalhar em vão. Há uma grande paralisia: trabalhar *em vão*; lutar *em vão*. (Bachelard 1951, p. 23; em alemão: in: Bachelard 1974, p. 161). Em Nietzsche, não se trata propriamente da essência, mas apenas do “pressuposto do trabalho científico” (KSA 12, 5[59], p. 206). Como fonte, Bachelard indica: “Nietzsche, *Volonté de Puissancei*, Tradução de Bianquis, t. II, § 299, p. 99” (Bachelard 1951, p. 30, nota 4). Sobretudo neste texto concentra-se a análise em *Nouvel 1997*, p. 92s.

características é que adivinhareis o que no passado é grande, digno de saber e digno de conservação. O igual por meio do igual. Caso contrário, vós rebaixais o passado” (CE II, KSA 1, p. 293s.).

Bachelard dá à sentença da segunda *Consideração Extemporânea* uma interpretação digna de nota: ele não a aplica à história em geral, mas somente à história da ciência. Esta quer e tem, então, de distinguir aquilo que, no saber passado, ainda hoje é ‘digno de ser conservado’, daquilo que não representa mais saber algum; ela consegue isto “só a partir da suprema força do presente”; isto é, no modo de leitura de Bachelard: só a partir do estado atual da pesquisa. A história da ciência não pode deixar de distinguir entre “a história extinta e a história sancionada” (Bachelard 1951, p. 37; em alemão: *In: Bachelard 1974*, p. 213); isto é, entre os conhecimentos superados e aqueles que tiveram um futuro”<sup>237</sup>. Nisso vê Bachelard o específico da história da ciência: ele não descreve apenas, ela também avalia. Ela tem de julgar o passado a partir do hoje, e isto a diferencia de toda historiografia empírica; pois a história política, por exemplo a ‘história dos impérios e dos povos’ “exige do historiador que não julgue” (Bachelard 1951, p. 35)<sup>238</sup>. Para ela, portanto, não vale o mandamento de Nietzsche. Só a história da ciência tem de internalizá-lo — precisamente porque ela não é nenhuma historiografia empírica<sup>239</sup>. De acordo com Bachelard, neste ponto a sua história da ciência diferencia-se da tradicional<sup>240</sup>.

O sentença de Nietzsche só é acertada se interpretada em sentido racionalista (não em sentido vitalista), como moto de uma postura presentista. Para descrever a “Dialética dos obstáculos epistemológicos e dos atos epistemológicos” (Bachelard 1951, p. 36; em alemão: *In: Bachelard 1974*, p. 213) a história da ciência tem de partir do estado atual da pesquisa, senão ela não estaria em condições de distinguir os obstáculos de suas superações. Uma vez, porém, que o estado da pesquisa a partir do qual a Epistemologia histórica questiona a história de uma ciência desloca-se constantemente, “será frequentemente necessário escrever e pensar de novo a história” (Bachelard

237 Canguilhem 2006d, p. 60; comparar Canguilhem 1968a, p. 13 (em alemão: Canguilhem 1979b, p. 16s.).

238 Em alemão: Bachelard 1974, p. 212; comparar Canguilhem 1979a, p. 16.

239 Bachelard 1972b, p. 146 (em alemão in: Bachelard 1974, p. 220s.). “De fato, em total oposição aos preceitos que exigem do historiador não julgar, temos de exigir do historiador da ciência juízos de valor” (Bachelard 1972b, p. 141). Braunstein 2008 admite, na p. 17, uma referência a Nietzsche.

240 Com isso, de acordo com Michel Fichant, Bachelard compara sua epistemologia com a ‘história crítica’ de Nietzsche (comparar Fichant 1993, p. 43s; Fichant, Pêcheux 1977, p. 85, p. 89). No entanto, a sentença de Nietzsche vale propriamente não (apenas) para a terceira e última das espécies de história por ela diferenciadas, mas sobretudo para a primeira, a história monumental. — Também o jovem Canguilhem vê na segunda *Consideração Extemporânea* o modelo de uma história a ser sempre escrita de novo. Ele, não pensa, porém, na história da ciência. Comparar OC, p. 766.

1972b, p. 144; em alemão: *In: Bachelard 1974*, p. 218). O “caráter efêmero da modernidade” traz consigo que a ‘história julgada’ é “*sempre uma história julgada novamente*, a história da ciência é “sempre outra vez uma história novamente começada”, “uma doutrina sempre jovem” (Bachelard 1972b, p. 144; em alemão: Bachelard 1974, p. 220). Bachelard fala também de uma “história recorrente” [“*histoire récurrente*”] (Bachelard 1951, p. 38). Foucault resume da seguinte maneira o “método da recorrência”, que também Canguilhem adotou para si: “Em todo caso, a história das discontinuidades não está firmemente estabelecida de uma vez por todas: ela é, por sua vez, ‘impermanentemente’ e descontínua” (*Escritos 3*, p. 559).

Georges Canguilhem (1904–1995). — Com seu duplício modo de criar, em parte teórico-científico, em parte poetológico, Bachelard seria — de acordo com *Da Ciência e da Contra-ciência* de Canguilhem — o “feliz exemplo da recíproca tolerância entre a consciência moral (*Gewissen*) da racionalidade e da criativa consciência moral (*Gewissen*) do poeta”. No entanto, sobre este êxito e suas condições de possibilidade, Bachelard não esclareceria o leitor. Sem um bastidor ontológico, seria difícil “continuar a denominar-se racionalista, ou seja, defender a representação de que haveria somente a verdade científica, enquanto se defende, ao mesmo tempo, os direitos do imaginário”<sup>241</sup>.

O racionalista Bachelard teria permanecido devedor de uma legitimação da imaginação (*Einbildungskraft*), e esta legitimação Canguilhem a encontra em Nietzsche, para quem ele transita, em conexão com isso. A segunda parte do curto ensaio de Canguilhem, que no escrito comemorativo *Hommage à Jean Hypollite*, segue imediatamente ao de Foucault *Nietzsche, a Genealogia, a História*, é dedicada a Nietzsche.

Foucault também pensa, decerto, na *Da Ciência e da Contra-Ciência* quando encontra em Canguilhem marcas claras de Nietzsche, e “até remissões expressas, mais expressas em seus últimos textos do que nos seus primeiros”. Nos anos 1950, escreve Foucault em 1983, Canguilhem, como ele mesmo [Foucault] teria estado “muito interessado em Nietzsche”<sup>242</sup>.

241 Canguilhem 1971, p. 177. Canguilhem atribui a Bachelard a invenção de um ‘dualismo sem recíproca excomunhão do realmente efetivo (*Wirklichen*) e do imaginário’ (Canguilhem 1972, p. 10; cf. Canguilhem 1957).

242 *Escritos 4*, p. 528s. Oralmente, Canguilhem reconheceu-se nietzscheano mais de uma vez, de maneira inequívoca: “Eu sou nietzscheano sem reservas (je suis un nietzschean sans carte”; Ficaht 1993, nota 4, p. 48). “Canguilhem surpreendeu ao insistir sobre o papel que a relação com Nietzsche tinha desempenhado em sua orientação filosófica, um ponto em que até então ele tinha sido muito reservado” (Macherey, 2009, p. 21). Saint-Sernin 1985, p. 85 menciona *Crepúsculo dos Ídolos. Sentenças e Flechas 11*. Cf. também Piquemal 1985, p. 82.

Entrementes é sabido que Canguilhem já tinha se confrontado com Nietzsche bem mais cedo, no mais tardar em meados dos anos 1930, muito antes de sua tese em medicina sobre *O Normal e o Patológico*.

I. Quando o jovem professor de Filosofia, que ainda não se entendia como historiador da ciência, assumiu o estudo de medicina, Nietzsche já era para ele um importante interlocutor. “Inclusive esta filosofia alemã vinculou a ideia de vida com a ideia de valor. Segundo Nietzsche, o valor evoca uma potência de libertação (*puissance d'affranchissement*), a capacidade (*pouvoir*) de rejeitar a lei” (Canguilhem 1992). Este tardio olhar retrospectivo destaca a relevância da leitura direta de Nietzsche, mas também a mediação da filosofia alemã da vida, impregnada de Nietzsche: viver significa criar valores, isto é, colocar e recusar normas, libertar-se de antigas normas por meio de novas autoinstituídas<sup>243</sup>. Esta natureza normativa do vivente, instauradora de normas — a conexão entre vida e norma — é o tema principal do trabalho de Canguilhem.

O *Ensaio* de 1943 visava sobretudo a tradição positivista. A fisiologia positivista nega uma diferença essencial entre o normal e o patológico. O patológico comporta-se em relação ao normal como um desvio em relação à média; a relação pode ser determinada, portanto, objetiva e quantitativamente. Em oposição a isso, Canguilhem defende a tese segundo a qual no normal e no patológico não se trata de fatos/categorias (científicas), mas de normas ou valores. O normal e o patológico estão em conexão cada qual respectivamente com outras normas vitais ou valores, sobretudo com a capacidade do vivente de estabelecer normas. No patológico o vivente percebe a diminuição desta capacidade. O homem demonstra-se como normatizador, instituidor de valor; e também o médico, como vivente e homem do saber (*als lebender und wissender*), não pode renunciar a conceitos normativos.

No ensaio de Canguilhem, Nietzsche tem um duplo papel: um de fachada e um mais escondido, fundamental. Como único autor não francês, ele é mencionado entre aqueles que compartilham<sup>244</sup> o ‘dogma’ — a continuidade de Claude Bernard entre o normal e o patológico.

243 Já em fevereiro de 1931 Canguilhem vincula Nietzsche inequivocamente à filosofia da vida (cf. OC, p. 342).

244 “Mesmo Nietzsche recorre a Bernard e assume dele precisamente a representação da homogeneidade do patológico e do normal. A uma citação mais longa de *Lições sobre o Calor Animal* a respeito de saúde e doença, ele antepõe a seguinte reflexão: “O valor de todos os estados mórbidos é que eles mostram numa lente de aumento certos estados que são normais, mas que como normais são vistos com dificuldade..” (Canguilhem 1974, p. 24). Nietzsche menciona “Claude Bernard” nomeadamente, e Canguilhem demonstra que a passagem citada por ele provém das *Lições sobre o Calor Animal*. (8:391) (Canguilhem 1974, p. 43). Nietzsche poderia ter retirado de outro autor a citação de Bernard. Todavia, na KSA 14 falta até mesmo a indicação da fonte como sendo das *Lições*. Canguilhem cita Nietzsche a partir de “*A Vontade de Poder* § 533, Tradução de Bianquis, N. R. F. I, 364” (Canguilhem 1974, p. 16; cf. 14 [65], NL, KSA 13, p. 250). Ainda em



Subrepticamente, porém, Canguilhem deve a Nietzsche — assim como à filosofia alemã da vida — alguns dos instrumentos teóricos, com os quais ele coloca em questão justamente aquele ‘dogma’<sup>245</sup>.

Importa a Canguilhem a comprovação de que aquele ‘dogma’ efetivamente dominou o século XIX. Ele menciona que Nietzsche anota uma detalhada passagem de Bernard, e, juntamente com a fonte, acrescenta a nota que Nietzsche antepõe ao excerto, todavia não se refere à reação própria de Nietzsche. Isto fica assim também décadas mais tarde. Entrementes, Canguilhem relativiza sua avaliação de 1943: a descrição por Nietzsche da ‘grande saúde’ parece-lhe então representar um contrapeso contra a criticada tendência positivista<sup>246</sup>.

II. Não por último por causa da tradição cartesiana — de acordo com o diagnóstico de Canguilhem em 1947 — todo “empreendimento em Filosofia biológica é assentado em algum lugar entre misticismo, romantismo e fascismo”, e, de acordo com cada um deles, ligado aos nomes de “Hegel, Nietzsche, Bergson ou Hitler” (Canguilhem 2006, p. 27). Em todo caso, uma confrontação com Bergson, que aqui como exceção confirma a regra francesa, é, inevitável em vista da filosofia do vivente (*Philosophie des Lebendigen*). Em 1943 — no mesmo ano aparece *O Normal e o Patológico* — Canguilhem publica um comentário ao terceiro capítulo da *Evolução Criadora*<sup>247</sup>, de Bergson. Na França daquele tempo Bergson e Nietzsche

---

seus escritos tardios, ele recorre à tradução por Blanquis da compilação de Würzbach (cf. Cammelli 2006, p. 252s.).

245 Vários autores chamaram a atenção para isso. Não vou ingressar neste lado — melhor pesquisado — da recepção de Nietzsche por Canguilhem (cf. Stiegler 2000; Cheronneix 2005; Daled 2008). A respeito de “A Noção de Vivente Normativo em Canguilhem” e sua “proximidade com o pensamento de Nietzsche” cf. Le Blanc 2008, p. 57s, 69s; a respeito da diferença entre Canguilhem e Nietzsche, cf. Le Blanc 2010, p. 353s. Assim como Nietzsche, também Canguilhem é um crítico das teorias do *Milieu*, que remontam a Taine. A respeito de Nietzsche, cf. “O Vivente e seu Meio” in: Canguilhem 2009, nota 3.

246 Cf. Canguilhem 2004, p. 55s. Trata-se neste ensaio de saber se Nietzsche pode ser servido como fiador para “uma tese”, que “espera por um autor” (Canguilhem 2004, p. 55). A pergunta correspondente é: “se a saúde não poderia ser a verdade do corpo” (Canguilhem 2004, p. 54). Não apenas o livro de 1943 vê Nietzsche tender por vezes para posições positivistas. Em sua crítica da Psicologia, Canguilhem o censura por um “malentendido”. Para conservar para si toda a precisão de um instrumento, de acordo com uma conhecida anotação de Nietzsche, o psicólogo teria de renunciar a conhecer a si mesmo; ele não estaria autorizado a colocar-se na condição paradoxal de um instrumento que quisesse conhecer a si mesmo. Segundo Canguilhem, no entanto, o psicólogo teria urgentemente de colocar a pergunta: “de quem ou para que ele é o instrumento”. Cf. Canguilhem 1968e, p. 377; comparar 14 [27], KSA 13, p. 230.

247 Canguilhem 1943b. Como filósofo francês de sua geração, Canguilhem tem muito mais familiaridade com Bergson do que com Nietzsche. Com efeito, o de início estritamente pacifista Canguilhem computa Nietzsche entre os apoetistas da guerra, mostrando-se, no entanto, já cedo aberto em relação a ele: 1932, na *Agregação de Filosofia* recomenda a admissão de Nietzsche no programa de provas em Filosofia, o que naquela ocasião não era de modo algum evidente (cf. OC, p. 428; Cammelli 2006, p. 251). Por sua vez, remonta a Alain, seu professor na *khâgne*, sua inicial reserva, sim, hostilidade relativamente a Bergson (cf.



são comparados não raras vezes um com o outro. Segundo Jankélevitch, juntamente com Rickert, o vivente, em Bergson e Nietzsche, não quer apenas conservar-se, mas esforça-se por “superar seu próprio ser” (*sein eigenes Wesen*).<sup>248</sup> “Segundo Nietzsche” — para Canguilhem, que nisso se junta a Jankélevitch — “a vida se apresenta como vontade de superação, como ferramenta de criação hierárquica”.<sup>249</sup> A vida supera a si mesma, ao criar novas formas. Em Canguilhem este conceito vitalista de criação vincula Bergson e Nietzsche.

Por esclarecimentos a respeito do que há de novo (*des Neuen*) o homem bergsoniano só procura quando seu espírito se cansa, e sua tensão se afrouxa. Canguilhem vê uma analogia com Nietzsche, atribui a este, no entanto, uma concepção independente de lógica, muito mais radical. “Para Bergson o pensamento lógico é um estado de esgotamento do espírito. Para Nietzsche o pensamento lógico é fruto de uma mentira (comparar *A Vontade de Poder, passim*). A verdade lógica é uma mentira metafísica. Para fundamentar logicamente uma verdade, tem-se que evitar a contradição, buscar a identidade, admitir conceitos fixos, idênticos a si mesmos. Isto é uma ficção, pois tudo está em devir. Para Bergson, a lógica é um declínio (*Abfallen*) meio involuntário, para Nietzsche ela é um engano (*eine Täuschung*)” (Canguilhem 1943b, p. 353).

No que diz respeito ao erro, Canguilhem, nos anos 1930, defende uma posição/postura/abordagem (*Ansatz*) positiva. Ele assume as considerações de Bachelard a respeito do papel epistemológico do erro (comparar OC, p. 498s; 1938); mas sua concepção tem também um lado vitalista, ‘nietzscheano’. O ‘erro’ (não como no comentário de Bergson: a mentira) coloca-se já cedo no centro de sua confrontação com Nietzsche. Enquanto o ensaio de

---

OC, p. 221s; Bianco 2007, p. 103). Só paulatinamente Canguilhem toma distância de Alain neste ponto, e aproxima-se de Bergson (cf. Braunstein 2000, p. 18).

248 Jankélevitch 1994, p. 19. Já o *Tratado de Lógica e de Moral*, de autoria conjunta de Canguilhem e Camille Planet (1939), registra o “Intento de Nietzsche de fazer da consciência moral (*Gewissen*) o esforço de um ser para superar a si mesmo” (OC, p. 850).

249 “A este respeito Jankélevitch está próximo de reunir Bergson e Rickert. Em sua *Filosofia da Vida* (Tübingen, 1920), Rickert diferencia na Biologia uma tendência aristocrática e uma tendência democrática. O biogismo democrático assenta-se no princípio da economia de vida, e exhibe um caráter determinista: a vida, redutível a um fenômeno mecânico e material esforça-se apenas por sua conservação. Segundo Nietzsche, inversamente, a vida apresenta-se como vontade de superação, como ferramenta de criação hierárquica” (Canguilhem 1943b, p. 130s.). Jankélevitch, no entanto, está longe de aproximar Bergson e seu crítico Rickert; ao invés disso, ele compara Bergson com Nietzsche, e, ao fazê-lo, recorre ao escrito polêmico de Rickert (Rickert 1920). Jankélevitch vincula-se à comparação de Fouillé entre Nietzsche e Guyau, assim como à comparação de Berthelot entre Guyau, Bergson e Nietzsche (comparar Jankélevitch 1994, p. 13, p. 14, nota 1).

Bergson não ingressa na relação entre mentira e criatividade, Canguilhem tentara mostrar, anos antes, que o vivente carece do erro para criar o novo.

III. “Descartes não pôde desenvolver nenhuma teoria da criação. Nietzsche não consegue estabelecer uma teoria da ciência, que seja também uma teoria da aparência [*des Scheins*]” (Canguilhem 1971, p. 180). Portanto, Descartes teria somente uma teoria da ciência, Nietzsche apenas uma teoria da criação e da invenção. Nietzsche é aqui como que o espelho de reflexão de Descartes. Com esta contraposição, *Da Ciência e da Contra-Ciência* (1971) retoma reflexões que *Descartes et la technique* (1937) e *Atividade Técnica e Criação* (1938) já tinham desenvolvido.

Na concepção de criatividade por Canguilhem confluem pontos de vista de diferentes origens. Alain parte de uma estreita ligação entre o inventar técnico e o criar artístico; e Canguilhem procura por uma teoria que abranja os dois. Com Bergson, ele vê nas funções técnicas de um vivente uma expressão de seu *élan vital*. No entanto, segundo Bergson as técnicas do *homo faber* conduzem diretamente à ciência da mecânica<sup>250</sup>, e Canguilhem coloca em questão precisamente a continuidade entre técnica e ciência.

Neste ponto, ele visava sobretudo a tentativa inversa, de derivar o poder técnico do saber teórico. Sua crítica visa sobretudo a divisa positivista (também da Ilustração), sobretudo comteana: “saber é poder, conhecer conduz ao agir” (OC, p. 503); ou então “saber para prever, para poder” (OC, p. 504).<sup>251</sup> Atividade técnica não é “simplesmente um prosseguimento do conhecimento objetivo”, como se pensa desde o positivismo, mas “a expressão de um ‘poder’ (*Vermögen*) original, criador desde o fundamento” (OC, p. 490)<sup>252</sup>. Em Descartes, Canguilhem encontra não apenas a tese criticada por ele, mas também um modo de consideração mais abrangente e mais nuançado.

A ciência de Descartes teria querido — como na história defendida na *Segunda Consideração Extemporânea* — ser “útil à vida” (Canguilhem 2006a, p. 7; OC, p. 490). Seu propósito fundamental seria, no entanto, “visar aleatoriamente efeitos por meio da investigação das causas” (Canguilhem 2006a, p. 14; OC, p. 494), transformar conhecimento teórico em “agir técnico” (Canguilhem 2006a, p. 15; OC, p. 494), derivar práxis técnica eficaz de teoria científica adequada. Só a ciência tornaria o agir técnico “consciente de seu alcance” (Canguilhem 2006a, p. 13; OC, p. 494). Descartes acentuaria, portanto, o primado do conhecimento teórico sobre as

250 Para Bergson, comparar Braustein 2000, p. 18.

251 Para Comte e o positivismo, comparar Braunstein 2005.

252 Assim, de acordo com o resumo que é anteposto ao artigo. Este resumo falta na tradução alemã.

habilitações técnicas. No entanto, teria sido preciso limitar esta tese. O élan técnico “não esperaria pela autorização do teórico”. O próprio Descartes teria admitido que o primeiro impulso da técnica “não se encontra no entendimento”, mas “nas exigências dos *seres vivos*”; “nas necessidades, no desejo e na vontade” (Canguilhem 2006a, p. 19; OC, p. 497). De acordo com Canguilhem, o primeiro impulso (*Schwung*) técnico vem da ‘vida’, a técnica é uma atividade do vivente, um *élan vital* criativo, produtivo, sua meta é a satisfação de necessidades.<sup>253</sup> Canguilhem encontra ainda em Descartes uma outra concepção, que para ele é central: a ciência é menos estimulada pelo sucesso técnico do que pela reflexão sobre os fracassos e obstáculos técnicos (Canguilhem 2006a, p. 18; OC, p. 496s.). Já naquele tempo Canguilhem argumentava de modo histórico-científico, não somente antropológico: Com frequência “a invenção técnica precedeu a teoria correspondente, cuja elaboração tinha sido exigida por uma dificuldade ou bloqueio técnico” (OC, p. 503). Fracassos eventuais ensejam investigações teóricas, que então talvez também conduzam ao sucesso técnico.

Com estas importantes limitações de sua tese principal, provavelmente Descartes teria tido de compreender que no âmbito de uma filosofia do puro entendimento não se poderia alcançar uma concepção unitária da vida (comparar OC 1, p. 497). Se o criar técnico não remontasse ao conhecimento teórico, Descartes não teria podido explicar isto. Descartes não teria “nenhuma teoria da criação, quer dizer, no fundo nenhuma estética”<sup>254</sup>.

*Agir Técnico e Criação* busca por uma tal teoria no quadro de um esteticismo ‘nietzscheano’<sup>255</sup>. Canguilhem diferencia aqui cientismo, pragmatismo e esteticismo. O cientismo reduz todas as funções da consciência à “função de determinação teórica”; o pragmatismo à “função de adaptação vital, utilitarista ou técnica”. O “esteticismo” — “*pelo menos uma das filosofias de Nietzsche*”<sup>256</sup> — limita-se, por sua vez, a subsumir “todas as funções da consciência à função estética” (OC, p. 501). Com isso, o “esteticismo” é a única solução não reducionista da tarefa filosófica principal de

253 Comparar também o comentário mais tardio de Canguilhem em Canguilhem 2006f, p. 117.

254 Canguilhem 2006a, p. 20; OC, p. 497. Comparar o posicionamento mais tardio: Canguilhem 2006f, p. 114. Sobre os motivos pelos quais Descartes, segundo o jovem Canguilhem, não tem nenhuma estética, comparar (Canguilhem 2006a, p. 20; OC, p. 497s.

255 Comparar Cammelli 2006, p. 255. Sobre Filosofia e erro no contexto da confrontação do jovem Canguilhem com Nietzsche comparar Cammelli 2006, p. 248s. Sobre Platão, Descartes e Nietzsche no espólio de Canguilhem de meados dos anos 1930, comparar Cammelli 2009a, 2009b. Os escritos mais precoces — agora acessíveis no primeiro volume das *Obras Completas* — serão considerados numa outra contribuição de maneira mais abrangente.

256 Que Nietzsche defendeu várias Filosofias, Canguilhem repete ainda anos mais tarde. Comparar OC, p. 501, nota 2; e Canguilhem 1943b, p. 115.

unificar aquelas “funções”: todas as demais, também a teórica, são subordinadas à estética. Enquanto o cientismo, do qual o esteticismo é a ‘inversão’ (*‘Umkehrung’*), admite apenas o valor do real, o esteticismo é uma “filosofia dos valores” (OC, p. 502), justamente porque ele reconhece sua pluralidade: ele admite plenamente o valor do real, quer, no entanto, “*ver*” a ciência nietzscheanamente, “*sob a ótica do artista [...] a arte, porém, sob aquela da vida...*”<sup>257</sup>

Considerar a arte sob a ótica da vida significa então ter apreço pelo erro, na medida em que não pode ser eliminado (*wegzudenken*) do processo de criação, sobretudo no processo técnico. Agir, também o agir técnico, contém um “ímpeto e um risco” (Canguilhem 2006a, p. 21; OC, p. 498). O homem toma como ponto de partida, em primeiro lugar, simplesmente o sucesso de suas construções técnicas. “O específico no impulso produtor é a hipótese de que o problema da concordância entre as necessidades e as coisas estaria resolvido. Este erro, enquanto tal, é criador. Inversamente, a ciência aparece como reflexão sobre os impasses e obstáculos”<sup>258</sup>. O élan, que antecipa ingenuamente o sucesso, sempre vai errar nesta ousadia. Como poderia ser de outro modo, se as invenções técnicas são produzidas por meio de “tatear ao redor”? Com um conceito do Canguilhem maduro, errar é “extraviar” (*‘Herumirren’*), *errância* (*errance*, “*Irrsal*”).

Mesmo que o ensaio de 1938 não atribua diretamente a Nietzsche a teoria do erro criador, uma filosofia estética ‘nietzscheana’ de valores plurais forma o enquadramento geral no qual, ao lado do valor do real, também o valor vital do erro pode ser reconhecido. Com isso, o esteticismo ‘nietzscheano’ de Canguilhem de 1938 confia a si a solução da tarefa na qual, de acordo com o ensaio de 1971, o próprio Nietzsche fracassou; com sua concepção do erro, Nietzsche não teria estado em condições de edificar, ao lado de sua teoria da criação, também ainda uma teoria da ciência.

Nietzsche não quer assumir o ponto de vista do expectador, daquele que recebe, mas o do artista, do criador; uma ‘estética’ canguilhemiana é, do mesmo modo, uma teoria do processo criador, também do inventar técnico. Nietzsche — segundo Canguilhem nas *Reflexões sobre a Criação Artística de Alain* — teria sido hostil ao primado da inspiração sobre a execução, exatamente como Canguilhem ao primado da ciência e da teoria sobre

257 Canguilhem (OC, p. 501) caracteriza o esteticismo de Nietzsche por meio de uma colação extraída do *Tentativa de uma Autocrítica*: “[...] o problema da ciência não pode ser conhecido sobre o terreno da ciência”, “*ver a ciência sob a ótica do artista, a arte, porém, sob aquela da vida...*” “[...] a arte [...] como a atividade propriamente metafísica do homem”; [...] que só como fenômeno estético é justificada a existência do mundo” (NT, KSA, 1, p. 13s; 17).

258 OC, p. 504; comparar Le Blanc 2010, p. 191s; Cammelli 2006, p. 255.

o agir e o inventar técnico. Nietzsche defenderia uma “teoria da criação artística, que, [...] inversamente, coloca o acento na fecundidade, em si mesmo maravilhosa, de uma práxis, que no fazer cria normas para si”. O seu homem torna-se, ele mesmo, “mais clarividente e mais exigente”<sup>259</sup>, porque nesta concepção antiplatônica normas só surgem no curso do processo de criação. Elas não são nenhum modelo pré-existente, como aqueles pelos quais orienta-se o demiurgo de Platão.

IV. Em 1971, pouco menos de trinta anos depois do comentário a Bergson, *Da Ciência e da Contra-Ciência* retoma novamente o fio. A legitimação da força de imaginação, da qual o racionalista Bachelard tinha ficado devedor, Canguilhem a encontra em Nietzsche. Diferentemente de Bachelard, Nietzsche forneceria “uma teoria para a axiológica tomada de partido pela verdade”; explicaria, portanto, por que a tradição — e com ela Bachelard — partiriam da verdade. O resultado de Nietzsche seria “uma reabilitação daquilo que a lógica ontológica, o racionalismo essencialista ou cientista denominam ‘erro’” (Canguilhem 1971, p. 177).

Nietzsche, então, teve êxito naquilo que Bachelard reservara para escritos que então nunca foram redigidos, e que, no entanto, em suas publicações nem sequer uma vez tentou? Até um certo ponto sim. Diferentemente de Descartes, Nietzsche teria uma teoria da criação e da invenção; e diferentemente de Bachelard estaria em condições de justificar a atuação da força de imaginação: Nietzsche teria efetivamente superado *esta* aporia. No entanto, ele não poderia fornecer nenhuma teoria da ciência, porque esta teria de diferenciar o aparente (*das Scheinbare*) do erro. Nietzsche, todavia — neste aspecto ele não seria não-aparentado com os racionalistas — não teria feito isso. “Uma vez que Nietzsche dá à ausência de disciplina do não-racional o nome de erro, ele não consegue dar à verdade uma significação positiva” (Canguilhem 1971, p. 180).

A concepção de lógica por Nietzsche é reproduzida aqui de maneira semelhante àquela em *Desenvolvimento/Evolução Criador/a* (*Schöpferische Entwicklung*). A alternativa anterior entre mentira (Nietzsche) e esforço (Bergson), no entanto, não se coloca mais: com Nietzsche, *ambas* as concepções se tornam então ligadas. “A lógica é considerada aqui como uma vontade de encontrar a verdade, e, portanto, como, em última análise, um

259 Canguilhem, 1952, p. 172. Nietzsche é mencionado apenas lateralmente, para que Pascal seja destacado dele; a teoria mencionada no texto é atribuída a ele apenas indiretamente. Um aforismo de *Além de Bem e Mal* expressa em Canguilhem um “simpatético entendimento para o possível desespero de um criador, que tomou consciência da insuficiência do que foi criado por ele, depois que precisamente esta criação o tornara mais clarividente e exigente” (Canguilhem 1952, p. 172). Comparar BM 277.



meio para inventá-la” (Canguilhem 1971, p. 177). Para Canguilhem, parece sobretudo problemática a concepção de Nietzsche de que a verdade seria “uma espécie de erro, em sentido de engano vital”, o conhecimento “uma perversão da vida, ou talvez apenas uma expressão de seu esgotamento” (Canguilhem 1971, p. 179), e a ciência “um erro da vida”: “por que a ciência não poderia ser assumida pela vida e corajosamente utilizada?”<sup>260</sup>

Tomada por si mesma, a tentativa de Nietzsche é, todavia, aporética. A balança conclusiva permanece, em razão disso, numa certa tensão para a apreciação conferida a Nietzsche como defensor de um pluralismo de valores: “Nietzsche jamais deixou de considerar a verdade como um valor em uma pluralidade de valores, e a ciência como uma atividade do vivente, sem privilégio especial do ponto de vista do juízo filosófico.”<sup>261</sup> A ambas as coisas corresponde o propósito próprio de Canguilhem. Enquanto a ciência confinou-se à verdade, “o valor da filosofia encontra-se em outro parte que na verdade”, a saber, em confrontar a ciência “com outros valores, que são estranhos a ela. Por exemplo, com valores estéticos e morais.”<sup>262</sup> Em sua autocompreensão, a filosofia de Canguilhem destaca-se de Nietzsche por não querer separar uma da outra ciência e verdade. Somente a filosofia pode reconhecer o valor do erro, a ciência não. A filosofia de Canguilhem quer, com Nietzsche, justificar o erro, que, de acordo com ela, a ciência só pode rejeitar. Todavia, em sua argumentação, o ensaio de 1971 chega a admitir que Nietzsche — de quem primeiramente se afirma, como no ensaio de 1938 — que ele faria da verdade um valor entre muitos — desvaloriza inteiramente este resultado final. Quando se exagera desta maneira a legitimidade da aparência (*des Scheins*), recusa-se para si mesmo, segundo Canguilhem, uma epistemologia histórica. Com isso, a

260 Canguilhem 1971, p. 180: A objeção presume (*unterstellen*) uma posição excessivamente indiferenciada, inespecífica: Nietzsche pretende justamente utilizar desse modo determinadas ciências. Comparar a nota à primeira dissertação da *Genealogia da Moral* (a esse respeito, Brusotti 2011).

261 Canguilhem 1971, p. 177. O ensaio recupera aqui o manuscrito de uma preleção de cerca de 15 anos atrás: *A Ciência e o Erro* (*La science et l'erreur*, 1955–56), na qual Canguilhem tratou primeiramente de Bachelard, em seguida, entre outros, de Parmênides e Platão, assim como também do “erro segundo Nietzsche” (“L’erreur selon Nietzsche”). Outra contribuição deste autor [Brusotti] ingressará detalhadamente na relação entre os dois textos. Fichant 1993 desenvolve o tema da pluralidade dos valores na preleção sobre *A Função e o Objeto da História das Ciências* (ENS 1964). Na aula, Canguilhem reporta-se sempre de novo a Nietzsche. falta ainda, no entanto, uma apreciação sistemática de seu espólio. Comparar o inventário dos *Arquivos de Georges Canguilhem* (1904–1995) conservados no CAPHÉS. Sobre uma bibliografia de suas publicações, comparar Limoges 2000.

262 Canguilhem 2006d, p. 63; comparar Canguilhem 2006d, p. 53; sobre a referência a Nietzsche, comparar além de Ficaht 1993 também Braunstein 2005, p. 277.



seus olhos, as maneiras como ele e Nietzsche consideram “a ciência como uma atividade do vivente” não coincidem, de modo algum.

V. Para Canguilhem a descontinuidade seria — de acordo com a introdução de Foucault à tradução inglesa de *O Normal e o Patológico* (1978) — um método; Canguilhem teria encontrado este “velho tema” em Bachelard e Koyré e tê-lo-ia desenvolvido conseqüentemente.<sup>263</sup> De que Canguilhem deve isso a Nietzsche, naturalmente não se fala ali: Foucault é inteiramente consciente de que o conceito que ele liga com Nietzsche é de outra proveniência. No entanto, ele não renuncia a estabelecer uma relação entre os dois filósofos: ele atribui a Canguilhem — não, porém, sem um olhar periférico para a contribuição deste para o escrito em memória de Hippolyte — a concepção fundamental de que “o conhecimento se enraíza [...] nos erros da vida” (*Escritos* 4, p. 958), e o denomina um “filósofo do erro”, que está “ao mesmo tempo próximo e distante de Nietzsche”.<sup>264</sup> Sem dúvida, Canguilhem considera *Nietzsche* como um “filósofo do erro”. Mas a designação de Foucault é exagerada — assim como a tese segundo a qual para Canguilhem a verdade “exibe o erro mais recente no prodigioso calendário da vida”; menos radical é a segunda, ‘mais precisa’ interpretação de Foucault, de que “a divisão verdadeiro/falso e o valor conferido à verdade formam o mais peculiar (*die eigenartigste*) dos modos de vida que pôde inventar uma vida que, desde sua origem porta em si a eventualidade do erro”. Nisso Foucault deixa em aberto se este “peculiaríssimo modo de vida” que a oposição entre verdadeiro e falso e a crença no valor da verdade caracterizam, é o *humano* em geral, ou aquele hoje culturalmente estabelecido, em relação ao qual, então, existem muitas outras alternativas humanamente possíveis. Todavia, a ‘verdade’ não exhibe aqui o erro mais recente num sentido simplesmente cultural. O “erro é, para Canguilhem, o permanente lance do acaso em torno do qual cresce (*ranken*) a história da vida e do homem” (*Escritos* 4, p. 958; comparar *Escritos* 3, p. 566).

A tese segundo a qual a possibilidade do erro pertenceria desde o princípio ao vivente refere-se provavelmente também ao texto de Canguilhem *Novo Conhecimento da Vida*<sup>265</sup>. Quando foram publicados *O Normal e*

263 *Escritos* 3, p. 557. Pouco antes de sua morte, Foucault retrabalhou o texto que desde 1978 encontrava-se em inglês. A nova versão francesa (“*La vie: l’expérience et la science*”) só foi publicada postumamente, num número especial dedicado a Canguilhem da *Revista de Metafísica e de Moral* (comparar a nota dos editores in: *Escritos* 4, p. 943).

264 *Escritos* 4, p. 957s. Comparar *Escritos* 3, p. 566. Sobre este parentesco com Nietzsche, comparar *Escritos* 4, p. 71, p. 528.

265 Se o homem tem um mundo ambiente pré-formado, específico de sua espécie, “como se pode”, pergunta Canguilhem, “explicar a história do conhecimento, que é a história dos erros e a história das vitórias sobre o

*o Patológico* (1943) e *O Conhecimento da Vida* (1952) a construção estrutural do DNA ainda não tinha sido descoberta (1953).<sup>266</sup> Contudo, nos anos 1960 os novos desenvolvimentos das ciências da vida não podiam mais ser vistos panoramicamente. Canguilhem revê, então, algumas de suas concepções nietzscheanas e bergonianas: sob certo ponto de vista, a vida pode ser um constante devir, superar, uma metamorfose, ela tem, no entanto, uma estrutura genética descritível, teórico-informacional.

Precisamente a analogia teórico-informacional permite a Canguilhem manter firmes, numa forma modificada, algumas de suas antigas concepções vitalisticamente inspiradas. O erro (*erreur*) é uma errância (*errance*; errar — e isto fica assim — é propriamente errância (*herumirren*). Esta última, como também o tatear-ao-dorredor da técnica, retorna, no jovem Canguilhem, ao bergsonianismo ‘impulso vital’. No novo enquadramento teórico-informacional, a relação entre o erro e a criação do novo é redefinida: o erro pertence à vida, na medida em que todo vivente é resultado de mutações, que Canguilhem agora interpreta — a respeito disso, ele provavelmente se reporta a Foucault — como ‘erro de cópia’. A evolução aparece, pois, como sequência de reproduções defeituosas/errôneas (*fehlerhaft*) do código genético, o homem mesmo como resultado destes ‘erros’, isto é, desvios<sup>267</sup>. Também estes ‘erros’ são ‘criativos’, o novo só surge assim.

Mas, em tais contextos, falar de ‘erro’/‘errar’ (*Fehler*’/’*Irrtum*’) não é simplesmente uma metáfora? “Um novo conceito na patologia: o erro” — um suplemento mais tardio a *O Normal e o Patológico*<sup>268</sup> — rejeita esta concepção. A saber, o conceito de ‘erro inato do metabolismo’, não familiar a Canguilhem ao tempo da primeira edição, não tinha sido em 1909 mais do que uma metáfora inteligente; hoje, no entanto, ele se apoiaria sobre “a inferencialidade de uma analogia”. Esta seria fundamentada teórico-informacionalmente: a bioquímica toma conceitos fundamentais como código ou mensagem (*message*) da teoria da informação, e o erro, em nível bioquímico, seria a “substituição de um ordenação (*Anordnung*) por uma outra”

---

erro? Temos de admitir que o homem tornou-se tal por meio de mutação, por meio de um erro hereditário? A vida teria chegado erroneamente a este vivente capaz de erro. Efetivamente, talvez o erro humano coincida com a errância (*Herumirren*). O homem se engana porque não sabe onde deve colocar-se [...] Por isso ser sujeito do conhecimento significa apenas [...] estar insatisfeito com o sentido encontrado” (Canguilhem 1968d, p. 364).

266 Para a familiaridade de Canguilhem com os últimos desenvolvimentos científicos, comparar a crítica de Morange 2005, p. 257–274.

267 Canguilhem 1968d, p. 364. O tema atravessa também a confrontação com *A Lógica do Vivente* de François Jacobs, que Canguilhem e Foucault resenham (comparar Canguilhem 2006e, p. 95s; Foucault “Crescer e Multiplicar”, in: *Escritos 2*, p. 123–128.

268 — rejeita e

(Canguilhem 1943a, p. 208). Vemos hoje antes com ceticismo os arroubos (*Schwelgen*) de Canguilhem e Foucault no jargão teórico-informacional (a este respeito, Morange 2005, p. 260s.). Em todo caso, Foucault não é da opinião de que a nova concepção de erro por Canguilhem, e a correção de suas posições vitalistas anteriores, que caminha par e passo com ela, exibam uma despedida de Nietzsche. Como quer que sejam interpretadas, permanecem fundamentais para Canguilhem, até o final, a inovação e mudança de normas; e a errância (*das Herumirren*) da vida também é o fundamento da descontinuidade, que irrompe na ciência como revisão de normas epistêmicas.

*Nota conclusiva e Panorama (Ausblick).* — Nietzsche não é nenhum ‘precursor’ místico, no qual já se encontra propriamente tudo aquilo que mais tarde foi dito — aqui pela epistemologia francesa. Ao invés disso, minha contribuição mostrou de que maneiras diferentes seus textos são referências para a história filosófica de formas plurais do saber. A Nietzsche já recorre Bachelard com seu pensamento da história julgada, não primeiramente Foucault, com seus projetos arqueológicos e então genealógicos, estritamente demarcados com relação a Bachelard. Tornaram-se claras uma descontinuidade das teorias e dos conceitos, uma descontinuidade de valores e normas epistemológicas, e não por último uma descontinuidade de práticas e técnicas. Em Bachelard, uma descontinuidade dos valores epistemológicos corresponde à descontinuidade das teorias; para ele, rupturas epistemológicas exibem transvalorações (*Umwertungen*). A saber, a ‘fenomenotécnica’ incorpora a ‘transvaloração nietzscheana’, por ele ao final almejada; mas uma remissão (*Bezug*) direta a Nietzsche só têm primeiramente a ênfase dada por Canguilhem à independência do agir técnico e a ‘analítica anglo-americana de práticas e *games*’ de Foucault, que quer ser como que uma espécie de ‘pragmática nietzscheana’.

A cada vez no respectivo enquadramento de uma ‘Psicanálise do Conhecimento Objetivo’, de uma filosofia do vivente e de uma ‘genealogia’ interessa aos três filósofos, de maneiras muito diferentes, a conexão entre as formas do saber e os valores e as normas. Nisso (*dabei*) as posições ‘sobre-racionalistas’ (*‘surrationalistische’ Positionen*) de Bachelard caem, em Canguilhem e Foucault, sob fogo nietzscheano. Canguilhem problematiza em Bachelard o paralelismo entre epistemologia e poetologia, e nisso se vincula à pergunta de Nietzsche pelo valor da verdade. Foucault vê em Nietzsche o modelo para uma “história da verdade”. Nos dois casos a referência é central ao propósito de Nietzsche de ‘compreender a história da ciência como história do valor conferido à verdade e à veracidade.

## REFERÊNCIAS

- Bachelard, Gaston (1934). *Le nouvel esprit scientifique*. Paris 2009 [1ª Ed. 1934].
- Bachelard, Gaston (1936). *La dialectique de la durée*. Paris 1993 [1ª Ed. 1936].
- Bachelard, Gaston (1938a). *La formation de l'esprit scientifique. Contribution a une psychanalyse de la connaissance*. Paris 2011. [1ª Ed. 1938].
- Bachelard, Gaston (1938b). *La psychanalyse du feu*, Paris 2011 [1ª Ed. 1938].
- Bachelard, Gaston (1940). *La philosophie du non*. Paris 2008 [1ª Ed. 1940].
- Bachelard, Gaston (1943). *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, 3ª Réimpression, Paris 1959 [1ª Ed. 1943].
- Bachelard, Gaston (1949a). *Rationalisme appliqué*. Paris 2004 [1ª Ed. 1949].
- Bachelard, Gaston (1949b). *The philosophic dialectic of the concepts of relativity*. In: Paul Arthur Schilp (Ed). *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*. London, p. 565–580.
- Bachelard, Gaston (1951). *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*. Paris.
- Bachelard, Gaston (1953). *Le materialisme rationnel*. Paris 2010 [1ª Ed. 1953].
- Bachelard, Gaston (1955). *Die philosophische Dialektik in der Begriffswelt der Relativität*. In: Paul Arthur Schilp (Ed). *Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher*. Stuttgart, p. 413–426.
- Bachelard, Gaston (1972). *L'engagement rationaliste*. Paris; a) *La dialectique philosophique des notions de La Relativité*; b) *L'actualité de l'histoire des sciences*.
- Bachelard, Gaston (1974). *Epistemologie. Ausgewählte Texte*. Frankfurt/M.
- Bachelard, Gaston (1980). *Die Philosophie des Nein*. Frankfurt/M.
- Bachelard, Gaston (1987). *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis*. Frankfurt/M.

Bachelard, Gaston (1988). *Der neue wissenschaftliche Geist*. Frankfurt/M.

Bachelard, Gaston (1990). *Psychoanalyse des Feuers*. Frankfurt/M.

Bachelard, Gaston (2002). *Idéalisme discursif*. In: Gaston Bachelard: *Études* (2ª Ed.) Paris, p. 77–85.

Balibar, Étienne (1991). *Le concept de “coupure épistémologique” de Gaston Bachelard à Louis Althusser*. In: Étienne Balibar; *Écrits pour Althusser*. Paris, p. 9–57.

Bianco, Giuseppe (2007). Présentation du “commentaire” de Georges Canguilhem. In: *Annales Bergsonniennes III: Bergson et la science*. Paris, p. 99–111.

Borck, Cornelius/Hess, Volker/Schmidgen, Henning (Ed). (2005). *Mass und Eigensinn. Studien in Anschluss an Georges Canguilhem*. München.

Braunstein, Jean-François (2000). *Canguilhem avant Canguilhem*. In: *Revue d'histoire des sciences* 53, p. 9–26.

Braunstein, Jean-François (2005). *Canguilhem, Comte und der Positivismus*. In: Cornelius Borck/Volker Hess /Henning Schmidgen. (Ed). *Mass und Eigensinn. Studien in Anschluss na Georges Canguilhem*. München, p. 275–294.

Braunstein, Jean-François (Ed). (2008). *L'histoire des sciences. Méthodes, styles et controverses*. Paris.

Brenner, Anastasios (2010). *La position continuiste d'Émile Meyerson*. In: *Corpus* 58, p. 275–285.

Brusotti, Marco (2011). *Naturalismus? Perfektionismus? Nietzsche, die Genealogie und die Wissenschaften*. In: Helmut Heit/Günter Abel/Marco Brusotti: (Ed). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin, Boston, p. 91–112.

Cahiers (1968). *Cahiers pour l'analyse. Travaux du Cercle d'épistémologie de l'École normale supérieure publiés par La société Du Graphe, aus éditions Du Seuil*, 9: *Généalogie des sciences*, Paris (<http://cahiers.kingston.ac.uk/>). a) [O. A.]: *Position de la généalogie des sciences*”, p. 3–4; b) *Le Cercle d'épistémologie: A Michel Coucault*”, p. 5–8; c) Michel Foucault, *Réponse au cercle*

*d'épistémologie*”, p. 9–40; d) Le Cercle d'épistémologie: *Nouvelles Questions*”, p. 41–44.

Cammelle, Michele (2006). *L'errore inato: note sull'archeologia di Georges Canguilhem*. In: *Discipline Filosofiche* 2, p. 237–256.

Cammelle, Michele (2006). *Les inédits de Canguilhem*. URL: <https://centre-canguilhem.net/?page=id=535>

Cammelle, Michele (2009a). *Le chantier de Canguilhem*. URL: <https://centrecanguilhem.net/?page=id=621>

Canguilhem, Georges (1943a). *Le normal et le pathologique*. Paris 1966 [1ª Ed. 1943].

Canguilhem, Georges (1943b). *Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice*. In: *Bulletin de La Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg* XXI, 7, p. 126–143; e XXI 8, p. 199–216. Números de páginas de acordo com a nova impressão In: *Annales Bergsonniennes III: Bergson et la science*. Paris, 2007, p. 113–160.

Canguilhem, Georges (1952). *Réflexions sur La création artistique selon Alain*. In: *Révue de Métaphysique et de Morale* 57, p. 171–186.

Canguilhem, Georges (1957). *Sur une épistémologie concordataire*. In: G. Bouligand et alii: *Hommage à Gaston Bachelard. Études de philosophie et d'histoire des sciences*. Paris, p. 3–16.

Canguilhem, Georges (1967). *Mort de l'homme ou épuisement du Cogito*. In: *Critique* 242, p. 599–618.

Canguilhem, Georges (1968). *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. Paris [1ª Ed. 1968]; a) *Introduction: objet de l'histoire des sciences*; b) *L'histoire des sciences dans l'œuvre épistémologique de Gaston Bachelard*; c) *Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard*; d) *Le concept de la vie*; e) *Qu'est-ce que la psychologie?*

Canguilhem, Georges (1971). *De la science et de la contre-science*. In: Bouligand et alii: *Hommage à Gaston Bachelard. Études de philosophie et d'histoire des sciences*. Paris, p. 173–180.



Canguilhem, Georges (1972). *Présentation*. In: Gaston Bachelard: *Études*. 2ª Ed. Paris 2002, p. 10.

Canguilhem, Georges (1974). *Das Normale und das Pathologische*. München.

Canguilhem, Georges (1979). *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Gesammelte Aufsätze*. Frankfurt/M; a) *Die Geschichte der Wissenschaften im epistemologischen Werk Gaston Bachelards*; b) *Der Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte*.

Canguilhem, Georges (1986). *Sur l'histoire de la folie en tant qu'événement*. In: *le débat* 41. Em alemão: *Über die Geschichte des Wahnsinns als Ereignis*. In: Wilhelm Schmid (Ed.). *Denken und Existenz bei Michel Foucault*. Frankfurt/M, p. 61–66.

Canguilhem, Georges (1988). *Tod des Menschen oder Ende des Cogito*. In: Marcelo Marques (Ed.). *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens. Georges Canguilhem über Michel Foucault, Michel Foucault über Georges Canguilhem*. Berlin, p. 17–49.

Canguilhem, Georges (1992). *Raymond Aron et la philosophie critique de l'histoire*. In: *Enquête, Max Weber*. Online: <http://enquete.revues.org/document138.html>

Canguilhem, Georges (2004). *Die Gesundheit. Gemeinbegriff und philosophische Frage*. In: Georges Canguilhem: *Gesundheit — eine Frage der Philosophie*. Paris, p. 51–70.

Canguilhem, Georges (2006). *Wissenschaft, Technik, Leben: Beiträge zur historischen Epistemologie*. Berlin: a) *Descartes und die Technik*; b) *Zur Lage der biologischen Philosophie in Frankreich (1947)*; c) *Bericht von Herrn Canguilhem über das Manuskript, das Herr Michel Foucault [...] zum Erhalt der Druckereilaubnis als thèse principale für das doctorat ès [sic] lettres eingereicht hat (1960)*; d) *Philosophie und Wissenschaft: Gespräch mit Alain Badiou*; e) *Die Logik des Lebenden und die Geschichte der Biologie (1971)*; f) *Die Position der Epistemologie muss in der Nachhut angesiedelt sein. Ein Interview*.

Canguilhem, Georges (2009); *La connaissance de la vie*. 2ª Ed. Paris.

Canguilhem, Georges (2011). *Oeuvres complètes. Vol 1. Écrits philosophiques et politiques 1926–1939*. Paris (OC).

Cherlonneix, Laurent (2005). *De Nietzsche à Canguilhem et à aujourd'hui*. In: *Bulletin d'histoire et d'épistémologie des sciences de la vie* 12, Nº 1, p. 101–128.

Daled, Pierre F. (2008). *Santé, folie et vérité aus XIXe et XXe siècles: Nietzsche, Canguilhem et Foucault*. In: Pierre F. Daled (Ed.). *Lenvers de la raison. Alentour de Canguilhem*. Paris, p. 115–140.

Davidson, Arnold I. (2003). *Über Epistemologie und Archäologie. Von Canguilhem zu Foucault*. In: Axel Honneth/Martin Saar (Ed.). *Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt/M, p. 191–211.

Deleuze, Gilles (1985). *Nietzsche und die Philosophie*. Frankfurt/M. [1ª Ed: *Nietzsche et la philosophie*. Paris 1962].

Derrida, Jacques (1972). *Marges de la philosophie*. Paris.

Duhem, Pierre Maurice Marie (1905s.). *Les origines de l'estatique*. 2 vol. Paris.

Fichant, Michel (1993). *Georges Canguilhem et l'idée de la philosophie*. In: *Georges Canguilhem — Philosophe, historien des sciences*. Paris, p. 37–48.

Fichant, Michel/Pêcheux, Michel (1977). *Überlegungen zur Wissenschaftsgeschichte*. Frankfurt/M.

Foucault, Michel (1995). *Archäologie des Wissens*. Frankfurt/M. (Abreviado como AW).

Foucault, Michel (2001). *Dits et Écrits*. 4 Vol. Frankfurt/M. (*Escritos*).

Fruteau de Lacos, Frédéric (2008). *Le bergsonisme, point aveugle de La critique bachelardienne du continuisme d'Émile Meyerson*. In: Frédéric Worms/Jean-Jacques Wunenburger (Ed.). *Bachelard et Bergson: continuité et discontinuité? Actes du colloque international de Lyon, 28–29–30 septembre 2006*. Paris, p. 109–122.

Jacob, François (1970/2002). *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*. Paris; em alemão: *Die Logik des Lebenden: Eine Geschichte der Vererbung*. Frankfurt/M.

Jankélévitch, Vladimir (1994). *Deux philosophes de la vie: Bergson, Guyau*. In: Vladimir Jankélévitch: *Premières et dernières pages*. Paris, p. 13–62.

Le Blanc, Guillaume (2008). *Canguilhem et les normes*. Paris.

Le Blanc, Guillaume (2010). *Canguilhem et la vie humaine*. Paris.

Limoges, Camille (2000). *Critical Bibliography*. In: François Delaporte (Ed.). *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem*. New York, p. 385–454.

Macherey, Pierre (2009). *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*. Paris.

Morange, Michel (2005). *Georges Canguilhem und die Biologie des 20. Jahrhunderts*. In: Cornelius Borck/Volker Hess /Henning Schmidgen. (Ed). *Mass und Eigensinn. Studien in Anschluss na Georges Canguilhem*. München, p. 257–274.

Muhle, Maria (2008). *Eine Genealogie der Biopolitik: zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*. Bielefeld.

Nietzsche, Friedrich (1942). *La volonté de puissance*. Texte établi par F. Würzbach [sic] et traduit par G. Bianquis. 12<sup>a</sup> Ed. Paris.

Nouvel, Pascal (1997). *Bachelard et Heidegger lecteurs de Nietzsche*. In: Pascal Nouvel (Ed.). *Actualité et postérités de Gaston Bachelard*. Paris, p. 89–100.

O. A. (\* abreviatura de *oben angeführt* = acima indicado/citado). *Archives de Georges Canguilhem (1904–1995)*, URL: <http://cirphles.ens.fr>

Piquemal, Jacques (1995). *G. Canguilhem, professeur de Terminale (1937–1938). Un essai de témoignage*. In: *Révue de Métaphysique et de Morale* 90, p. 63–83.

Rheinberger, Hans-Jörg (2007). *Historische Epistemologie zur Einführung*. Hamburg.

Rickert, Heinrich (1920). *Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen.

Stiegler, Barbara (2000). *De Canguilhem à Nietzsche: la normativité du vivant*. In: Guillaume Le Blanc (Ed.). *Lectures de Canguilhem. Le Normal et le pathologique*. Fontenay-Saint-Cloud, p. 85–101.

*Editora CRV*  
*versão para revisão do autor*

**Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão**

# SER OU NÃO SER NIETZSCHIANO? NOTA SOBRE UM ARTIGO DE MARCO BRUSOTTI

Caio Souto

A contribuição de Marco Brusotti (2012) para o 4º número da coletânea *Einige werden posthum geboren: Friedrich Nietzsches Wirkungen* (coeditada por ele juntamente a Renate Reschke) está inserida logo na primeira seção do volume, que é dedicada a “Filosofia e Filologia”. No título da coletânea, a palavra “*Wirkungen*” anuncia certos *efeitos* de Nietzsche. Ora, um *efeito* pode resultar determinadamente de uma causa, mas pode também se prolongar para além dos resultados esperados, atuando às vezes de maneira contrária a esta causa. O agir (*werken*) do qual resultam efeitos quaisquer pode se dar para além de toda finalidade. Ele pode se dar à maneira da efetiva (*wirklich*) presença de alguém que, nascido póstumo (“*Einige werden posthum geboren*”), continua a agir lá onde a força de suas ações é insuspeita. Tal é a posição singular de Nietzsche na história da filosofia, a própria definição do filósofo-dinamite. Dentre estes *efeitos* de Nietzsche, Brusotti se dedica a estudar aquele produzido sobre o assim chamado “estilo francês” em filosofia da ciência, tal como praticado por Bachelard e Canguilhem, e que encontrará em Foucault um herdeiro dissidente.

Brusotti começa por um breve exame da obra de Foucault, considerando a controversa imbricação entre arqueologia e genealogia<sup>269</sup>. Problematiza, então, uma frase em que o autor de *A arqueologia do saber* afirma que sua referência maior já nos estudos da década de 1960 não fora o estruturalismo, mas sim a *genealogia* nietzschiana. Esta admissão de Foucault quanto à influência recebida de Nietzsche, que podemos atribuir sem dúvida à leitura por ele feita durante a primeira metade daquela década de autores literários tais como Bataille, Blanchot, Klossowski, Philippe Sollers,

269 Tal assunto é um dos mais estudados e comentados acerca dos comentadores que se propuseram a analisar a obra de Foucault como um todo. É possível dividir as críticas entre aqueles que defendem haver um “fracasso” da arqueologia, por sua confusão entre o histórico e o transcendental (é notadamente a posição de Béatrice Han), e aqueles que encontram nos textos da “genealogia do poder” um exercício de deslocamento coerente encetado pelas reflexões arqueológicas. Por nossa parte, posicionamo-nos em defesa da segunda leitura (SOUTO, 2018). Infelizmente, a versão do artigo de Brusotti consultada não apresenta as considerações detalhadas a respeito da descontinuidade em Foucault, que o autor informou serem objeto de futura publicação em separado.

entre outros<sup>270</sup>, não impede Brusotti de reconhecer que o tema da *descontinuidade* possui uma herança mais específica na epistemologia francesa, e é justamente este o motivo principal de seu artigo. Contudo, tendo a descontinuidade uma proveniência aparentemente francesa, encontrada em Bachelard e Canguilhem a propósito da história das ciências, Brusotti apresenta a tese de que em ambos os autores já se observa um certo efeito do pensamento de Nietzsche, em mais de um sentido.

Quanto a Bachelard, há referências manifestas a Nietzsche em diversas passagens importantes de sua obra, tanto no domínio epistemológico (o “Bachelard diurno”) quanto no poético (o “Bachelard noturno”), quanto ainda deveria haver na sugerida, mas não realizada, economia geral dos dois domínios. No domínio epistemológico, Brusotti cita o emprego por Bachelard da expressão nietzschiana *Begriffsbeben* (“tremor conceitual”, termo retirado da *Segunda extemporânea*) para referir-se à revolução científica encetada pela física relativista einsteiniana, e nota com razão sua assimilação à dialética em sentido propriamente bachelardiano (distinto, portanto, da aceção hegeliana do termo) e à “filosofia do não”<sup>271</sup>. A despeito do deslocamento provocado por Bachelard no uso dessa expressão (*Begriffsbeben*), que em Nietzsche não possuía o mesmo significado, uma vez que só teria sentido falar em uma “transvaloração dos valores”, mas não numa “transvaloração dos conceitos”, Brusotti permite notar nesse emprego justamente um *efeito* inesperado da filosofia de Nietzsche.

Como se sabe<sup>272</sup>, é em *La formation de l'esprit scientifique* (1938), obra que o tornará célebre (ao menos na França) pela introdução do conceito, já esboçado desde seus estudos inaugurais, de “obstáculo epistemológico”, que Bachelard define o papel da *história* na epistemologia dizendo: “A história, por princípio, é hostil a todo juízo normativo. É no entanto necessário colocar-se num ponto de vista normativo, se houver a intenção de julgar a eficácia de um pensamento” (BACHELARD, 1996 [1938], p. 21). Segundo esse princípio da *recorrência*, deve-se julgar, a partir de um critério de valor racionalmente definido a partir de uma teoria científica atual, aquilo que constitui a história dessa ciência: “O epistemólogo deve, portanto, fazer uma escolha nos documentos coligidos pelo historiador. Deve julgá-los da perspectiva da razão, e até da perspectiva da razão evoluída,

270 Tratamos deste tema em detalhes em Souto (2020a).

271 Uma dialética não-hegeliana é também encontrada em Cavallès (SOUTO, 2020b). Também já discutimos a relação de Foucault para com a “Filosofia do conceito” de Cavallès (SOUTO, 2021a).

272 Retomamos, a partir deste ponto, algumas passagens de nossa tese defendida em 2019 junto à UFS-Car sob a orientação da Profa. Thelma Lessa da Fonseca intitulada *Georges Canguilhem: o devir de um pensamento*.



porque é com as luzes atuais que podemos julgar com plenitude os erros do passado espiritual” (BACHELARD, 1996 [1938], p. 22). Ao fazê-lo, o epistemólogo pode identificar apenas aquilo que deverá instruí-lo na reconstituição da história de uma ciência, excluindo de sua análise tudo o que não interesse a esse propósito. E é mesmo neste ponto, como também observou Brusotti, que a obra epistemológica de Bachelard faz um uso do ensinamento de Nietzsche na *Segunda extemporânea*, mas é também aqui que dele se separa<sup>273</sup>.

Até aqui, Brusotti acompanha os deslocamentos operados por Bachelard com relação aos principais desenvolvimentos do pensamento de Nietzsche na *Segunda extemporânea*. Ele reconhece que, em Bachelard, o juízo crítico da *recorrência* não pode ser feito de um ponto de vista exterior à própria história da ciência considerada, devendo ser-lhe intrínseco. E será a partir da história interna ao desenvolvimento das ciências que se deverá buscar o critério para a construção de uma nova filosofia, donde deriva uma assertiva que chocou, e ainda choca, tanto aos cientistas quanto aos filósofos: “A ciência cria com efeito uma filosofia” (BACHELARD, 1974 [1934], p. 250). Contudo, após Brusotti enunciar esta diferença de Bachelard para como Nietzsche, ele encerra a seção do texto e dá início à seção sobre Canguilhem, quando talvez fosse o caso de prosseguir um pouco mais com tal reflexão. Sigamos, pois, Bachelard mais um pouco:

Mas eis aqui uma diferença evidente: para o pensamento científico, o progresso é demonstrado, ele é demonstrável, sua demonstração é mesmo um elemento pedagógico indispensável para o desenvolvimento da cultura científica. Dito de outro modo, o progresso é a própria dinâmica da cultura científica, e é essa dinâmica que a história das ciências deve descrever. Ela deve descrever julgando, valorizando, enlevando toda possibilidade a um retorno em direção a noções erradas (BACHELARD, 1951, p. 24–25).

273 “O ponto de vista moderno determina então uma nova perspectiva sobre a história das ciências, perspectiva que põe o problema da eficácia *atual* dessa história das ciências na cultura científica. Trata-se, com efeito, de mostrar a ação de uma história julgada, de uma história que se coloca o dever de distinguir o erro e a verdade, o inerte e o ativo, o nocivo e o fecundo. De um modo geral, não podemos dizer que uma história *compreendida* não é mais a história *pura*? Em história das ciências, é preciso necessariamente compreender, mas também julgar. Ai, mais do que nunca, é verdadeira essa opinião nietzschiana: “Não é senão pela maior força do presente que deve ser interpretado o passado” [NIETZSCHE, F. [1873] *Seconde considération intempestive*, ed. francesa, Tradução de Albert, p. 193]. A história dos impérios e dos povos tem por ideal, a justo título, a narrativa *objetiva* dos fatos; ela requer do historiador que *não julgue* e se o historiador impõe os valores de seu tempo à determinação dos valores dos tempos desaparecidos, nós o acusamos, com razão, de seguir o ‘mito do progresso’” (BACHELARD, 1951, p. 24).

O que Bachelard censura em Nietzsche é, portanto, sua negligência com relação ao devir intrínseco da racionalidade científica e da potência que lhe é própria e específica na superação de obstáculos. “A inteligência deve machucar”, diz Bachelard em seu estudo sobre *Lautréamont*: “A inteligência é uma garra que arranha escoriando” (BACHELARD, 1939, p. 185). É assim que ela supera os obstáculos epistemológicos. O pensamento de Bachelard, que se quer uma pedagogia científica, propõe uma educação pela ciência e para a ciência que se erija contra os saberes culturalmente sedimentados, contra as opiniões e “contra a natureza”, no sentido que o empirismo e o realismo ingênuo a ela atribuíam. Quanto à *descontinuidade* operada pela epistemologia histórica bachelardiana, cuja herança Brusotti esperava encontrar em Nietzsche, vemos facilmente que tal herança nietzschiana não se faz sem uma profunda transformação, já que sua inflexão ao domínio científico se efetiva, em certo sentido, também contra Nietzsche. O caso de Canguilhem pode nos convencer ainda mais disso.

Depois de interromper a análise quanto a Bachelard, Brusotti inicia sua interpretação de Canguilhem, que ocupa a maior parte do seu texto. A leitura efetuada se mostra bastante atenta às referências de Canguilhem a Nietzsche, nos vários momentos de sua obra em que elas são explícitas. O primeiro deles é o período dos anos 1930, em que Canguilhem se ocupava da filosofia moral por influência da Escola da Atividade Francesa, quando o jovem autor acabou por encontrar em Nietzsche a alternativa por um pluralismo axiológico à proposta da *Wertphilosophie* de Rickert pela primazia da *razão prática* sobre a *razão teórica* no interior do neokantismo<sup>274</sup>. Sabemos das condições sob as quais Canguilhem superou a herança de Alain e seu pacifismo (SOUTO, 2021b). O resultado dessa superação pode ser encontrado na sua primeira tese doutoral, publicada em 1943 com o título *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, depois republicada nas edições seguintes com o título abreviado que conhecemos

274 Dentre todos os neokantianos de sua geração, Rickert foi quem estabeleceu uma primazia da *razão prática* na constituição do objeto de conhecimento. Tal proposta tem raiz em Fichte, que em sua reformulação da filosofia transcendental já argumentava pela existência, mesmo no domínio teórico da razão, de uma dimensão prática, alegando que isso não seria incompatível com a filosofia de Kant. Mas Rickert vai além de Fichte ao dizer que, não apenas existe uma dimensão prática na razão teórica, mas que há uma primazia da razão prática sobre a razão teórica mesmo no que concerne ao domínio teórico ele mesmo. Para Rickert, por mais que haja independência quanto à determinação dos conteúdos do conhecimento no âmbito do entendimento, a convicção (*Überzeugung*) invocada por tais conteúdos é sempre da esfera prática da razão. Trata-se de tornar a moral o problema central da constituição do conhecimento, o que culminará numa precedência da axiologia sobre a ontologia ou a epistemologia. Na França, essa vertente do neokantismo foi assimilada pela Escola da Atividade, tendo em Alain um de seus principais representantes. Desenvolvi melhor a relação entre Canguilhem e Bachelard com o neokantismo num artigo a ser publicado em breve (SOUTO, 2022).

*O normal e o patológico*. É aqui que a argumentação de Brusotti começa a apresentar algumas peculiaridades que merecem um exame mais detido. Ele diz que Nietzsche aparece de dois modos distintos nesta obra: por um lado, ele é assimilado aos autores criticados no início da obra (Comte e Claude Bernard) que, por seu positivismo, identificariam homologamente os estados normal e patológico como variando apenas quantitativamente de uma média (tese que Nietzsche endossaria); e, por outro lado, Nietzsche é também aquele que permitiria vencer esse obstáculo, por sua filosofia axiológica assimilada, desta vez, à de outros autores alemães como Reininger, para a qual haveria uma implicação necessária entre vida e valor que se lançaria para além da concepção positivista de vida. Ora, tal posição “de fundo”, que Brusotti afirma ser o caso de Nietzsche, é justamente aquela que Canguilhem reserva aos próprios Comte e Claude Bernard, como passaremos a ver.

É tentador que se leia *O normal e o patológico* como consistindo numa crítica ao positivismo de Comte e Claude Bernard. De fato, tal obra apresenta uma crítica ao positivismo nos termos em que Brusotti a compreende. Contudo, é também nesta obra que Canguilhem diz que, tanto em Comte como em Claude Bernard, existe como que a resistência de um obstáculo que eles talvez tivessem antevisto, mas que foram incapazes de superar, cada um por seus motivos próprios. Mais ainda: foi na medida em que o seu antecessor, de quem Comte herdou esse princípio de homologia, a saber Broussais, tentou estabelecer numa mesma e única teoria duas outras teorias contraditórias (o sistema iatromatemático de John Brown, de um lado, inteiramente quantificado, e o de Bichat, de outro, vitalista)<sup>275</sup> é que teve início essa “ideologia científica”, para empregar o termo tardiamente utilizado por Canguilhem, a partir do final dos anos 1960<sup>276</sup>. No caso de Comte, desde sua Monografia de Conclusão de Curso na *École Normale Supérieure* (1926) Canguilhem já notava o emprego do assim chamado “princípio de Broussais” em sua filosofia positiva. Contudo, é também o mesmo Comte que, segundo Canguilhem, teria sido o fundador do “estilo francês” em história das ciências: “seja permitido ver, em tal concepção filosófica da história das ciências, a fonte do que foi e do que deveria permanecer, a nosso ver, a originalidade do estilo francês em história das ciências” (CANGUILHEM, 2002 [1958] p. 61). Ainda que Brusotti tenha inserido a expressão entre aspas “estilo francês” no título de seu artigo, não a

275 Esta mesma oposição de Bichat a Brown será evocada por Canguilhem no artigo em que se confronta diretamente com Nietzsche de 1971, “Da ciência e da contra-ciência”, mas esta sutileza não mereceu atenção por parte de Brusotti.

276 Ver artigo “O que é uma ideologia científica?”.

discutiu e sequer a mencionou outra vez no corpo do seu texto. Talvez uma atenção às características constitutivas desse “estilo francês”, bem como à sua história própria, pudesse lançar luz sobre outro papel desempenhado, não apenas por Nietzsche, mas também pelos próprios autores que perfizeram a herança do pensamento médico francês, o que poderia esclarecer melhor também a posição do próprio Nietzsche (e também de Schopenhauer) como leitor dessa tradição francesa.

Seguindo a proveniência longínqua desse “estilo francês”, Fontenelle<sup>277</sup> seria aquele com quem a “conquista” cartesiana da verdade começaria a ser historicizada. Numa conferência de 1957, Canguilhem mostrava como um autor como Fontenelle podia ter sua importância medida por contraste com relação a dois outros entre os quais sua obra se situaria: Descartes e Comte. Canguilhem quis demonstrar como Fontenelle produzira uma modulação no primeiro que prepara algumas das inovações que só ganhariam toda sua dimensão no segundo. Assim, haveria certa herança cartesiana em Fontenelle, que se poderia perceber no “rigor intelectual”, no “desprezo pela lógica silogística atual”, no “método” e no “exercício da razão” (CANGUILHEM, 2002 [1957], p. 50). Mas tal herança não concerniria tanto às “exigências matemáticas específicas”, mas “a um certo estilo de pensamento” (CANGUILHEM, 2002 [1957], p. 50). Coerente a Descartes, mas sem seguir seu método matemático, Fontenelle tentará superá-lo, colocando em perspectiva histórica a constatação da evidência do *Cogito*. Canguilhem pergunta-se, contudo, se essa historicização não seria abusiva ante os limites que Descartes havia estabelecido ao conhecimento. Ao que ele mesmo responde:

Fontenelle teve o grande mérito de perceber uma significação completamente diferente da revolução cartesiana. [...] Fontenelle, então, viu que a filosofia cartesiana, quando ela matava a tradição, isto é, a continuidade não refletida do passado e do presente, fundava, ao mesmo tempo, em razão, a possibilidade da história, isto é, a conscientização de um sentido do devir humano (CANGUILHEM, 2002 [1957], p. 51–2).

Assim, a obra de Fontenelle teria unido duas coisas: uma ousadia e um otimismo histórico. A ousadia estaria em fazer as conquistas do conhecimento científico derivarem de uma experiência histórica. Isso arriscaria torná-las imprevisíveis em seu progresso, que não estaria mais fundado nas bases seguras sobre as quais Descartes o havia estabelecido. Mas tal ousadia viria atrelada a um otimismo histórico que é característico do *Iluminismo*,

277 Reproduzimos doravante o conteúdo de artigo publicado em inglês (SOUTO, 2020c).

tanto como a uma recusa em submeter a razão a uma autoridade que não seja a do sujeito que busca guiar-se segundo suas próprias razões. Esse otimismo é o que teria permitido admitir um “progresso histórico das condições de afirmação do verdadeiro” (CANGUILHEM, 2002 [1957], p. 51). E foi essa aliança entre ousadia e otimismo que, organizada segundo um esforço de sistematicidade, pôde encontrar em Fontenelle, senão um precursor de A. Comte (assim como Koyré, Canguilhem buscará a todo custo evitar a figura do precursor), ao menos uma obra convergente à daquele que fundará, mais tarde, segundo Canguilhem, o estilo francês em epistemologia.

Comte é quem irá radicalizar essa luta contra a matemática. Assim, ele viverá em sua própria profissão de matemático o descontentamento que fez com que também Fontenelle se desviasse do método cartesiano. Disso se seguirá a substituição do dualismo cartesiano por um outro, mas cujos conceitos agora possuem genealogias distintas, os de *meio* (*milieu*) e de *organismo*: “O dualismo da matéria e da vida”, diz Canguilhem, “é o equivalente positivista do dualismo metafísico da extensão e do pensamento” (CANGUILHEM, 2002 [1958], p. 66). E a ambiciosa tentativa teórica de Comte consistirá em unir, num princípio de equilíbrio, esses dois conceitos, nos quais se reconhece uma imensa luta, diz o próprio Comte, entre a “natureza viva” e o “conjunto do mundo inorgânico”. Evidentemente, essa tentativa de unir dois conceitos distintos não teve uma origem absoluta no fundador do positivismo: são traços de uma herança mais longínqua que ele sintetiza e reformula, consistindo sua originalidade nessa reformulação. A ideia de que a vida é uma luta incessante contra a morte, segundo Canguilhem, é herdada da Escola de Medicina de Montpellier<sup>278</sup> e de Bichat, autor da máxima segundo a qual “a vida é o conjunto de funções que lutam contra a morte”<sup>279</sup>: “Comte é tão intuitivamente convencido quanto Bichat de que

278 A Escola de Montpellier, com as diferenças concernentes a cada autor, defendia de um modo geral uma concepção vitalista do organismo, como alternativa ao animismo e ao mecanicismo. Ela tem como principais representantes: Théophile de Bordeu (1722–1776), Paul-Joseph Barthez (1734–1806) e Henry Ducrotay de Blainville (1777–1850).

279 Essa frase de Xavier Bichat (1771–1802) se encontra na obra *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1799–1800) e é abundantemente citada por Canguilhem, que assim resumiu, certa vez, sua importância: “A contribuição essencial de Bichat para a anatomia moderna consiste na generalização de uma teoria exposta por Philippe Pinel (1745–1826) em sua *Nosographie philosophique* (1798), para quem a patologia deve ser fundada não sobre a situação topográfica dos órgãos, mas sobre a estrutura das membranas, quer dizer, dos tecidos, que compõem os órgãos, qualquer que seja a situação destes no organismo” (CANGUILHEM, 2018 [1970], p. 271). Observar também como essa filosofia vitalista de Bichat pôde ter chegado, como observa Canguilhem noutra ocasião, a Schopenhauer e, através dele, a Nietzsche e Freud, entre outros.



a vida é uma luta contra a morte [...], esse Bichat de quem ele fala sempre como não fala de nenhum outro” (CANGUILHEM, 2002 [1958], p. 74).

Assim, tendo como herança essa concepção vitalista, Comte se veria defrontado com a enorme dificuldade de sintetizá-la, numa mesma teoria, com uma concepção de *meio físico* herdada da astronomia<sup>280</sup>. Em matéria biológica, essa predominância do meio sobre os organismos era representada por Lamarck, e Comte tentou buscar na Escola de Montpellier os argumentos para refutar o lamarckismo. Como prossegue Canguilhem, é “de Barthez que Comte tira os motivos de suas reservas mais firmes [...] contra o lamarckismo. O organismo, tanto sob a relação da formação quanto sob o da operação, não pode ser integralmente determinado pelo meio” (CANGUILHEM, 2002 [1961], p. 80). E por tentar ser coerente com essa recusa a uma concepção fixista de meio é que Comte rompeu com a concepção cartesiana da extensão. No entanto, ao tentar resolver essa tensão entre duas forças contrárias e antagônicas, uma convergindo para a ordem (o meio), a outra para o progresso (o organismo vivente), Comte se viu obrigado a assumi-las como implicadas num mesmo e único processo, numa totalidade. E como ele não conseguiu, apesar de todos os seus esforços, romper com essa antinomia entre meio e organismo, terminou por pender, enfim, para o primado da ordem sobre o progresso, ou do meio sobre o organismo. Isso culminaria, em sua última grande obra, o *Système de politique positive*, na postulação de uma espécie de órgão regulador externo à humanidade, um Sumo sacerdote que guiará a religião positiva. Assim, a obra de Comte, que partira de um sistema científico sobre a natureza, terminará numa religião da humanidade. Canguilhem notará como esse pendor às concepções mecânicas e físico-matemáticas do meio, contra as quais Comte sempre lutou sem conseguir superá-las, acabou fazendo do positivismo uma filosofia politicamente conservadora. Isso porque, mesmo tendo logrado esforços para escapar de uma concepção estática da vida e da natureza, Comte ainda se manteve preso a um modelo fixista da natureza humana e da vida.

Sem negligenciar as consequências desse comovente fracasso no qual a filosofia de Comte culminou, Canguilhem não deixará de reconhecer-lhe o mérito de ter fundado esse estilo francês que propõe unir uma perspectiva histórica das ciências com uma concepção biológica do conhecimento. Assim, Canguilhem traçará sua herança, também com raiz em Comte, à qual se filiará, reatando com aquela herança biológica também presente no positivismo. Isso o trará a Claude Bernard, que considera como

280 Para a constituição do conceito de meio em Comte, ver sobretudo Braunstein (2009).



o primeiro fisiólogo-filósofo. Algumas mutações que Claude Bernard impôs ao pensamento médico francês de que Comte era herdeiro são bastante significativas, concernindo tanto a uma radicalização do reconhecimento da especificidade do vivente, quanto à postulação de um método experimental em matéria biológica. Canguilhem se reportará com frequência à sua tese em fisiologia — *Recherche sur une nouvelle fonction du foie considéré comme organe producteur de matière sucrée chez l'homme et chez les animaux* (1853) — que lhe valera a celebridade por ter descoberto a função glicogênica do fígado e, assim, ter podido demonstrar experimentalmente que o organismo, ao criar secreções internas, estabelece para si mesmo um meio (o “meio interior”<sup>281</sup>). Mas o que torna essa descoberta tão fundamental é que, com a criação deste conceito de “meio interior”, Claude Bernard pôde inverter finalmente a relação entre *meio* e *organismo*, ali onde Comte ainda hesitara. Isso provocou o que Canguilhem denominará como a verdadeira *Revolução copernicana fisiológica*<sup>282</sup>, mais importante que qualquer outra. Com tal inversão entre organismo e meio, diz Canguilhem, Claude Bernard pôde demonstrar “aos contraditores, aos sistemáticos atrasados da ontologia” que os princípios admitidos pelo cientista “fundamentam também, como aparências inevitáveis, os fenômenos sobre o que eles procuram basear suas objeções” (CANGUILHEM, 2002 [1965], p. 145). Invertendo, pois, o centro orbital da fisiologia para o próprio vivente, Claude Bernard avançou um pouco mais na resolução dos problemas com os quais o positivismo de Comte havia se defrontado, embora Bernard também não os tenha resolvido suficientemente. Agora, será o organismo quem passará a ser definido em função da autorregulação que proporciona a si mesmo em relação com o meio. Como é característico desse estilo histórico que Canguilhem mesmo pratica, encontraremos no conjunto de sua própria obra outras referências que permitem afirmar as linhagens e as filiações que culminariam em Claude Bernard, o que nunca exclui a originalidade do autor que reformula os termos de problemas que já apareciam em alguns de seus antecessores. É o caso do mestre de Claude Bernard, François Magendie<sup>283</sup>, a quem se deve o estabelecimento da necessidade de uma

281 “[S]em a ideia de secreção interna, não há ideia do meio interior, e sem a ideia do meio interior, não há autonomia da fisiologia como ciência” (CANGUILHEM, 2018 [1968], p. 155).

282 Brusotti chega a discutir o conceito de *revolução* entre os autores da epistemologia histórica francesa, remontando à querela entre Koyré e Duhem, trazendo também a obra de Kuhn para o debate. Contudo, não comenta a especificidade da *Revolução copernicana fisiológica*.

283 François Magendie (1783–1855) pertenceu à *École de médecine de Paris* desde 1807, ocupando a cadeira de Medicina no *Collège de France* entre 1830 e 1855. Sobre seu pensamento, em contraposição ao vitalismo da Escola de Montpellier, Canguilhem disse que ele “reagiu energeticamente contra a ideia de uma ordem

disciplina de medicina experimental. Mas, enquanto Magendie ansiava criar um método empírico em auxílio ao desenvolvimento de uma medicina científica, Claude Bernard instituirá um *sistema metodológico*, espécie de “ciência *a priori*” fundada em sua nova concepção revolucionária de que um organismo só pode ser compreendido a partir do ponto de vista de sua regulação interior. Se o método de Magendie possibilitaria a apreensão de  *fatos experimentais*, o que o de Claude Bernard efetivamente possibilitou foi o de  *fatos epistemológicos*, isto é, inerentes a uma teoria coesa e sistêmica que guia e coordena a apreensão dos fatos, teoria essa que precisa ser estabilizada em outro plano, isto é, *a priori*.

Assim, para além de ter finalmente invertido o centro orbital da relação entre vivo e meio para o próprio vivo, o que constituirá o  *fundamento* da fisiologia enquanto ciência, Claude Bernard também pode ter sua importância medida pelo estabelecimento de um  *método* relativo a esse novo domínio de estudos que ele descobriu. Neste ponto, Canguilhem marca uma distinção entre dois níveis da análise científica aos quais correspondem as duas obras de Claude Bernard que acabamos de mencionar: o primeiro seria considerado ainda de primeiro nível ( *aplicação* de um método); enquanto o segundo seria de segundo nível ( *reflexão* sobre o método). Essa reflexão de segundo nível seria suficiente para fazer de Claude Bernard, não um fisiólogo  *stricto sensu*, mas um fisiólogo-filósofo:

Por fisiólogo filósofo, é preciso entender o fisiólogo que, num dado momento de uma ciência já em marcha e em bom caminho, toma muito explicitamente consciência do fato de que ciência é antes de tudo método de estudo e de pesquisa, e que se dá por tarefa, expressão e dever pessoal indelegável dar a esse método um  *fundamento*. [...] Assim como no século XIX, a questão dos fundamentos das matemáticas foi a tarefa dos próprios matemáticos, em fisiologia é a um fisiólogo que se deveu a responsabilidade do fundamento de sua ciência (CANGUILHEM, 2015 [1967], p. 145).

Todavia, se é verdade, por um lado, que Canguilhem nunca deixará de reconhecer a importância fundamental da metodologia bernardiana, ele também não deixará de reconhecer o seu limite. É que por ter feito como que uma dedução  *a priori* dos princípios de sua metodologia, Claude Bernard acabou por os imobilizar. Caberia, então, para dar prosseguimento às suas inovações e a esse estilo de pensamento iniciado por Comte, a um

---

biológica separada da ordem físico-química, contra a crença na existência de propriedades vitais irreduzíveis” (CANGUILHEM, 2015 [1957], p. 763).

só tempo histórico e biológico-terapêutico, imprimir movimento também a seu método. É justamente isso que Canguilhem buscará em Bachelard, embora a epistemologia deste último versasse sobre as ciências da matéria, e não sobre as ciências da vida. Pois é apenas em Bachelard que Canguilhem reconhecerá a tarefa metodológica explicitamente colocada de que se deve renunciar a princípios gerais para que se possa compreender a necessidade de acompanhar *pari passu* o desenvolvimento da ciência específica da qual se quer fazer a epistemologia<sup>284</sup>.

Bachelard postulará uma “exigência de revolução epistemológica permanente cuja obra e o pensamento de Claude Bernard”, segundo Canguilhem, “não contêm nenhum índice” (CANGUILHEM, 2002 [1966], p. 178). Assim, Canguilhem entrevê um limite ao imenso empreendimento ao qual Claude Bernard pôde unir seu nome. Pois, se devemos reconhecer-lhe o mérito de ter logrado a *Revolução fisiológica*, o método que ele quis instituir a partir dela impedia uma revolução permanente, fixando-se no estado em que essa primeira revolução se efetuou. Isso ocorreu, segundo Canguilhem, porque tanto Comte quanto Claude Bernard esbarraram em impasses semelhantes por terem instituído, por trás de suas epistemologias, teorias políticas as quais não quiseram — ou não foram capazes de — superar. Assim, em ambos encontraremos teorias que identificam os estados fisiológicos normal e patológico, uma por sua concepção fixista de meio como regulador externo do organismo, a outra por sua concepção fixista do método.

É por isso que Canguilhem compreende a revolução operada por Claude Bernard — imprescindível para que as ciências da vida tenham conquistado sua autonomia — como referente apenas à ordem da biologia, não tendo sido estendida, por ele, à “ordem da epistemologia biológica” (CANGUILHEM, 2002 [1966], p. 178). Desse modo, se devemos reconhecer-lhe o mérito de ter demonstrado a diferença entre um mero fato experimental e um fato autenticamente biológico ou fisiológico, Canguilhem observa que Bachelard foi mais longe do que ele ao unir os desenvolvimentos intrínsecos às ciências com os da epistemologia que os deve acompanhar, o que implica imprimir *ritmo, cadência, dialética*, para usar

284 “A Comte, que fala de um bom sistema de hábitos mentais, Bachelard responde: ‘Os métodos científicos... não são o resumo dos hábitos adquiridos na longa prática de uma ciência’. A Claude Bernard, que declara: ‘Não basta querer fazer experiências para fazê-las; é preciso saber o que se quer fazer, e é preciso evitar o erro no meio dessa complexidade de estudos: é preciso, então, fixar o método, e é minha sorte’, Bachelard responde: ‘O espírito deve curvar-se às condições do saber. Ele deve criar nele uma estrutura correspondente à estrutura do saber. Ele deve mobilizar-se em redor de articulações que correspondem às dialéticas do saber’. Fixemos, diz um, mobilizemos, diz o outro” (CANGUILHEM, 2002 [1966], p. 175).

termos do próprio Bachelard, à epistemologia. E Canguilhem tentará um dia aplicar, no domínio que era o de Comte e de Claude Bernard (o das ciências biológicas), as ferramentas colhidas à epistemologia bachelardiana. A partir desse encontro, tentar-se-á criar um pensamento epistemológico referente à biologia que seja também “não bernardiano” (CANGUILHEM, 2002 [1966], p. 179). Pois se Bachelard não quis construir uma epistemologia das ciências da vida, Claude Bernard, por sua vez, por mais que tenha buscado uma autonomia ao domínio biológico, ainda manteve, quanto ao método, uma postura não-revolucionária, isto é, estática: “Como se a descoberta de leis próprias ficasse sem influência sobre o conceito de uma lei geral das leis” (CANGUILHEM, 2002 [1966], p. 179).

Como vimos, tanto Bachelard quanto Canguilhem, em suas respectivas leituras de Nietzsche, efetuam uma apropriação de sua filosofia em sentidos bastante específicos, e de certo modo alguns dos *efeitos* de Nietzsche acabam por se exercer *contra* ele mesmo. É exatamente o que se perde na tradução que Brusotti faz da famosa injunção de Canguilhem a seu colega Michel Fichant quando disse: “*Je suis un nietzschéen sans cartes*”, que Brusotti traduz por “*Ohne Wenn und Aber*” (literalmente “sem se nem porém”, isto é, em quaisquer condições, sem reservas ou objeções). Ora, “*sans cartes*” aqui seria bem traduzido em português por “sem carteirinha”, como para designar aquele que frequenta um clube ou um partido sem possuir um documento ou uma carta de titularidade. É sob esta condição que Canguilhem se reconhecia como um nietzschiano, isto é, um nietzschiano “não-oficial”, o que talvez envolva um paradoxo fecundo, pois Nietzsche não queria discípulos.

Não apenas Nietzsche, mas também Schopenhauer antes dele, foram ávidos leitores da fisiologia francesa, influência que já foi várias vezes referenciada<sup>285</sup>. Tal herança, que passa por Cabanis e Bichat, pela Escola de Montpellier e finalmente pela Escola de Medicina de Paris até chegar a Claude Bernard, adentrou no pensamento de Nietzsche, mas Brusotti só considera este fato negativamente, e isso o faz tratar Claude Bernard quase como um antagonista da filosofia axiológica de Canguilhem. Contudo, o que Canguilhem censurará em Claude Bernard é não ter ido até o fim na tarefa que ele mesmo reconheceu às ciências da vida em reivindicar para si um domínio efetivamente autônomo e efetivamente normativo. Dar este passo é o que Georges Canguilhem passará a reconhecer como sendo sua própria tarefa. Isso poderá fazer dele o autor que mais longe levou, e que melhor coordenou, estes dois aportes que caracterizam o estilo francês em

285 Veja-se, por exemplo, o texto de Paul Janet sobre a influência de Cabanis e Bichat sobre Schopenhauer (JANET, 2021 [1880]).

epistemologia — o histórico e o biológico — com vistas a investigar as condições de possibilidade práticas de uma doutrina da saúde da vida. Retomando, pois, “os termos do problema”, como observa Guillaume Le Blanc, a filosofia de Canguilhem “os pensa em outra direção” (LE BLANC, 2002, p. 280)<sup>286</sup>. Contudo, situando esta reformulação de Nietzsche no próprio domínio de Nietzsche (não mais no domínio cartesiano do entendimento, mas no domínio vital), a tese pela reabilitação da ciência por Canguilhem é também, mas num outro sentido, perfeitamente nietzschiana. A superação dos obstáculos patológicos da vida passa a ser a meta para um novo conceito de progresso; e a psicanálise do fogo se torna uma pedagogia da cura. Contudo, isso não foi o resultado de uma intuição filosófica que viria a se manifestar ou a se desenvolver durante o pensamento do autor, nem foi o mero resultado de coerções externas. A relação entre Canguilhem, a história das ciências e a epistemologia também possui uma história. Ela começa numa leitura feita a Auguste Comte.

Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão

286 Numa obra anterior, o mesmo autor esclarecia: “Ao colocar a ciência em perspectiva, Canguilhem foi conduzido a unir-se a certas posições de Nietzsche. A ciência, atividade do vivente, aparece como a tentativa do vivente humano de elaborar um mundo inteiramente controlado. Para Nietzsche, com efeito, a ciência substitui pela visão assustadora da vida a imagem de um mundo ordenado. A ciência produz assim, segundo Nietzsche, uma ficção universal destinada a simplificar, por um prisma lógico, a singularidade da natureza. Canguilhem é, desse ponto de vista, totalmente nietzschiano quando escreve: ‘A verdade é uma espécie de erro, no sentido de ilusão vital, sem o qual uma certa espécie de vivente, o homem, não poderia viver’ [“Science et contre-science”]. A conclusão que disso tira Canguilhem se volta, contudo, contra Nietzsche. Para Nietzsche, a ciência supõe uma potência de ficção tal que o vivente humano se volta contra a vida. Para Canguilhem, ao contrário, a ilusão que representa a verdade não é ilusória. Ela denota uma especificidade da vida humana, uma estratégia particular do vivente humano” (LE BLANC, 1998, p. 111–112).

## REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston (1934). *O novo espírito científico*. Tradução de Remberto Francisco Kuhnen. São Paulo: Abril, 1974. p. 247–337 (Col. Os Pensadores”).

BACHELARD, Gaston (1938). *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BACHELARD, Gaston (1939). *Lautréamont*. Paris: José Corti, 1939.

BACHELARD, Gaston (1951). *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*. 2. ed. Paris: PUF, 1965.

BRAUNSTEIN, Jean-François (2009). *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte*. Paris: PUF, 2009.

BRUSOTTI, Marco (2012). Diskontinuitäten: Nietzsche und der “französische Stil” in der Wissenschaftsphilosophie: Bachelard und Canguilhem mit einem Ausblick auf Foucault. In: BRUSOTTI, Marco; RESCHKE, Renate (Hrsg.). *Einige werden posthum geboren: Friedrich Nietzsches Wirkungen*: 4. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co., p. 51–78.

CANGUILHEM, Georges (1957). Fontenelle, philosophe et historien des sciences. In: CANGUILHEM, Georges. *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. 7. ed. Paris: Vrin, 2002.

CANGUILHEM, Georges (1957). Claude Bernard. In: CANGUILHEM, Georges. *Cœuvres Complètes, vol. IV: résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940–1965)*. Paris: Vrin, 2015.

CANGUILHEM, Georges (1958). La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIXe siècle. In: CANGUILHEM, Georges. *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. 7. ed. Paris: Vrin, 2002.



CANGUILHEM, Georges (1959). Pathologie et physiologie de la thyroïde au XIXe siècle. In: CANGUILHEM, Georges. *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. 7. ed. Paris: Vrin, 2002.

CANGUILHEM, Georges (1961). L'École de Montpellier jugée par Auguste Comte. In: CANGUILHEM, Georges. *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. 7. ed. Paris: Vrin, 2002.

CANGUILHEM, Georges (1964). Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez A. Comte. In: CANGUILHEM, Georges. *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. 7. ed. Paris: Vrin, 2002.

CANGUILHEM, Georges (1965). L'idée de médecine expérimentale selon Claude Bernard. In: CANGUILHEM, Georges. *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. 7. ed. Paris: Vrin, 2002.

CANGUILHEM, Georges (1966). L'évolution du concept de méthode de Claude Bernard à Gaston Bachelard. In: CANGUILHEM, Georges. *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. 7. ed. Paris: Vrin, 2002.

CANGUILHEM, Georges (1967). Un physiologiste philosophe: Claude Bernard. In: OC-V, p. 144. In: CANGUILHEM, Georges. *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. 7. ed. Paris: Vrin, 2002.

CANGUILHEM, Georges (1968). Théorie et technique de l'expérimentation chez Claude Bernard. In: CANGUILHEM, Georges. *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. 7. ed. Paris: Vrin, 2002.

CANGUILHEM, Georges (1970). Bichat. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes, vol. V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966–1995)*. Paris: Vrin, 2018.

JANET, Paul. Schopenhauer e a fisiologia francesa (Bichat e Cabanis). Tradução de Caio Souto e Iasmim Martins. *Voluntas*, v. 12, n. 1, 2021 [1880]. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/64887>.

LE BLANC, Guillaume (1998). *Canguilhem et les normes*. Paris: PUF, 1998.

LE BLANC, Guillaume (2002). *La vie humaine: anthropologie et biologie* chez Georges Canguilhem. Paris: PUF, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich (1873). *Seconde considération intempestive*, ed. francesa. Tradução de Henri Albert. Paris: Flammarion, 1998.

SOUTO, Caio. Para uma genealogia da *Aufklärung*: Foucault leitor de Nietzsche e de Kant. *Ipseitas*, v. 4, n. 2, p. 214–230, ago./dez. 2018. Disponível em: <http://www.revistaipseitas.ufscar.br/index.php/ipseitas/article/view/279>.

SOUTO, Caio. *Georges Canguilhem: o dever de um pensamento*. Tese (Doutorado em Filosofia) — UFSCar, São Carlos, 2019. Disponível em <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/11287?show=full>.

SOUTO, Caio. Metamorfoses do conceito de literatura na arqueologia de Foucault. *Aurora*, v. 32, n. 55, p. 203–232, 2020a. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/25603/24161>.

SOUTO, Caio. Sujeito e resistência na filosofia do conceito de Jean Cavailès. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 43, n. 4, p. 43–64, 2020b. Disponível em <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/7966>.

SOUTO, Caio. Considerations about the Origins of the French Style in the History of Sciences. *Transversal: international journal for the historiography of science*, Belo Horizonte, n. 8, p. 134–147, 2020c. Disponível em <https://periodicos.ufmg.br/index.php/transversal/article/view/35044>.

SOUTO, Caio. Foucault e a filosofia do conceito. *Pensando*, v. 12, n. 25, 2021a. Disponível em <https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/9432>.

SOUTO, CAIO. O pluralismo axiológico do jovem Canguilhem no contexto da ascensão do fascismo (1926–1939). *Cadernos de ética e filosofia política*, v. 1, n. 38, p. 175–187, 2021b. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/168445>.

SOUTO, Caio. A ruptura da epistemologia histórica francesa com o neokantismo: Bachelard e Canguilhem. *Trans/Form/Ação*, v. 45, n. 1, 2022, [no prelo].

# NIETZSCHE COM CANGUILHEM: por uma biologia da suspeita

*Eduardo Ribeiro da Fonseca*

---

O presente texto se propõe a pensar a biologia (e conseqüentemente, a medicina, a psiquiatria e a psicologia) a partir de um possível encontro entre Nietzsche e Canguilhem. Ora, direis, quais os pressupostos desse pretendido encontro, se Canguilhem não se diz um nietzschiano (nisso é profundamente nietzschiano), e os comentários sobre Nietzsche em sua obra não perfazem um todo coeso, epistemologicamente sustentável, de tal forma que permitisse imediatamente pesar e medir uma presumível presença de Nietzsche ao fundo das concepções do filósofo francês? O primeiro ponto é bastante justo, e devemos lembrar que o próprio Nietzsche gostaria de ser lembrado com ironia, e honraria os leitores que o abandonassem para seguirem os seus próprios caminhos, ou seja, leitores que sejam, tal como o filósofo alemão pretendia, médicos de si mesmos. Nesse sentido, portanto, Canguilhem parece de fato ser esse tipo de leitor preconizado por Nietzsche. O segundo ponto, exige uma reflexão mais profunda. Apesar de sabermos que de um ponto de vista epistemológico é difícil estabelecer parâmetros precisos acerca da presença nietzschiana na obra de Canguilhem, seja através de seus conceitos específicos, seja através da constatação mais vaga a respeito de preocupações e objetivos comuns, ainda assim existem semelhanças que podem ser observadas a partir de modos semelhantes como são pensados o problema da vida como vontade de poder em Nietzsche e normatividade em Canguilhem, e do conhecimento sobre a vida e a doença de um ponto de vista dinâmico em suas obras que, no mais, preservam ambas suas próprias peculiaridades de acordo com os projetos filosóficos específicos e singulares de ambos os autores.

Nesse sentido, Stiegler (2000, p. 85) e Cherlonneix (2005, p. 101) admitem que é perceptível uma herança discreta, porém direta da filosofia nietzschiana da medicina, na qual é estabelecido um vínculo dinâmico entre saúde e doença, com a noção de *normatividade* de Canguilhem. Mas, desse pensamento decorre também a consideração que fazemos acerca da profunda desconfiança de ambos os filósofos em relação à noção de leis da natureza irreduzíveis, que supostamente poderiam estabelecer de uma vez por todas os critérios do que seria saudável e do que seria doentio, pelo que ambos colocam em xeque todo pensamento unilinear

que pressupõe um critério absoluto para as classificações referentes ao normal e ao patológico. Nesse sentido é que é pensada aqui certa biologia da suspeita, compreendida simultaneamente em ambos os autores como uma recusa do pensamento dogmático que persiste no pensamento biológico e na medicina, bem como, mais especificamente na psiquiatria e na psicologia.

## O que seria uma biologia da suspeita?

A expressão alude imediatamente a uma série de referências encontradas em Nietzsche e outros autores e que o apontam como um “filósofo da suspeita”. Portanto, a suspeita está ligada a um modo de pensar os objetos filosóficos, dentre os quais a vida, a partir da análise cautelosa e desconfiada da forma como o pensamento é constituído, seus pressupostos histórico-genealógicos e as crenças fundamentais a ele vinculadas. Nietzsche faz referência a isso no prefácio de 1886 a “Humano Demasiado Humano” escrito anos depois da publicação da obra:

Denominaram meus escritos uma escola de suspeita, mais ainda, de desprezo, mas felizmente também de coragem, e mesmo de temeridade. De fato, eu mesmo não acredito que alguma vez alguém tenha olhado para o mundo com uma suspeita tão profunda” (NIETZSCHE, OI, p. 63).

De fato, o uso da noção de suspeita em seus textos é recorrente. Ele também fala em “minha primeira suspeita, minha mais próxima cautela” (OI, p. 105). no prefácio de 1886 a “Miscelânea de opiniões e sentenças”, de “Humano Demasiado Humano II”. Também no prefácio de 1886 de “Aurora” ele volta ao tema da suspeita: “Mas não são os juízos de valor lógicos os mais profundos e mais radicais, até os quais a bravura de nossa suspeita desceu: a confiança na razão, com a qual a validade desses juízos permanece ou perece, é, como confiança, um fenômeno moral..” (OI, p. 139) Também no novo prefácio de 1886 para “A Gaia Ciência” isso reaparece: [...] “o ânimo de levar minha suspeita ao ápice e aventurar a proposição: em todo filosofar até agora nunca se tratou de ‘verdade’, mas de algo outro, digamos saúde, futuro, crescimento, potência, vida” (OI, p. 174). Um pouco mais adiante no mesmo texto, escreve: “Somente a grande dor é o último libertador do espírito, como a mestra que ensina a grande suspeita” (OI, p. 175). E assim também em outros pontos da obra do filósofo seja no sentido positivo, de levantar suspeitas sobre os cânones da verdade e da moral ocidentais, seja no sentido negativo, alertando acerca daqueles

que não suspeitam de algo em função de sua posição dogmática quanto ao conhecimento.

## **Canguilhem como filósofo da suspeita?**

E quanto a Canguilhem, também seria de algum modo um filósofo de uma possível “Escola da suspeita”? Pretendo que sim, em função da forma como ele procurou atacar o dogmatismo científico em seu muitas vezes insuspeito cerne, pelo que também é uma filosofia de combate. O que me autorizei a fazer no presente texto foi me referir a ele como um filósofo que, tal como Nietzsche, também refletiu sobre a biologia, a evolução das espécies, a medicina, a psiquiatria e a psicologia sob uma perspectiva que percebe, portanto, o “sono dogmático” dos cientistas, que aparece até mesmo involuntariamente na linguagem utilizada por eles e no modo como atuam a partir de premissas fundamentais que aparecem como pressupostos em suas interpretações supostamente objetivas dos fatos científicos, esquecendo, em grande medida, de incluir nesses fatos a experiência singular do vivente. Tais homens de ciência são denunciados como aqueles que muitas vezes preservam preconceitos através de concepções específicas tais como as de lei natural, erro, deformidade e degenerescência.

Por outro lado, essa suspeita e conseqüente recusa do dogmatismo (especialmente o dogmatismo vitalista) detectado na ciência também tem uma face propositiva que se revela no conjunto dos textos de Canguilhem. A saber, a ênfase na descrição da capacidade autorregulatória do vivente e na ação normativa dos fenômenos naturais, ou seja, na proposição de que o curso dos fenômenos físicos e biológicos engendre continuamente modificações naquilo que se concebe como leis naturais. Pelo que os fatos e as leis naturais teriam caráter efetivo imediato, porém profundamente instável e se baseariam não na constância, mas sim na permanente mudança e profusão de formas e perspectivas a partir de um choque de forças cuja existência, intensidade e abrangência são variáveis e irregulares.

## **Sobre fins e meios: o cuidado com o problema do conhecimento**

Apesar de todas as diferenças que possam eventualmente existir no contexto geral de suas obras, tanto pela gama de interesses, quanto pelo momento histórico e político em que viveram, Canguilhem e Nietzsche de certa forma têm um objetivo comum. A saber, ambos se dedicam a desmascarar ilusões e preconceitos epistemológicos nos quais se enredam filósofos e cientistas, que muitas vezes não têm consciência das características

fortemente ideológicas com as quais formulam e abordam os problemas sobre os quais se debruçam. Nesse sentido, Canguilhem e Nietzsche experimentaram engendrar no ambiente filosófico de suas respectivas épocas novos modos de interpretação dos fatos científicos que permitissem ultrapassar os significados óbvios ou evidentes com a intenção positiva de alcançar verdades ou máscaras menos visíveis e talvez também menos agradáveis, tais como a ausência de um plano para o universo e, conseqüentemente, para a vida em geral e para a Humanidade. Nesse sentido é feita uma crítica ao papel da consciência e da racionalidade servis às concepções unitárias e unilineares ligadas ao criacionismo e às suas formas estabelecidas a partir do vitalismo, em suas diversas reencarnações na filosofia e na ciência.

Para Nietzsche, especificamente, o foco da crítica ao valor da consciência e da racionalidade não visa estabelecer a vontade de potência como causa do fenômeno (o que seria uma forma disfarçada de dogmatismo), mas sim o de colocar as coisas do ponto de vista de seus fins e meios. Estabelece-se assim uma recusa cética à possibilidade do conhecimento como busca de uma verdade fundamental e propõe inclusive a suspeita de que não exista uma causa originária sob as formas aparentes e seu contínuo fazer-efeito. Tal proposição diz respeito não apenas aos fenômenos físicos e biológicos, mas também ao próprio funcionamento psíquico.

A causalidade originária (*Ursächlichkeit*) nos escapa; admitir entre os pensamentos um laço causal originário imediato, como faz a lógica — é consequência da mais torpe e da mais grosseira das observações. Entre dois pensamentos jogam seu jogo *inclusive todos os afetos possíveis (alle möglichen Affekte)*: mas os movimentos são demasiado rápidos (*zu rasch*), por isso os *desconhecemos (verkennen)*, por isso os *negamos (leugnen)*. (KSA XIII, 11[113], p. 54).

O verbo “*leugnen*” utilizado por Nietzsche guarda relação com a negativa em relação a algo que já foi reconhecido anteriormente como verdadeiro e abrange, com isso, uma crítica à cultura, já que as concepções superadas anteriormente pela ciência continuam tendo guarida nas cabeças das pessoas e inadvertidamente se imiscuem novamente no vocabulário e nos problemas científicos, por assim dizer, com ânimo renovado. Em outro sentido, na concepção desse fragmento póstumo do período entre novembro de 1887 e março de 1888, ou seja, no período final da obra escrita de Nietzsche, a matéria conceitual com a qual lida o homem do conhecimento é semelhante àquela que aparece em “Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral” sendo comparada à cera e à teia, pelo que, portanto, pressupõe-se



que possa derreter ou ser rompida (KSA I, p. 882; OI, p. 49), o que expõe a impossibilidade de uma verdade absoluta, reconhecida de antemão como inatingível. É justamente essa instabilidade do conhecimento o que produz a nostalgia de uma concepção de unidade natural e promove o retorno dos fundamentos e das concepções de fundo criacionista, ainda que, nessa nova encarnação ressurgam disfarçadas de rigor científico.

Para Nietzsche, pelo contrário, toda unidade é provisória e, em geral, provém na verdade de erros de concepção dos problemas científicos baseados em artefatos lógicos e definições de conceitos. Ao fundo da verdade lógica está o impulso à formação de metáforas (*Trieb zur Metapherbildung*), chamado então de “impulso fundamental” (*Fundamentaltrieb*), que produz as suas “criaturas liquefeitas, os conceitos” (KSA I, p. 887; OIN, p. 50). No contexto de sua obra, esse impulso à metáfora será incorporado como um aspecto formativo da vontade de potência, associado à característica fundamental de apropriação, acúmulo de forças e amálgama em unidades cada vez maiores.

Para Nietzsche, o modo adequado de apreciar o problema do conhecimento é entendê-lo como atividade, experiência acumulada e constante vir a ser de novas possibilidades ou caminhos: “Para os fins do conhecimento é preciso saber usar a corrente interna que nos leva a uma coisa, e depois aquela que, após algum tempo, nos afasta da coisa” (KSA II, 320; PCSA, p. 241). Esse viés do conhecimento como atividade em constante devir pode servir talvez para elucidar também os caminhos da normatividade em Canguilhem? Penso que sim.

## Erro, verdade e paradoxos

Em Nietzsche, trata-se de um estilo ou atitude frente ao conhecimento que permite (como em Baudelaire) a liberdade da contradição, do paradoxo e exige a consideração da incerteza e da falibilidade inerentes ao pensamento: “Entre as condições da vida poderia estar o erro” (*unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrthum sein*) (KSA III, § 121, p. 478; OIN, p. 202). Essa observação é bastante rica em possibilidades do ponto de vista de Canguilhem, pois pressupõe que a vida se afirme incondicionalmente a cada momento, não importa se a partir daquilo que consideremos certo em relação aos modos de organização de nosso pensamento, ou se a partir daquilo que consideramos um erro, um desvio, ou uma exceção à lei natural.

Mais ainda, Canguilhem poderia ser considerado por Nietzsche um desses homens que resultam de um longo processo histórico que se preserva

através da linguagem, a saber, o processo do conhecimento que em suas últimas etapas passa a valorizar o escrutínio e desconfiança acerca do próprio valor do conhecimento como resultado da busca pela verdade. Nesse processo, o problema não está caracterizado quando as formas de reflexão científica ou filosófica entendem a validade ou não do conhecimento que julgam possuir a partir de métodos e critérios, mas sim, quando elas não investigam os próprios pressupostos, a própria atividade e objetividade naquilo em que são contaminados por crenças que os antecedem e que estão enraizadas na própria linguagem que utilizam para se expressar.

Quando a reflexão ampla e minuciosa considera de modo cômodo e prático que o conhecimento que se tem atualmente supostamente equivaleria a um ponto na trilha de uma suposta verdade, caracterizada na forma de uma lei da natureza que poderia a partir de então ser integrada ao corpo do conhecimento obtido a partir da experiência que substituiria a convicção obtida através dos mitos e das crenças infantis da Humanidade, ela passa, paradoxalmente, a incorporar a posição subjetiva que é justamente criticada no criador de mitos. Por outro lado, o conhecimento em si mesmo está sempre sob o signo do provisório e do imanente, e não pode resistir como tal sob a égide do conhecimento abstrato já fixado e enraizado na tradição, seja ela de natureza religiosa, filosófica ou científica. Isso não quer dizer que qualquer coisa possa ocupar o lugar do conhecimento científico, mas sim que o conhecimento científico perde quando se apoia em pressupostos que resistem ao esclarecimento e que denotam uma forma de fazer ciência que ainda preserva em suas cavernas os velhos dragões do dogmatismo que já julgávamos extintos. Como escreve Freud em “Análise finita e infinita”, vemos a mesma coisa acontecer em áreas da ciência completamente diferentes entre si, e até mesmo na Biologia e no campo do Evolucionismo (FREUD, KSA, p. 369)<sup>287</sup> Segundo Freud, nenhum dos equívocos e superstições da humanidade que foram supostamente superados foram de fato extintos e permanecem preservados em todas as camadas da sociedade civilizada. Tudo o que um dia existiu ainda se afirma na cultura com tenacidade. Também Schopenhauer é da mesma opinião e sugere que a abstração ligada à linguagem conceitual é a chave para a compreensão disto.<sup>288</sup>

287 Do mesmo modo, Nietzsche tentou ao seu modo combater o ranço dogmático, levando Kant e Schopenhauer às últimas consequências.

288 Nos Complementos ao livro “O Mundo como Vontade e Representação”, o filósofo de Frankfurt escreve: “O que possibilita o pensamento também nos expõe ao erro [Irrtum]. Mas, cedo ou tarde todo erro causa um malefício, e esse malefício costuma ser tão grande quanto o próprio o erro. Aquele que comete um erro vai pagar por isto um dia, e às vezes paga bem caro. A mesma coisa ocorre em grande escala no que diz

## O conhecimento, sua origem e suas consequências

Voltando a Nietzsche, em “A Gaia Ciência” há um aforismo intitulado *Sobre a origem do conhecimento*, (PCSC, p. 139) que, nesse momento da obra de Nietzsche, procura caracterizar as etapas e consequências históricas ligadas a esse processo de relação da Humanidade com o conhecimento e do amadurecimento da reflexão epistemológica: 1) Durante enormes períodos de tempo, o trabalho intelectual só produziu erros e artigos de fé, alguns dos quais se mostraram úteis à vida; 2) Somente depois apareceram aquelas pessoas que finalmente questionariam e negariam tais suposições e pressupostos, pelo que surgiria um tímido conhecimento acerca da verdade ligada ao mundo e à existência. Qual o problema posto em relevo? O de que nosso modo viver na cultura estava enraizado na incorporação das proposições como verdade e no modo como essas crenças estabelecidas na linguagem eram úteis para fundamentar a existência das pessoas, para lhes fornecer a impressão de solidez, mesmo que por um artifício ilusório ou uma noção absolutamente distante da experiência efetiva, mas que, por outro lado, também moldava essa experiência efetiva, criando ao lado do mundo natural, por assim dizer, um mundo conforme sua compreensão e que é tornado poderoso a partir de formas culturais e técnicas que surgem a partir dos próprios erros de interpretação da realidade e que forçam um recuo do mundo natural frente ao nosso modo de entendê-lo e, seguramente, obriga-o a se curvar frente à adaptação prática às nossas necessidades complexas, deforma-o e confina-o às nossas formas de conhecimento dele, evitando as contradições e problemas que poderiam questionar a forma escolhida para viver e o tipo de conhecimento que a ela corresponde e que aparece como condição para a vida. Dito em termos metapsicológicos, certos aspectos do acontecer “interno” e “externo” são escolhidos para participar do processo consciente, isto é, são favorecidos em detrimento de outros. A maioria dos impulsos e “percepções exteriores” possíveis fica à margem desse mundo

---

respeito aos erros de nações inteiras. Portanto, sempre vale a pena dizer que o erro deve ser perseguido onde quer que ele esteja e extirpado como um inimigo da humanidade, sem privilégio de nenhum deles, pois nenhum erro deve ser sancionado por nós por nenhum motivo que seja. O pensador deve atacar esses erros ainda que a humanidade chore em desespero, tal como a pessoa que sofre de úlcera quando é apalpada pelo médico (SCHOPENHAUER, 2014, I, p. 126). Também escreve que: “O que se opõe ao coração não é admitido pela cabeça. Durante toda a vida nos apegamos a muitos erros, e tomamos o cuidado de nunca examinar os seus fundamentos, pois temos um medo inconsciente [*unbewußt* *ten Furcht*] de possivelmente fazer a descoberta de que aquilo em que temos acreditado por tanto tempo seja falso. Assim, o nosso intelecto é diariamente alucinado e corrompido pelos enganos de inclinação e gosto” (SCHOPENHAUER, 2014, I, p. 330).

percebido, formando um processo específico, unilateral e inconsciente de avaliações e interpretações. O fim e o meio são interpretações em que se sobressaem traços hierarquizados numa aparente causalidade, os quais dependem inteiramente da hierarquia entre os impulsos, e da sua condição de acesso direto ou indireto ao objeto. Para Nietzsche, tais processos não resultariam em nenhuma verdade em si separada deles mesmos e os primeiros homens do conhecimento que se ativeram a negar a validade das crenças, tais como os eleatas, teriam cometido o erro fundamental de inventar uma suposta objetividade e impessoalidade no processo universal do conhecer. Nesse sentido, precisaram negar a força dos impulsos na produção do conhecimento e considerar a razão como uma atividade supostamente livre e apartada das emoções e sentimentos profundamente enraizados no íntimo inconsciente que é a forja onde são criados os pensamentos supostamente objetivos. Mais tarde, segundo o filósofo alemão, percebeu-se que também esses conhecedores eram movidos por paixões que estabeleciam parâmetros para o conhecimento e que, não menos importante, baseavam suas reflexões em antiquíssimos erros lógicos baseados em crenças infantilizadas. E tal coisa ocorreria tanto em relação às formas de análise da efetividade quanto à sua compreensão baseada em pressupostos que transcendem a experiência, mas, não apenas isso, tais abstrações anelantes acabariam também por *moldar* a própria experiência social, o senso comum, a arte, a filosofia e a própria ciência, tanto no que concerne aos seus pressupostos maldefinidos, quanto em relação à utilização da ciência como suposta prova para as ideias metafísicas transcendententes e como base para sistemas filosóficos otimistas. Resumindo, essas avaliações e proposições consideradas fundamentais seriam então regidas por impulsos íntimos e muitas vezes inconscientes, cujos espelhos seriam, por sua vez, as suas teorias. Porém, nesse ponto, a dúvida alcança o íntimo do homem e o conhecimento se incorpora à existência humana, permitindo que o impulso à verdade e os erros conservadores da vida travassem sua luta no labirinto do peito daqueles que alcançaram essa condição. Seria então nesse épico instante que a contradição teria sido reconhecida pelo homem do conhecimento. Isso teria acontecido porque as crenças fundamentais que moldaram o mundo lógico (que organizava o mundo irracional da natureza) tinham também como exigência a busca pela verdade que elas mesmas representavam. Isso exigiu que se adotasse certa desconfiança acerca da capacidade humana para driblar seus profundos impulsos educados no contexto gregário e conservador das culturas humanas e do próprio modo como se organizava o processo civilizatório.

## A exigência da verdade e o reino da incerteza

Portanto, a exigência de verdade passa a se chocar com a maneira como essa verdade se estabeleceu tradicionalmente (à maneira de uma crença) e finalmente é formulada a pergunta: “Até que ponto a verdade suporta ser incorporada?” (PCSC, p. 139). A pergunta resulta da curiosa situação de quem alcança a possibilidade da dúvida acerca do conhecimento adquirido e precisa superar o modo como o conhecimento se organizou e foi compreendido até então, para só assim poder propor novas maneiras de se relacionar com os objetos da experiência e formular novas teses acerca do mundo e dos fenômenos vitais que em si mesmas não precisem depender, ainda que eventualmente se relacionem a elas, às antiquíssimas concepções que se transmitem e são fixadas pela linguagem ao longo de gerações e que, por força da tradição, aparecem como pressupostos não analisados do suposto conhecimento objetivo.

É nesse ponto da história que entraria Canguilhem. Apareceria como um desses homens do conhecimento que adquirem, tal como o próprio Nietzsche, consciência dos pressupostos subjetivos ao fundo da aparente objetividade do conhecimento. No contexto do autor de “A Gaia Ciência”, tal homem do conhecimento pode então estar livre para se tornar a “sua própria fonte de experiência”, aceitar o passado e entendê-lo como a condição de possibilidade para os caminhos futuros: “Não é possível, exatamente com a ajuda de tais experiências, explorar com maior compreensão enormes trechos do passado humano?” Esta pergunta que pressupõe uma resposta positiva, e que certamente não sofre por uma origem das coisas em estágios simples e imperfeitos, ou pela complexidade das formas e estados, é complementada por outra: “Não foi exatamente neste chão que às vezes tanto lhe desagrada [ao homem do conhecimento], no chão do pensamento impuro, que medraram muitos dos esplêndidos frutos da cultura antiga?” (KSA II, § 500, p. 235; PCS A, p. 179).

Do mesmo modo, quando se pode finalmente perceber o mundo com a consciência mais livre de impedimentos abstratos ou crenças é então possível olhar além das coisas que existem ou existiram, “crescer além delas”, pois “permanecendo sob o seu encanto não as compreendemos” (KSA II, § 500, p. 235; PCS A, p. 179).

## A psicologia do conhecedor e o encontro com o objeto

Considerando o problema do conhecimento em termos de uma “metapsicologia nietzschiana” (o que, potencialmente, suponho que

agradaria a Canguilhem), esse mesmo distanciamento e espírito cético poderiam ser aplicados, por exemplo, às noções de impulso e inconsciente utilizadas pelo filósofo alemão. Precisamos desconfiar de nosso uso da terminologia e da forma como o fazemos até mesmo quando se sustenta através dele uma crítica ao dogmatismo. Precisamos verificar se justamente não ocorreria novamente uma soneca dogmática até mesmo ao usarmos conceitos heurísticos. Se admitirmos pacificamente que o impulso e mesmo a sua suposta base instintiva perene possam ser descrições adequadas de fatos fisiopsicológicos, não estaremos nos refugiando novamente no dogmatismo? A resposta pode ser positiva se coisificamos tais conceitos utilizados para dar suporte ao pensamento, e negativa, porém, caso consideremos esses auxiliares como instrumentos utilizados como apoio em determinado momento transitório do conhecimento e uma simples alusão a um mundo inconsciente plausível. De um ponto de vista nietzschiano, também a verdade sobre o inconsciente pode ser considerado um “batalhão móvel de metáforas” (KSA I, p. 880; OI, p. 48)<sup>289</sup>, cuja aplicabilidade prática e teórica já implica na sua própria superação.<sup>290</sup> Trata-se de uma forma de organizar o pensamento que pressupõe a transitoriedade das noções e a sua composição com outras referências do porvir, portanto, na expressão própria a Canguilhem, expressa a *normatividade* no âmbito do conhecer. Isso poderia ser exemplificado por outras noções utilizadas pelo filósofo alemão ou através das críticas que Nietzsche faz a outros autores, seja pelo modo antropomórfico através do qual fazemos usos de noções, seja pelas concepções morais ao fundo de princípios utilizados para pensar a natureza e as culturas. De fato, isso já expõe a razão pela qual não existe uma definição estável do próprio conceito de impulso na obra nietzschiana, ao mesmo tempo em que justifica as diversas concepções do que seria um impulso fundamental, e também a derradeira acomodação da teoria em

289 Em alemão, “*bewegliches Heer*”. Mencione-se que a palavra “Heer” significa literalmente exército.

290 Giorgio Colli, em “*Escritos sobre Nietzsche*” (p. 33) escreve que o *ponto inaugural* da crítica de Nietzsche à noção de verdade objetiva é o texto inacabado *Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*. Ali, a verdade é um exército móvel de metáforas. Colli considera esta uma “intuição genial”: “A eleição da chave interpretativa — a metáfora — trai a unilateralidade da resolução, o ponto de vista de quem cresceu como filólogo. O mundo que nos rodeia dissolve-se idealisticamente na “transferência” do enigmático fundo das coisas para uma linguagem estranha”. Colli considera tal abordagem problemática: “Mesmo se a palavra “aparência” é refutada, a ideia de fundo continua sendo schopenhaueriana”. Nietzsche também peca por metáfora, pois “explica tudo em termos de metáfora”. Isto porque o conceito de metáfora proposto por ele é uma “metáfora interpretativa” de um processo vital e universal, semelhante à metáfora, que a inclui, mas tem outras características mais complexas e intangíveis. “Por outro lado ele sequer demonstra que seja impossível para um filósofo escapar à metáfora.” É interessante conferir o que José Thomas Brum (1986) escreve a respeito no terceiro capítulo de *As artes do intelecto*.



torno do conceito de vontade de potência. Trata-se de uma valorização do perspectivismo em termos de teoria do conhecimento que certamente impactou Canguilhem e talvez o tenha ajudado a questionar a sistematidade em filosofia e os postulados morais ocultos sob os princípios biológicos fundamentais que separam uma suposta normalidade saudável de seu contrário, a doença.

## Normatividade e *autopoiesis* na natureza e na cultura

O filósofo francês pensa a Natureza e as formas culturais da Humanidade em contexto simultaneamente materialista e vitalista, um centauro no qual os organismos aparecem especificamente como formas expressivas singulares, tanto se consideradas individualmente quanto do ponto de vista mais amplo dos fenômenos de especiação, nos quais enfatiza a *autopoiesis* e não a regularidade das formas. De acordo com ele, não há nem um plano prévio para a natureza em geral ou para a cultura humana e nem para o indivíduo humano peculiar. Em tal situação, as formas singulares são oriundas de outras singularidades, ainda que, por serem ou parecerem semelhantes, possam ser eventualmente caracterizadas como pertencendo à mesma classe de fenômenos. Por outro lado, a Humanidade como um todo resulta do desenvolvimento de suas instituições e da normatização da existência dada a partir desse processo. Este, não tem destinação definida previamente, mas sim pelo seu acontecer a partir do próprio processo vinculado ao existir que impõe suas regras (ou aquilo que compreendemos como regras) no decorrer do tempo, a partir dos acontecimentos e vicissitudes pertinentes à existência efetiva (CANGUILHEM, 1966, p. 242–3).

São esses processos decorrentes da experiência imediata que resultam na própria possibilidade do pensamento filosófico e científico e que depois vão se voltar sobre si mesmos para que se possa pensar os fatos biológicos de um ponto de vista epistemológico, tal como ele mesmo faz. Portanto, há naturalização do humano e também singularidade em todos os contextos da experiência. É nesse contexto instável e dinâmico que a oposição entre o *normal* e o *patológico* que persiste nas ciências da vida vai ser considerada um equívoco, inclusive quando se manifesta no âmbito da reprodução celular, através das noções de *cópia* e de *erro*. Do mesmo modo, a condição física, a variação e a mutação não podem ser avaliadas *a priori* como erros ou acertos, mas sim como formas possíveis de expressão da vitalidade no âmbito da natureza. O filósofo francês interdita a passagem àqueles que pretendem que essas expressões vitais sejam julgadas de um ponto de vista

ortopédico-classificatório que tende a desprezar a irregularidade, a ruptura, a instabilidade e a descontinuidade que se expressam nas manifestações singulares da vida. Pelo contrário, Canguilhem as considera como legítimas expressões vitais que se expressam através da abertura do campo de possibilidades e por meio das variações possíveis que se expressam na efetividade.

No entanto, e nisso percebemos também o contato com a filosofia nietzschiana, natureza e vida são vistas, além disso, como uma organização de poderes e também como formas de hierarquização de natureza funcional, tal como ocorre, em uma visão antropológica, no âmbito cultural. Na instabilidade dos mundos material, biológico e humano, tudo é visto a partir das noções de variação e singularidade, bem como, por outro lado, *ordem e desordem* são meramente epifenômenos e aparecem como formas de valoração dadas a partir da observação dos fenômenos, tal como anteriormente aparece em Nietzsche. Em *A Gaia ciência*, por exemplo, ao escrever sobre a noção de saúde, Nietzsche escreve que “não existe uma saúde em si” (*gesundheit an sich*). Tal noção de saúde aparece como algo que depende de objetivos, dos horizontes que se colocam para o indivíduo, da conformação de seus impulsos, de seus erros, e, sobretudo, “dos ideais e fantasias de sua alma”. Desse modo, há “inúmeras saúdes do corpo”, e, quanto mais “deixarmos que o indivíduo particular e incomparável erga sua cabeça, quanto mais esquecermos o dogma da ‘igualdade entre os homens’, tanto mais nossos médicos terão de abandonar o conceito de uma saúde normal” (KSA III, p. 477. PCS C, p. 144). Logo se vê a proximidade dos pensamentos, o que nos leva à consideração, além de certo ar de família, de uma efetiva presença de Nietzsche no contexto do pensamento de Canguilhem, especialmente visto aqui a partir dos conceitos de normal e patológico.

Canguilhem apresentou em “O normal e o patológico”, no capítulo chamado *Do social ao vital*, a noção de que a sociedade humana é ao mesmo tempo uma máquina e um organismo. As sociedades humanas, em seus percursos históricos, são normativas, pois apresentam formas institucionalizadas de existência que estão para as próprias instituições como os órgãos estão para os organismos. Tais existências nem são dadas a priori, nem podem ser colocadas de modo ortopédico *a posteriori* como formas arbitrariamente constituídas ou planejadas, como, podemos dizer, uma forma de ortopedia social. Pelo contrário, elas mimetizam a própria natureza em sua normatividade (CANGUILHEM, 1966, p. 242–3). Isso apresenta forte acento nietzschiano.

Há, portanto, um paralelismo entre as formas culturais humanas e a natureza, sobre as quais interfere, no entanto, um olhar humano que, apesar

de ter se constituído a partir de formas normativas, concebeu a natureza e também o fenômeno antropológico, como que regido por leis naturais inflexíveis, que refletiriam uma concepção demiúrgica na qual a natureza espelharia e expressaria em suas supostas leis a serem conhecidas pela filosofia e pela ciência como manifestações de leis divinas, que, especialmente nas formas culturais de extração judaico-cristã, dividem o mundo em uma realidade aparente e uma realidade essencial à qual aquela se remete e da qual resultaria infalivelmente a partir das presumidas leis que a constituiriam. Logicamente, percebemos aqui a crítica de Nietzsche ao conhecimento, que se apresenta também como uma genealogia da moral, na medida em que tais formas de conhecimento em si mesmas históricas e contingentes, se arvoram em leis originárias das quais a existência e destino do conjunto das expressões naturais e vitais da natureza dependeriam de modo absoluto. Neste sentido que nos interessa aqui, o que Canguilhem parece ter feito foi dar um sentido epistemológico mais específico e positivo à crítica nietzschiana, apresentando-nos a sua concepção do ser vivo que denuncia com especial vigor a oposição entre um mundo biológico supostamente normal e outro supostamente patológico, que também vai se manifestar na oposição entre a cópia e o erro no âmbito da reprodução celular. Tais concepções ecoam a clássica distinção platônica e também cristã entre um mundo supostamente elevado e verdadeiro e um suposto mundo aparente, com desprestígio desse último e que, no âmbito da cultura cristã, espelharia o sistema de valores morais que associa as possibilidades que são estranhas à corrupção da natureza e ao mal (pelo que precisaria ser corrigidas ou extintas). A crítica formulada por Canguilhem, por outro lado, ecoa as feitas por Nietzsche no contexto da História da filosofia alemã do final do século XIX. Para Canguilhem, em consonância com o filósofo alemão, irregularidade, instabilidade, intercorrências variadas, erro, patologia e monstruosidade são possibilidades efetivas e intrínsecas ao processo natural e que têm em si mesmos o valor de variações possíveis e, quem sabe, de rupturas que conduzem a existência a novas formas do possível, exatamente por não serem regidas por uma teleologia que as antecedesse e as determinasse, não sendo, portanto, boas ou más. Certamente, nesse sentido, o retorno a Nietzsche é inevitável.

### **A normatividade como imagem do acontecer vital**

Em contraste com a perspectiva do conhecimento que liga a vida a uma pretensa normalidade contrastada com aquilo que nega a existência (o erro, a cópia malfeita, a degenerescência), mediada por uma lei natural

que, no fundo, ninguém sabe de que se trata, Canguilhem parece se valer de Nietzsche para adotar uma perspectiva que lê essas relações a partir do conflito entre as formas e a superação que expõe tendências em embate por superação de condições anteriores de existência e uma aventura incoercível que se dá a cada momento em todo o âmbito da natureza e da existência animal e especificamente humana, gerando instabilidade e novos arranjos, novas possibilidades. Há, nessa concepção, um certo vitalismo, que, no entanto, abre mão de qualquer síntese final e de qualquer revelação histórica através do processo natural. É o próprio devir incessante das formas que determina o valor ou ausência de valor das suas expressões, de acordo com seus próprios parâmetros de um ponto de vista normativo (CANGUILHEM, 1965, p. 160). Essa é a própria forma como se estabelece a atividade da vontade de poder em Nietzsche em sua pluralidade imensurável não campo da efetividade.

## **Nietzsche e a explicação do dogmatismo filosófico e científico a partir de uma teoria dos afetos**

Em Nietzsche, a economia psíquica é caracterizada por uma divisão de trabalho dos afetos (*Arbeitsheilund der Affekte*) no interior da sociedade (*Gesellschaft*), de tal maneira que os indivíduos e grupos sociais cultivam uma espécie de alma incompleta, insatisfeita, angustiada, mas, precisamente por isso, mais útil. Isto representa do ponto de vista do desenvolvimento dos impulsos, que alguns terão se tornado quase rudimentares em certas situações, enquanto outros terão se desenvolvido, alcançado hegemonia no indivíduo e na cultura como um todo.

As qualidades psíquicas valorizadas socialmente seguem uma tendência econômica majoritária, que resulta do “máximo aproveitamento possível da força individual” e na desvalorização ou mesmo na dissipação de tudo o que é excepcional, pois a individualidade aumenta a tensão interna ao sistema e prejudica seu equilíbrio: O legislador ou instinto de sociedade (*Instinkt der Gesellschaft*) “escolhe certa quantidade de estados e afetos com cuja atividade se garante um rendimento regular”. Trata-se, nas palavras do filósofo, de um “maquinalismo” (*machinalismus*), que aparece como consequência das “necessidades regulares desses afetos e estados (*Zustände*)” (KSA XII, 10 [10], p. 459).

Em contrapartida, se a tarefa do “legislador” é tornar o homem útil, isso implicará na desvalorização dos sentimentos agradáveis ligados à potência individual, a tal ponto que serão percebidos pelo psiquismo doente como

desagradáveis (KSA XII, 10 [10], p. 460). O resultado é o cultivo do desagradável e a visão do maquinalismo como forma de existência superior e mais admirável, “que adora a si mesma” (*sich selbst anbetend*) (KSA XII, 10 [10], p. 461).

Trata-se de uma curiosa forma de narcisismo coletivo, mas também de miséria cultural. Uma das “horrríveis consequências” desse estado de coisas é o “desejo de sofrer” (*die Begierde nach Leiden*). Formam-se multidões de jovens sequiosos de aflição e que não sabem o que fazer de si mesmos: “sempre necessitam de outros!” (*sie haben immer Andere nöthig!*) (KSA III, p. 418–9; PCSC, p. 93).

Na forma comum de organização social o valor está no alheio, em função da valorização excessiva da utilidade e do maquinalismo. O tipo nobre ou aristocrático, seja ele rei, artista, filósofo ou criminoso, parece ao ser humano vulgar uma espécie de doente, alguém que sofre de algum adocimento da razão e que é, por isso, menosprezado.

A natureza vulgar se caracteriza por jamais perder de vista a utilidade e a vantagem. Esse pensamento de uma vantagem e finalidade é mais forte “que os mais fortes impulsos nela existentes: não permitir que esses impulsos a desencaminhem para ações despropositadas — eis sua sabedoria e amor-próprio.” Inversamente, a “natureza superior é a mais insensata: — pois o indivíduo nobre, magnânimo, que se sacrifica, sucumbe mesmo a seus instintos, e em seus melhores momentos a razão faz uma pausa” (KSA III, p. 374–5. PCS C, p. 56).

Essa dimensão por assim dizer sociológica da divisão de trabalho (*Arbeitsheilung*) dos impulsos não pressupõe, em qualquer caso ou grupo social, a eliminação do *maquinalismo*, pois ele tem função de apoio em qualquer hierarquia possível, inclusive aquela que é interna ao próprio organismo.

O corpo orgânico é também uma sociedade de impulsos que configuram, em última instância, uma visão íntima da fisiologia do poder (*Physiologie der Macht*), que pressupõe uma aristocracia no corpo (*Aristokratie im Leibe*): em suma, impulsos dominantes e escravos (impulsos reduzidos à simples funcionalidade) são concebidos até mesmo no âmbito da luta dos tecidos (*Kampf der Gewebe*) do organismo (KSA XII, 2 [76], p. 96).

Porém, é preciso considerar também em que medida a forma de organização dos afetos favorece a vida, e em que medida favorece a sua depreciação, tendo em vista a orientação do egoísmo, em seus âmbitos coletivo e individual. Trata-se de uma questão política, mas também de saúde pública. Em *A Gaia ciência*, Nietzsche escreve que “não existe uma

saúde em si” (*gesundheit an sich*). O conceito de saúde depende de objetivos, dos horizontes que se colocam para o indivíduo, da conformação de seus impulsos, de seus erros, e, sobretudo, “dos ideais e fantasias de sua alma”. Desse modo, há “inúmeras saúdes do corpo”, e, quanto mais “deixarmos que o indivíduo particular e incomparável erga sua cabeça, quanto mais esquecermos o dogma da ‘igualdade entre os homens’, tanto mais nossos médicos terão de abandonar o conceito de uma saúde normal” (KSA III, p. 477. PCS C, p. 144).

Nietzsche entende que frente às duas tendências do egoísmo coletivo é de suma importância expor a questão do valor dos valores.

Sua opinião é a de que o caráter ascendente e seu egoísmo devem ser promovidos e, portanto, o cuidado com sua conservação e crescimento têm direito a ser extremos — portanto, implica em uma valorização das formas de desenvolvimento dos valores psíquicos que permitam a existência de indivíduos, logo poderes, voltados para a própria autoeducação.

A análise da linha descendente sugere, pelo contrário, formas de decadência e enfermidade, mesmo que promovam a organização e o sucesso de uma forma social. A linha decadente também expressa uma forma de egoísmo, a qual tem, inversamente, pouco valor: “O egoísmo (*Egoismus*) tem tanto valor (*so viel Werth*) quanto vale fisiologicamente (*physiologisch*) aquele que o tem” (KSA XIII, 14 [29], p. 231). Isto quer dizer que o sistema nervoso tende a expressar vitalidade e enfraquecimento não apenas como estados, mas como traços de caráter em evolução ao longo de gerações. Trata-se de um problema sério que resulta de uma reflexão que procura reavaliar a psicologia da subjetividade e sua posição no conjunto da teoria do psiquismo nietzschiana.

## A psicologia da subjetividade e a questão dos valores psíquicos

A psicologia da subjetividade, da qual resulta a auto-observação dos fenômenos conscientes, é apenas uma pequena parte da psicologia em geral e se relaciona às tendências hegemônicas ligadas aos traços culturais mais marcantes, valorizados e considerados necessários à própria manutenção e evolução de uma forma civilizatória específica. Todo sucesso, deste ponto de vista, reforça o traço cultural através das gerações de indivíduos subsequentes.

Mas Nietzsche considera que o perigo da autoimposição de uma única tendência normativa hegemônica e coletiva é que ela pode se tornar signo de envelhecimento e degeneração tanto no âmbito do desenvolvimento cultural, quanto também no do orgânico. Tal problema é parte decisiva



também da postura de Canguilhem em relação à medicina, à psiquiatria e à psicologia.

As tendências hegemônicas são traços bem-sucedidos, ampliados e hipervalorizados das próprias possibilidades de existência. Devido a essa peculiaridade da vida do impulso, encontramos-nos diante da curiosa situação de uma forma de vida que, ao se impor como vontade de potência ao conjunto das formas possíveis, pode acabar se tornando um perigo para a própria vida. Em acréscimo, o excesso de predomínio de uma única tendência afetiva ao conjunto do psiquismo retira deste o seu dinamismo e o lança na repetição inconsciente dos valores afetivos que se apropriaram dos estados conscientes à maneira de uma tirania. Ao faltar o equilíbrio dinâmico entre as tendências, “chocam-se duas quantidades de poder muito diferentes, a mais forte se estende sobre a mais débil para continuar debilitando-a até que finalmente se produz a submissão, a adaptação, a integração, a assimilação” (KSA XII, 5 [82], p. 221) A unidade se forma em torno do impulso tirânico, que os outros impulsos apoiam, desviados de seu funcionamento original e muitas vezes excluídos da ordem consciente. Assim, funcionam amalgamados em torno daquele que predomina, e pelo qual se satisfazem indiretamente.

A unilateralidade pressupõe uma organização que repele constantemente as tendências desvalorizadas, tornadas então inconscientes. Elas são interpretadas como más e até mesmo percebidas como exteriores ao sujeito, como o demônio socrático. Nietzsche inclusive usa a expressão “pequenos demônios” para se referir aos impulsos. As tendências proscritas passam a ser ignoradas e impedidas de disputar o poder no conjunto do psiquismo, o que o torna rígido, unilateral, e, portanto, doente.

### **Saúde e vontade de poder**

Nietzsche vê um nexos e um vínculo entre as noções de vontade de poder e os conceitos de saúde e doença, sejam eles índices de adequação cultural ou fisiopsicológica. A divisão econômica, quantitativa, entre poderes, depende da força relativa entre as partes do organismo fisiopsíquico; do mesmo modo ocorre no âmbito da relação do organismo com o mundo. É desse conflito de interesses internos e externos — sempre critérios e estimativas: eu, outro, bom, mau, útil, inútil... — que surge a tendência à hegemonia de um impulso ou grupo de impulsos. A grande saúde, nesse caso, é um novo fim e um novo meio que lhe corresponde em meio à mutação dos valores, isto é, sempre uma nova saúde, mais forte, “mais engenhosa”, “mais tenaz”, “mais temerária”, algo que “constantemente se

conquista ainda, e se tem de conquistar, porque sempre se abre mão dela outra vez, e se tem de abrir mão!..” (KSA III, p. 635. OIN, p. 223).

Para Nietzsche, também os fortes e destemidos precisam romper com a crença de que estariam submetidos a leis naturais, sejam estas físicas, químicas ou morais. É nesse contexto que Müller-Lauter escreve que os futuros filósofos necessitam da perspectiva, e também da amplitude de conteúdo que permite a intensificação do poder sem a rigidez da verdade unívoca. A interpretação desses filósofos deverá “explicar a efetividade em sua totalidade, assim como em suas particularizações, para não permanecer aquém das explicações gerais já dadas”. Eles não se submetem à tradição simplesmente por não a considerar mais seriamente. As “novas tábuas” têm de desmascarar as velhas explicações como interpretações do mundo que não sabem que o são, e por isso “não entreveem a essência do interpretar” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 131). O próprio da vontade de poder é estimar valores, do mesmo modo que em Canguilhem opera a normatividade.

## Conclusão

Tanto do ponto de vista da abordagem cultural quanto da psicológica do problema do dogmatismo em filosofia e ciência, são lançadas por Nietzsche suspeitas sobre o processo ligado ao conhecer, especialmente a preservação de uma unilinearidade de desenvolvimento biológico em espécies, que proporcionarão a Canguilhem instrumentos para sua crítica às noções de lei natural, de erro e verdade biológicos, de saúde e doença, de especiação e degenerescência.

Porém, os estudiosos dessa possível relação entre Canguilhem e Nietzsche ressaltam a abordagem considerada predominantemente estética de Nietzsche e uma crítica mais generalizada à ciência, em contraste com uma também assim considerada abordagem mais generosa de Canguilhem em relação à ciência. Canino, sugere que Canguilhem “não desqualifica a ciência à maneira de Nietzsche” (CANGUILHEM, 2015, p. 154). Na concepção de Canguilhem, segundo esse intérprete, a ciência deve intervir necessariamente, mas apenas *a posteriori*, para formalizar a experiência efetiva. Nesse modo de compreender o problema, cuidar deve ser antes de tudo julgar segundo valores, o que deve ser feito na prática. Se o paciente sofre de uma doença, não se reduz a ela como na concepção positivista na qual a ação terapêutica deve ser apenas a aplicação de protocolos fixados pela ciência fisiológica. Ou seja, o enquadramento artificial do doente no tratamento preconizado e alheio à subjetividade.

Mas, nesse caso, a crítica de Nietzsche (que no meu modo de ver abrange tanto a figura do médico como a do artista) é uma crítica ao pressuposto dogmático ao fundo da suposta objetividade da ciência, o que me parece tornar essa distância menor do que vê Canino, bem como outros que analisaram o problema. Do mesmo modo, a crítica ao artista, é o desconhecimento dos próprios pressupostos ao fundo de seu fazer artístico. Parecem-me ambas antecipatórias em relação ao trabalho de Canguilhem. Para este, a concepção reducionista do positivismo está sendo radicalizada atualmente com a medicina preditiva, medicina baseada em evidências que visa esclarecer o diagnóstico por uma análise estatística dos respectivos efeitos de diferentes tratamentos (CANINO, 2015, p. 154). Canino argumenta que o olhar sobre o caso singular é orientado apenas por informações gerais que não dizem respeito diretamente ao paciente. Referindo-se apenas às estatísticas, o médico torna-se como um profeta para os doentes quando prediz que um sujeito pertencente a uma população de risco inevitavelmente desenvolverá tal doença. Segundo Canino:

É justamente esse cientificismo que Canguilhem já rejeita em sua tese. Ele pede aos médicos que reorientem seu próprio trabalho clínico de tradução entre a fala do paciente que expressa a experiência subjetiva da doença e a linguagem médica do corpo objetivo. Isso implica, insiste, tomar o partido da vida e usar a ciência no cumprimento dos deveres que decorrem dessa escolha: o cuidado do indivíduo visando a restituição de sua posição de sujeito. (CANINO, 2015, p. 154).

Nesse sentido, é sempre ao paciente que devemos remeter nossas análises, em sua singularidade, porque é ele que sofre desde o momento em que se sente inferior às tarefas que a nova situação exige. Portanto, entre as alternativas de cuidar da doença ou do doente, Canguilhem escolhe decididamente que se trata mesmo de tratar a pessoa distinguindo entre o fato de estar doente e o de ter uma doença, de tornar-se objeto da ciência. Poderemos acrescentar também que o diagnóstico científico, por exemplo, da Psiquiatria voltada exclusivamente ao isolamento dos sinais e sintomas em quadros clínicos para os quais se prescrevem determinados medicamentos voltados à simples supressão de sintomas é uma violência subjetiva, na medida em que justamente provoca o paciente a se identificar com a doença, tomá-la para si com o contentamento de alguém que se apropria de uma causa e se submete ao diagnóstico genérico, deixando de elaborar subjetivamente as questões relacionadas à singularidade. Nietzsche acrescentaria que a concepção reducionista de ciência esconde uma metafísica

que subjaz ao fundo da pretensa objetividade. Há também nele testemunhada a recusa de uma identificação com a doença, o que vai perfeitamente ao encontro da perspectiva de Canguilhem, pois a visão dita estética, a sua concepção do trágico, por exemplo, na qual afirma a vida em sua dimensão trágica e compreende a arte como redentora, justamente apontando para a vida, como reivindica Canino (2015, p. 155) ao elogiar Canguilhem, ressaltando o papel da medicina do ponto de vista de uma ética do cuidado e o adoecer como uma experiência que possibilitaria substituir uma ética da vulnerabilidade por uma exigência normativa de saúde, tal como em Nietzsche já ocorre.

*Editora CRV*  
*versão para revisão do autor*

## REFERÊNCIAS

- BRUM, J. T. *As artes do intelecto*. Porto Alegre: L&PM, 1986.
- CANGUILHEM, G. (1965). *La connaissance de la vie*. Paris: Ed. J. VRIN, 1971.
- CANGUILHEM, G. (1966). *Le normal et l pathologique*. Paris: PUF, 2013.
- CANGUILHEM, G. (1968). *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. Paris: J. VRIN, 2002.
- CANGUILHEM, G. *Logique du vivant et histoire de la biologie*. In: SCIENCES, revue de la civilisation scientifique. Paris: Hermann éditeurs, 1971.
- CANINO, R. Statut de la subjectivité et problématique de la santé: un chemin à rebours à travers l'oeuvre de Georges Canguilhem. *Martin Média / Travailler*, n. 34, p. 143–162, 2015/2. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-travailler-2015-2-page-143.htm>. Acesso em: 6 fev. 2022.
- CHERLOLONNEIX, L. De Nietzsche a Canguilhem et aujourd'hui. *Bulletin D'Histoire et D'Épistémologie des Sciences de la Vie*, Paris, Société d'Histoire et d'Épistémologie des Sciences de la vie, v. 12, n. 1, p. 101–128, 2005.
- FREUD, S. *Die S Freud-Studienausgabe* (SA). S. Fischer Verlag (org.). DTV/de Gruyter. 2. ed. Munique: [S. n.], 1999 [1980].
- COLLI, G. *Escritos sobre Nietzsche*. Tradução de Maria F. Molder. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2000.
- MÜLLER-LAUTER, W. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. 15 vols. Organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari. Berlim: de Gruyter, 1988.
- NIETZSCHE, F. *Os pensadores — Obras Incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano I*. PCSA. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*: Complementos. Curitiba: Editora UFPR, 2014. (volumes I e II).

STIEGLER, B. De Canguilhem à Nietzsche. In: **CANGUILHEM, G.** *Canguilhem*: Le Normal et le Pathologique. Paris: ENS, 2000. p. 85–101.

Editora CRV  
versão para revisão do autor



# ESCREVER A HISTÓRIA DO NORMAL: Canguilhem e Foucault<sup>291</sup>

Tiago Santos Almeida

Canguilhem não era afeito ao trabalho de revisão nas reedições de seus textos, mas nunca deixou de reformular seu pensamento diante das críticas e debates inaugurados a cada nova publicação, cujo local de nascimento geralmente eram seus cursos universitários. Mas, após a reforma de pensamento, em vez de condenar ou reescrever seus trabalhos, Canguilhem esforçava-se para preservar o que neles havia de atual. “Há algo melhor a fazer do que salpicar de reparos ou enriquecimentos um antigo texto. É tratar como nova a mesma questão”, afirmou no prefácio à segunda edição de *La connaissance de la vie*. As relações entre as normas e o normal é uma das questões mais recorrentes na obra de Canguilhem.

Em 1966, Canguilhem lançou o livro *O normal e o patológico*, a reunião de dois textos: o *Ensaio sobre alguns problemas relativos ao normal e ao patológico*, tese de doutorado em medicina defendida em 1943, e um texto inédito, intitulado *Novas reflexões referentes ao normal e ao patológico*, escrito entre 1963 e 1966, quando Canguilhem já ocupava a presidência do *Institut d’Histoire et Philosophie des Sciences et des Techniques*. Dois textos, escritos num intervalo de cerca de vinte anos, abordando o mesmo problema. “Ao acrescentar algumas considerações inéditas ao meu primeiro *Ensaio*”, escreveu Canguilhem na primeira edição do novo livro, “busco apenas fornecer um testemunho dos meus esforços, se não do meu sucesso, para conservar um problema, que eu considero fundamental, no mesmo estado de frescor que seus dados de fato, sempre em transformação”. Na abertura das *Novas reflexões*, Canguilhem falou sobre a origem dos textos: “Em 1943, professor da Faculdade de Letras de Estrasburgo, em Clermont-Ferrand, dei um curso sobre *As normas e o normal*, ao mesmo tempo em que redigia minha Tese de Doutorado em Medicina, defendida em julho do mesmo ano, na Faculdade de Medicina de Estrasburgo. Em 1963, como professor da Faculdade de Letras e Ciências Humanas de Paris, dei um curso sobre

291 Esse texto é uma versão salpicada de reparos de um trecho do capítulo “Um estilo francês de história da medicina”, do meu livro *Canguilhem e a gênese do possível. Estudo sobre a historicização das ciências*, publicado em 2018 pela editora Liber Ars. (ALMEIDA, T. S. *Canguilhem e a gênese do possível. Estudo sobre a historicização das ciências*. São Paulo: Ed. Liber Ars, 2018. (Coleção Epistemologia Histórica). Aqui, ele recebeu o título do projeto de pesquisa e docência que coordeno junto à Faculdade de História da UFG.

o mesmo tema. Quis, 20 anos depois, me defrontar com as mesmas dificuldades, com outros meios.”<sup>292</sup>

Entre esses novos meios ou dados de que dispunha em 1963, Canguilhem menciona um texto de 1798, no qual Kant já dizia que “foram as doenças que deram origem à fisiologia; e não foi a fisiologia, e sim a patologia e a clínica que deram origem à medicina”. Canguilhem segue citando Kant: “a razão é que, para dizer a verdade, não sentimos o bem-estar, pois este bem-estar é simples consciência de viver, e só seu impedimento suscita a força de resistência”. Na conclusão do texto de 1943, Canguilhem afirma que “existe medicina, em primeiro lugar, porque os homens se sentem doentes. É apenas em segundo lugar que os homens, pelo fato de existir uma medicina, sabem em que consiste sua doença”<sup>293</sup>. A descoberta daquele texto de Kant causou uma dupla sensação, ele conta: a satisfação por um achado feliz e o embaraço com a própria ignorância, que o levou a pretender maior originalidade do que sua tese talvez tivesse.

Além disso, Canguilhem também afirma que novas leituras de Claude Bernard, facilitadas pela publicação, naquele intervalo, dos *Principes de médecine expérimentale*, atenuaram suas críticas a propósito das relações entre fisiologia, patologia e clínica naquele autor. Canguilhem viu, naquele livro, que Claude Bernard também entendia a precedência da experiência clínica sobre a experimentação de laboratório: “Se estivesse lidando com principiantes, eu lhes diria, em primeiro lugar, para irem ao hospital; é a primeira coisa a conhecer. Pois como analisaríamos, por meio da experimentação, doenças que não conhecemos?”, escreveu Claude Bernard. Buscando devolver a Claude Bernard algo que havia lhe tirado, Canguilhem o cita novamente: “Vão primeiro ao hospital; no entanto, isso não é suficiente para chegar à medicina científica ou experimental; é preciso, em seguida, ir ao laboratório para analisar experimentalmente aquilo que a observação clínica nos fez constatar”.

Mas, diz Canguilhem, o tema dos dois cursos, e o que fez reeditar sua tese ao lado dessas novas reflexões, é algo que vai além desse problema de filosofia médica: “O sentido dos conceitos de norma e de normal nas ciências humanas, em sociologia, em etnologia, em economia, leva a pesquisas que, quer se trate de tipos sociais, de critérios de inadaptação ou grupo, das necessidades e dos comportamentos de consumo, ou dos sistemas de preferência, se orientam, em última análise, para o problema das relações entre normalidade e generalidade. Se, de início, vou buscar alguns elementos

292 CANGUILHEM, Georges. *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF, 2006, prefácio.

293 *Ibidem*, p. 94.

de análise nas lições em que examinei, à minha maneira, alguns aspectos dessa questão, é unicamente para esclarecer, por meio da confrontação das normas sociais e das normas vitais, a significação específica destas últimas. É apenas tendo em vista o organismo que permito a mim mesmo algumas incursões no estudo da sociedade.”<sup>294</sup>

Essa incursão no estudo da sociedade feita por Canguilhem pode ser explicada por meio do conceito de “normalização”, um “conceito polêmico”, admite. “Normalizar é impor uma exigência a uma existência, a um dado, cuja variedade e disparidade se apresentam, em relação à exigência, como um indeterminado hostil, mais ainda que estranho”, definiu. Segundo Canguilhem, “a experiência de normalização é uma experiência especificamente antropológica ou cultural”, pois ela pressupõe o conceito de “norma” como a “expressão de uma preferência” e como “instrumento de uma vontade”, quer dizer, ela compara o real a valores e qualifica negativamente aquilo que não cabe em sua extensão<sup>295</sup>. Por sua vez, o normal passa a ser definido como “o efeito obtido pela execução do projeto normativo, é a norma manifestada no fato”<sup>296</sup>. Canguilhem segue explicando que uma norma não atua sozinha, que ela pressupõe outras normas, o que existe é uma “correlatividade de normas sociais” que tende a fazer de sua unidade virtual uma organização. “Quando se trata de normas humanas, esse estudo reconhece que essas normas são determinadas como possibilidade de agir de um organismo em situação social, e não como funções de um organismo encarado como mecanismo vinculado ao meio físico. A forma e as funções do corpo humano não são apenas a expressão de condições impostas à vida pelo meio, mas a expressão dos modos de viver socialmente adotados no meio”<sup>297</sup>.

Nessa reflexão sobre as normas vitais e as normas sociais, o que muda é a própria relação do ser vivo com o meio e, ato contínuo, a própria forma de atribuição de valor à vida, não mais por meio de uma normatividade biológica individual, mas como parte de um programa social, através do recurso a uma técnica, por exemplo: “a definição de normas higiênicas supõe o interesse que se dá — do ponto de vista político — à saúde das populações considerada estatisticamente, à salubridade das condições de vida, à extensão uniforme dos tratamentos preventivos e curativos elaborados pela medicina”<sup>298</sup>. Essas teses apresentadas por Canguilhem foram

294 *Ibidem*, p. 190.

295 *Idem*.

296 *Ibidem*, p. 192.

297 *Ibidem*, p. 124.

298 *Idem*.

determinantes para a obra de Michel Foucault, especificamente para a elaboração de seu conceito de biopolítica.

Costuma-se dizer que o principal comentador da obra de Foucault é o próprio Foucault. A brincadeira tem sua razão, pois a vasta produção de Foucault, de uma originalidade indiscutível, é constituída também por vários artigos, ensaios e entrevistas nos quais ele explica seus projetos e as inflexões no seu pensamento, esclarece questões levantadas por seus leitores e enfrenta seus críticos. E, frequentemente, nesses textos, Foucault dá testemunhos da sua formação intelectual e paga tributos aos autores que de alguma maneira o estimularam a seguir por determinada via de investigação. Qualquer um que tenha lido meia dúzia dos seus principais textos certamente já se deparou com o nome de Canguilhem, sempre em tom de reverência e reconhecimento de uma grande dívida intelectual. À medida que a fama de Foucault crescia, a reputação de Canguilhem oscilava: era cada vez menos o discípulo de Bachelard e mais o mestre de Foucault.

Não obstante as diferenças significativas entre as obras de Canguilhem e Foucault, é impossível não ver as marcas da filiação — sobretudo porque o próprio Foucault fazia questão de realçá-las. E, quando o fazia, era para destacar a importância da formação em história das ciências que havia recebido de Canguilhem, como nessa entrevista concedida a Moriaki Watanabe em 1978, quando sua obra começava a ser traduzida no Japão e Foucault era convidado a se apresentar aos seus novos leitores: “Eu fui aluno de historiadores das ciências, aluno, por exemplo, de Georges Canguilhem, e meu problema era saber se não seria possível fazer uma história das ciências que tente recuperar o nascimento, o desenvolvimento, a organização de uma ciência não tanto a partir de suas estruturas racionais internas, mas a partir dos elementos exteriores que puderam lhe servir de suporte. Tanto que eu sempre oscilei, ou melhor, eu oscilei durante algum tempo, entre a análise interna dos discursos científicos e a análise das suas condições de desenvolvimento. Em *História da loucura*, eu tentei mostrar ao mesmo tempo como a psiquiatria havia se desenvolvido, quais temas ela havia abordado, quais objetos ela havia tratado, de quais conceitos ela havia se servido. E, ao mesmo tempo, eu tentei recuperar o solo histórico sobre o qual tudo isso havia sido feito, quer dizer, as práticas de internamento, a mudança nas condições sociais e econômicas no século XVII. Depois, em *As palavras e as coisas*, eu tentei retomar o problema, mas retomar o problema do próprio discurso científico, sem considerar o contexto histórico no qual ele havia se dado; em *As palavras e as coisas*, a análise é essencialmente uma análise das coisas ditas, das regras de formação das coisas ditas.”<sup>299</sup>

Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão

299 FOUCAULT, M. "La scène de la philosophie (entretien avec M. Watanabe)". In: *Dits et écrits*, III. Paris: Gallimard, 1994, p. 583.

Dois anos depois, em entrevista publicada na revista italiana *Il Contributo*, Foucault voltaria a falar de *As palavras e as coisas*: “um livro muito técnico, que se dirigia sobretudo aos técnicos da história das ciências. Eu o escrevi após discussões com Georges Canguilhem e esperava me dirigir essencialmente aos pesquisadores [em história das ciências]”<sup>300</sup>. De fato, os três livros de história das ciências escritos por Foucault na década de 60 — *História da loucura*, *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas* — revelam ao leitor a presença determinante das lições de Canguilhem, como o próprio Foucault tantas vezes reafirmou até o final da sua vida (um de seus últimos textos publicados em vida é a tradução, com importantes alterações, do prefácio que escreveu para a tradução estadunidense de *O normal e o patológico*). Assim, não foram poucas as ocasiões em que, tratando das relações entre Canguilhem e Foucault, a historiografia se prestou ao papel de duplo da observação pseudo-psicanalítica sobre a relação mestre-discípulo. Quando essa historiografia ia aos textos, era para demonstrar o “complexo de Prometeu”, que Gaston Bachelard, em *A psicanálise do fogo*, definiu como o complexo de Édipo do mundo intelectual, o desejo do discípulo de ir além, o desejo de saber mais que seu mestre.

Por tudo isso, é sempre interessante relativizar o começo das relações institucional e intelectual entre Canguilhem e Foucault, muitas vezes dita de orientador e orientando, da qual o produto seria a tese de doutorado sobre a história da loucura: “Quando, aproveitando de sua estadia em Uppsala para trabalhar bastante, sobretudo para ler, que não passa de uma maneira de pesquisar, Michel Foucault, então no *Institut français de Hambourg*, submeteu a Jean Hyppolité, diretor da *École normale supérieure*, um grosso manuscrito de novecentas e quarenta e três páginas, ele recebeu de seu admirado leitor o conselho para me apresentar seu trabalho. Já tinha me ocorrido de refletir e escrever sobre o normal e o patológico. A leitura de Foucault me tocou profundamente, ao me revelar os meus limites. Propus, em abril de 1960, que esse trabalho fosse aceito para defesa como tese na Sorbonne e publicado previamente.”<sup>301</sup>

Canguilhem parece reconhecer a Foucault o mérito de ter excitado parte das suas novas reflexões sobre o normal e o patológico, temas de

300 *Idem*. “Entretien avec Michel Foucault”. *Dits et écrits II, 1976–1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 886.

301 CANGUILHEM, G. “Sur l’Histoire de la folie en tant qu’événement”. *Le Débat*, v. 4, n. 41, p. 38, 1986. A tese de Foucault foi publicada em diferentes formatos e sob diferentes títulos. Em 1961, a editora Plon publicou *Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique*. Em 1964, além de uma reimpressão da edição da Plon, uma versão resumida foi publicada pela Union Générale d’Éditions sob o título *Histoire de la folie à l’âge classique*. Em 1972, uma nova versão foi publicada pela editora Gallimard, também sob o título *Histoire de la folie à l’âge classique*. É essa versão que costuma ser considerada para as traduções do livro.



cursos e publicações nos primeiros anos da década de 60. Isso também ajuda a entender o recurso sistemático que, nos cursos sobre as ideologias médicas no século XIX, ministrados a partir do final daquela década, Canguilhem fazia aos livros de Foucault sobre a história da loucura e o nascimento da clínica. Assim, embora não devamos minimizar a importância muito bem documentada que os livros e as lições de Canguilhem tiveram para o desenvolvimento das pesquisas de Foucault, o melhor é tratá-los como interlocutores, que mantiveram relações de crítica (ainda que raras), de repetição e de reforço mútuo. O problema da normalização e o conceito de biopoder ilustram bem o caso, especialmente quando consideramos, também, os textos e cursos de Foucault ao longo da década de 70.

Hoje, a principal tarefa assumida pelos comentadores de Canguilhem consiste em relacionar aquilo que foi durante muito tempo chamado sua “obra” com os textos inéditos, com os manuscritos e, sobretudo, com as anotações dos cursos encontradas após a abertura do seu arquivo<sup>302</sup>. De modo semelhante, há mais de uma década os comentadores de Foucault têm buscado relacionar os cursos ministrados no *Collège de France* e os livros publicados. Partindo das cronologias dos cursos e dos livros dos dois filósofos, o habitual é considerar que o interesse de Foucault pelos processos de normalização foi despertado pela leitura, em meados da década de 60, de *O normal e o patológico*. Mas Canguilhem é o primeiro a problematizar essa tabulação. Para Canguilhem, “se os conceitos de norma e de normalização, destinados a tornar inteligíveis as estratégias de diferentes poderes (político, jurídico, médico) nas sociedades modernas, não são sistematicamente utilizados antes de *Vigiar e punir* (1975), foi *História da loucura*

302 Vale dizer que a importância do acesso a esse arquivo não se limita às novas interpretações sobre Canguilhem. Nesse sentido, destaca-se, entre a produção nacional que considera essa vasta documentação inédita, a tese de Marcos Camolezi, *A causalidade em Henri Bergson: formação de um pensamento em contato com as ciências experimentais*, defendida em regime de cotutela junto ao Departamento de Filosofia da USP e ao *Centre de philosophie contemporaine* da Sorbonne, sob a supervisão de Jean-François Braunstein. Apesar de não ser, como o título deixa evidente, uma pesquisa primariamente preocupada com a obra de Canguilhem, Marcos apresenta, ao longo do texto, uma acurada leitura do filósofo. Mas na terceira e última parte da tese, intitulada “Causalidade, criação, técnica: um canteiro bergsoniano de Canguilhem”, as notas de curso de Canguilhem dividem o protagonismo com a própria obra de Bergson: “(...) além da importância da interpretação canguilhemiana da causalidade para nossa tese”, Marcos explica, “trata-se, ademais, de propor uma contribuição à discussão recentemente reavivada em torno da importância de Bergson ao longo da trajetória de Canguilhem. Para tanto, consagramo-nos à difícil tarefa de reorganização e compreensão dos nós argumentativos pelos quais o professor retraçou (e pensou) a história filosófica. Antes de uma história das ciências, tentaremos mostrar que Canguilhem propõe, fundamentalmente, uma história filosófica dos conceitos de tempo e de causalidade que vai mergulhar de tempos em tempos em grandes lagos de ciência. A tarefa de retomar as lições em detalhe, citando-as longamente, foi concebida sobretudo em razão de que o curso não é acessível por meio de livrarias e bibliotecas, em razão dos direitos autorais sobre os manuscritos de Canguilhem preservados até o momento”.



(1961) que mostrou, desde o começo das análises [...], que aquilo que a pretensa psicologia científica do século XIX buscou em verdade fundar, a delimitação do ‘normal’, não passa da consagração discursiva de práticas de estabelecimento da incapacidade jurídica de um indivíduo”<sup>303</sup>.

De modo semelhante, antes da formulação do conceito de biopoder, o problema ao qual ele diz respeito já aparece no curso *Os anormais* (1974–1975), como desdobramento de uma virada fundamental nas pesquisas de Foucault, expressa em seu curso anterior, *O poder psiquiátrico* (1973–1974): a mudança no foco de interesse das questões epistemológicas acerca do estatuto científico da psiquiatria para os mecanismos de funcionamento do poder psiquiátrico que operavam a partir das grandes tecnologias de poder. A partir de *O poder psiquiátrico*, Foucault voltará sua atenção para os efeitos de saber e as técnicas de sujeição que são produzidos pelas táticas de poder, daí o interesse pelos agenciamentos concretos que fazem parte das diversas relações de produção (familiar, sexual etc.). Ao destacar o caráter essencialmente operatório do poder, Foucault acreditava formar indicadores táticos para esclarecimento dos campos de batalha do seu agir filosófico<sup>304</sup>. O biopoder pode ser avaliado, portanto, como um conceito essencial para a compreensão desse *ethos* filosófico foucaultiano, na medida em que traduz a tomada de consciência da vida pelo poder

No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault argumenta (isso será repetido no livro *A vontade de saber*) que o desenvolvimento do capitalismo só foi possível graças à “inserção controlada dos corpos no aparelho de reprodução e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos”<sup>305</sup>. Aí, Foucault identifica duas estratégias: de um lado a anátomo-política do corpo através das técnicas disciplinares e, de outro, a regulação das multiplicidades através de uma política biológica da população. Não se trata mais do estudo das teorias políticas do poder, mas das tecnologias, técnicas e mecanismos pelos quais ele se exerce; tanto

303 CANGUILHEM, G. "Sur l'Histoire de la folie en tant qu'événement", *op. cit.*, p. 37.

304 "L'impératif, par conséquent, qui soutend l'analyse théorique qu'on est en train d'essayer de faire — puisqu'il faut bien qu'il y en ait un —, je voudrais qu'il soit simplement un impératif conditionnel du genre de celui-ci: si vous voulez lutter, voici quelques points clés, voici quelques lignes de force, voici quelques verrous et quelques blocages. Autrement dit, je voudrais que ces impératifs ne soient rien d'autres que des indicateurs tactiques. À moi de savoir, bien sûr, et à ceux qui travaillent dans le même sens, à nous par conséquent de savoir sur quels champs de forces réelles on se repère pour faire une analyse qui serait efficace en termes tactiques. Mais, après tout, c'est là le cercle de la lutte et de la vérité, c'est-à-dire justement de la pratique philosophique". In: FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France (1977–78). Paris: Gallimard/Seuil, 2004, p. 9.

305 FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975–1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 288. (Coleção Tópicos).

os que são próprios do controle social, como aqueles que têm por função modificar o destino biológico da espécie. Daí o interesse por uma técnica que é justamente a confluência de diversas ciências que têm o homem-vivo por objeto, a medicina, e aquele que foi o espaço privilegiado de conhecimento e de intervenção sobre esse objeto, o hospital. Vale a pena transcrever os primeiros parágrafos de uma nota que Canguilhem publicou no jornal francês *Le Monde* a propósito das pesquisas de Foucault sobre a medicina e o hospital, especificamente o livro coletivo *Les Machines à guérir*:

A transformação iniciada no século XVIII que dissociou, na destinação das instituições de “beneficência”, a assistência aos coitados e o cuidado dos doentes é um fato de política cuja realidade é atestada pela própria arquitetura dos prédios hospitalares e a distribuição do espaço interno onde os cuidadores dispõem, expõem e tratam os doentes, em conformação com um regulamento explícito. A saúde, visada a partir de então como o bem geral de determinada população, e não mais apenas como um valor individual, não depende mais unicamente da arte de um homem de experiência, mas dos cálculos de uma administração que reivindica a sua gestão como um dever.

Isso que Michel Foucault chama de **nosopolítica** compõe, em relação ao corpo social, os imperativos do rendimento e da vigilância, da economia e da polícia. Seu objeto é tributário da medida e da apreciação demográfica. A mudança de escala do objetivo médico encadeia uma mudança da natureza dos meios. O hospital não é a possibilidade oferecida aos médicos de multiplicar os atos terapêuticos personalizados. Como escreveu Tenon, em 1788, “os hospitais são ferramentas, ou, se preferirmos, máquinas de tratar os doentes, em massa e por economia, eu diria de bom grado”.

[...] Ele [o livro *Les Machines à guérir*] se inscreve no projeto, realizado progressivamente por Michel Foucault, de desenhar as múltiplas faces do poder nas sociedades contemporâneas, poder de definição e de disciplina dos valores sociais da vida, poder de “normalização” dos erros e dos desvios, doença, loucura, delinquência. Vigiar e punir. Vigiar e reformar. Vigiar e curar.<sup>306</sup>

306 CANGUILHEM, G. "*Les Machines à guérir*", "*Les Machines à guérir*". *Le Monde*, 6 de abril de 1977, [s/p]. A questão da filosofia da tecnologia em Foucault, Canguilhem, Cecilia Donnangelo e Ricardo Bruno Mendes-Gonçalves é um dos componentes da pesquisa que desenvolvo atualmente junto ao Instituto de Saúde Coletiva da UFBA, em colaboração e sob a supervisão de Líliliana Santos. Graças a esse estágio de pesquisa, também tive a oportunidade de discutir, com um excelente grupo de sanitaristas e pesquisadores da Saúde Coletiva, o impacto dessa reflexão filosófica sobre normalização da educação médica e da tecnologia para os conhecimentos e práticas em saúde. Destaco a disciplina de pós-graduação “Trabalho, Educação e Saúde: bases epistemológicas e desafios contemporâneos”, sob a responsabilidade das professoras Isabela Cardoso e Líliliana Santos, da qual participei como docente colaborador.

Evidentemente, uma mudança de tal amplitude não foi operada exclusivamente a partir da medicina, mas, assim como se recusou a escrever uma história da sexualidade como mero apêndice da história do capitalismo, Foucault também se recusou a traduzir no discurso médico as condições pré-discursivas do século XVIII. Foi como alternativa a tais explicações, digamos, não integradas das relações entre medicina e sociedade que Foucault fez entrar em jogo um novo elemento: as *normas*<sup>307</sup>. Em *Os anormais*, Foucault informou que seu objetivo era a demonstração histórica do conceito de *normalização* apresentado por Canguilhem em *O normal e o patológico*, de onde afirma ter retirado também um conjunto de ideias histórica e metodologicamente fecundas sobre o poder<sup>308</sup>. A primeira dessas ideias encontradas em Canguilhem diz respeito, justamente, ao que seria um processo geral de normalização social, política e técnica que estaria em curso no século XVIII e que se manifestaria nos locais frequentemente associados ao poder disciplinar, isto é, a escola, o hospital, a indústria, o exército etc. A segunda é a ideia de que uma norma se define pelo papel de exigência e de coerção que ela exerce, daí Foucault ter dito que a norma é o elemento que funda e legitima um exercício de poder. A terceira e mais importante ideia é o princípio de qualificação presente em toda norma. De acordo com Canguilhem, “depreciando tudo aquilo que a referência a ela própria impede de considerar normal, a norma cria, por si mesma, a possibilidade de uma inversão dos termos”<sup>309</sup>. A norma, portanto, não exclui somente, ela está sempre ligada a técnicas positivas de intervenção e transformação que exigem, como condição de exercício, a formação de um saber. “O que o século XVIII instaurou mediante o sistema de ‘disciplina para a normalização’, mediante o sistema ‘disciplina-normalização’, parece-me ser um poder que, na verdade, não é repressivo, mas produtivo — a repressão só figura a título de efeito colateral e secundário, em relação a mecanismos que, por sua vez, são centrais relativamente a esse poder, mecanismos que fabricam, mecanismos que criam, mecanismos que produzem.”<sup>310</sup>

As sociedades disciplinares, segundo Foucault, seriam simultaneamente massificantes e **individualizantes**. “A disciplina é um modo de individualização das multiplicidades e não uma coisa que, a partir dos indivíduos trabalhados em princípio a título individual, construiria em seguida um tipo de edifício de elementos múltiplos”<sup>311</sup>. Quando as técnicas de confisco

307 Cf. GROS, Frédéric. *Foucault et la folie*. Paris: Puf, 1997. p. 82.

308 FOUCAULT, M. *Os anormais: curso no Collège de France (1974–1975)*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 61–65. (Coleção Tópicos).

309 CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique, op. cit.*, p. 212.

310 FOUCAULT, *op. cit.*, p. 64.

311 FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 14.

(do trabalho, do tempo etc.) das sociedades de soberania tornaram-se empecilho ao desenvolvimento das forças produtivas, foi necessário inserir as multiplicidades nos aparelhos de reprodução através de esquemas de vigilância, treinamento e punição dos corpos individuais. Após esse trabalho de sujeição dos corpos, seguiu-se a ampliação das forças produtivas através de uma série de dispositivos que vão focar o homem na sua condição de ser vivo graças à produção de dados estatísticos e de um conjunto de saberes referentes a processos globais biológicos como nascimento, mortalidade e fecundidade. Se nos séculos XV, XVI e XVII o confinamento do Outro no hospital não estava diretamente ligado a uma *expertise* médica, mas ao poder de exclusão de “tudo o que o próprio homem pôde inventar como irregularidades de conduta”<sup>312</sup>, nessa nova sociedade que começa a se organizar no século XVIII a medicina passa a ter a “função maior da higiene pública, com organismos de coordenação dos tratamentos médicos, de centralização da informação, de normalização do saber, e adquire também o aspecto de campanha de aprendizado da higiene e de medicalização da população”<sup>313</sup>: uma série de medidas profiláticas que, ao contrário da exclusão ou das internações vigiadas, tem por objetivo manter o maior número possível de pessoas longe dos hospitais.

Ainda que esteja mais interessado nos mecanismos de funcionamento do poder, Foucault nos lembra que foi primeiro nas teorias políticas que justificavam aqueles mecanismos que a vida se tornou um problema. A soberania, da qual as teorias contratualistas de tipo hobbesiano forneceram uma importante justificação, detinha um poder dito “de vida e de morte”, mas que na verdade era unilateral, pois o que se entendia por poder sobre a vida era, de fato, o poder de permitir que um súdito continuasse a viver. Era, portanto, sobre a morte que agia efetivamente esse poder soberano. O que se começou a questionar foi como uma soberania fundada sobre a vida — pois foi o medo de perdê-la que levou os homens a ceder parte de sua liberdade individual natural e firmar um pacto — poderia dispor da vida dos seus súditos. A vida, enquanto fundadora da sociedade, não deveria estar fora do alcance do soberano? A grande mudança ocorrida no direito político no século XIX foi, segundo Foucault, não o abandono dessa velha compreensão do direito soberano, mas o surgimento de outro direito que vai atravessá-lo e complementá-lo: o direito de fazer morrer e deixar viver será modificado por um tipo de poder que é exatamente o seu inverso, isto é, o direito de fazer viver e de deixar morrer<sup>314</sup>.

312 FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Tradução de José Teixeira, p. 25.

313 FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, *op. cit.*, p. 291.

314 *Ibidem*, p. 286–289.

As sociedades de soberania, incapazes de suportar as pressões econômicas ocasionadas pelo crescimento demográfico e pela industrialização, tendo investido inicialmente sobre os corpos individuais, cederam lugar às sociedades disciplinares, e, em seguida, ao voltar-se, não mais para as mortes ou nascimentos, mas para as taxas de mortalidade e fecundidade, enfim, para os processos biossociológicos da espécie humana, teriam dado lugar, na passagem do século XVIII para o XIX, ao que Foucault chamou de *sociedades de normalização*. Não mais das epidemias, da morte que se abate sobre a vida, tratar-se-á das “doenças reinantes”, das endemias, encaradas como “fatores permanentes [...] de subtração das forças, diminuição do tempo de trabalho, baixa de energias, custos econômicos, tanto por causa da produção não realizada quanto dos tratamentos que podem custar”<sup>315</sup>. Assim, Foucault encontrou nos discursos e práticas médicas sobre o onanismo infantil no século XVIII, por exemplo, uma cruzada antimasturbatória, levada a cabo pela escola e, principalmente, pela família do jovem onanista, mas também a ideia de uma doença total, “uma espécie de doença polimorfa, absoluta, sem remissão, que culminaria em si todos os sintomas de todas as doenças possíveis [...]. Todos os sintomas da doença vêm se superpor no corpo descarnado e devastado do jovem masturbador”<sup>316</sup>. Mecanismos de normalização, sem dúvida, empreendidos a partir das técnicas disciplinares do corpo.

Na segunda parte de *O normal e o patológico*, texto que Foucault tinha em mente durante seus cursos, Canguilhem afirmou que “a norma é aquilo que fixa o normal a partir de uma decisão normativa”<sup>317</sup>. O que estava em jogo, portanto, era a coextensão entre sujeito social e indivíduo biológico e a compreensão das tecnologias ou dos mecanismos de saber pelos quais a normalização social estabelece novas formas de normatividade vital. Capaz de atravessar tanto o espaço disciplinar como gerir processos de regulamentação, enquanto técnica localizada no entrecruzamento das ciências da vida, a medicina assume um papel determinante nesse processo. Segundo Foucault, “de uma forma mais geral ainda, pode-se dizer que o elemento que vai circular entre o disciplinar e o regulamentador, que vai se aplicar, da mesma forma, ao corpo e à população, que permite a um só tempo controlar a ordem disciplinar do corpo e os agenciamentos aleatórios de uma multiplicidade biológica, esse elemento que circula entre um e outro é a ‘norma’. A norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar. A

315 *Ibidem*, p. 290.

316 FOUCAULT, *Os anormais*, *op. cit.*, p. 301–305.

317 CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, *op. cit.* p. 218.

sociedade de normalização não é, pois, nessas condições, uma espécie de sociedade disciplinar generalizada cujas instituições disciplinares teriam se alastrado e recoberto todo o espaço — essa não é, acho eu, senão uma primeira interpretação, e insuficiente, da ideia de sociedade de normalização. A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação.”<sup>318</sup>

Entende-se, desde Canguilhem e Foucault, por que a medicina ocupa espaço privilegiado nessas sociedades que se organizam a partir do século XVIII e que ainda são, em grande medida, as nossas. Nesse diálogo entre os dois filósofos, a partir do tema da normalização, é possível perceber um traço que serve à caracterização do “estilo francês de história da medicina” e seu *ethos*: a dupla exigência de investigação sobre o poder de definição dos valores sociais da vida e sobre a função da medicina na experiência histórica de normalização, ao mesmo tempo em que se faz a crítica epistemológica dos meios técnicos, tecnológicos e científicos elaborados pela medicina para o exercício dessa função.

Se esse tema historiográfico vai seguir na obra de Foucault através dos textos e cursos sobre a biopolítica e seus correlatos (bio-história e biopoder), na obra de Canguilhem ele vai conduzir ao conceito de “ideologia médica”, elaborado e discutido nos seus cursos e textos sobre história das ciências e da medicina entre o final dos anos 60 e início dos anos 70, até pouco depois da sua aposentadoria da Sorbonne. No que diz respeito às questões de historiografia da medicina nesse momento do trabalho de Canguilhem, as teses de Foucault marcadas pela preocupação com a normalização só são equiparáveis em importância com o conjunto dos trabalhos da chamada “escola germano-estadunidense”, notadamente de Henri Sigerist e Erwin Ackerknecht<sup>319</sup>.

318 FOUCAULT, *op. cit.*, p. 302.

319 Sobre esse encontro entre as chamadas “escolas” francesa e germano-estadunidense de história da medicina e sua importância para o desenvolvimento da “historicidade” como parte fundamental do conhecimento em saúde no Brasil, conferir, além do meu livro de 2018 mencionado na primeira nota a esse texto, o artigo “Historicity, historiography, and hope: the moral economy of health”, publicado, em dezembro de 2021, na revista *Transversal — International Journal for the Historiography of Sciences*, como parte de um dossiê sobre historiografia das ciências na América do Sul.



# DA TEORIA DA ORDEM E DO PROGRESSO À DECADÊNCIA DA IDEIA DE PROGRESSO: Georges Canguilhem leitor de Auguste Comte

Caio Souto

## Introdução: a teoria da ordem e do progresso

Durante todo o percurso intelectual de Georges Canguilhem<sup>320</sup>, o diálogo mantido com Auguste Comte foi constante. Em 1926, o “jovem Canguilhem” concluía sua formação na *École normale supérieure* com uma *Dissertação* intitulada “La théorie de l’ordre et du progrès chez Comte”<sup>321</sup>, sob a direção de Célestin Bouglé<sup>322</sup> e sob a inspiração do “círculo de Alain”<sup>323</sup>. Em 1987, naquela que talvez seja sua última publicação de grande alcance filosófico, retorna ao mesmo assunto no denso artigo “La décadence de l’idée du progrès”. No decorrer destas mais de seis décadas que abrangem

320 O presente texto reformula algumas ideias apresentadas na Tese de Doutorado intitulada *Georges Canguilhem: o dever de um pensamento*, defendida sob a orientação de Thelma Lessa da Fonseca no ano de 2019 junto ao PPG-Fil. da UFSCar, pesquisa desenvolvida com bolsa CAPES. Algumas passagens também já foram publicadas em Souto (2020).

321 O manuscrito dessa *Dissertação* inédita se encontra disponível no CAPHÉS sob a cota GC. 6.1.

322 Numa homenagem póstuma, e até bastante tardia, a Célestin Bouglé (1870–1940), Canguilhem confirmava sua admiração por este que fora um de seus primeiros mestres, apreciando especialmente sua obra *Leçons de sociologie sur l’évolution des valeurs* por introduzir, para além da realização de um mero “inventário de sociólogo”, “um juízo de filósofo” a respeito do conceito de *valor*, “ao mesmo tempo normativo e factual” (CANGUILHEM, 2018 [1978], p. 835). Ao prestigiar outro sociólogo, desta vez Maurice Halbwachs, pelo aporte filosófico de sua obra, Canguilhem também manifestava seu posicionamento contrário a Durkheim e seus seguidores, que considerava como “maus discípulos” de Comte: “Um traço que me parece distintivo dos trabalhos de Maurice Halbwachs é seu alcance filosófico imediato que é devido aos seus temas fundamentais tanto quanto ao método do qual eles procedem. Na França, e particularmente com a escola de Durkheim, a sociologia aparece como enxertada sobre a árvore filosófica. [...] Ora, certos sociólogos da escola durkheimiana, querendo-se sociólogos puros, dirigiram contra a filosofia ataques às vezes acerbos, sem nunca se dar perfeitamente conta dos pressupostos metafísicos de seu dogmatismo sociológico. Maurice Halbwachs nunca experimentou essa necessidade de polêmica. Sua atitude com respeito aos problemas sociológicos, seus métodos de investigação e suas hipóteses de trabalho são autenticamente científicos. Mas os resultados de suas pesquisas comportam sempre por si mesmos uma latitude de perspectiva filosófica” (CANGUILHEM, 2015 [1947], p. 280).

323 Para as relações entre Canguilhem e Alain, ver sobretudo Bianco (2012). Este trecho também reformula Souto (2021a).

toda a obra de Canguilhem, Comte nunca deixou de estar entre os seus principais interlocutores, sendo talvez mesmo o mais central de todos eles. Com efeito, por ao menos quatro motivos principais a obra de Comte apresenta um interesse para Canguilhem: 1) pelo seu modo de pensar as relações entre fato e valor na filosofia e nas ciências, de um modo diverso daquele encetado pela *Wertphilosophie* alemã; 2) pela inversão, por ele promovida, da relação que ainda era metafísica em Kant entre sujeito e objeto, e que a partir de Comte será fisiológica, o que para Canguilhem se inserirá na história das ciências como um momento importante na consolidação, que será enfim lograda por Claude Bernard, do *a priori* biológico; 3) por sua concepção da filosofia e do pensamento humano em geral como tendendo à *medicina*, isto é, como *clínica social* visando a uma terapêutica; 4) por ser o primeiro grande mestre do *estilo francês* em história das ciências, tendo estabelecido a pluralidade de métodos científicos conforme a seus respectivos objetos, bem como uma processualidade histórica inerente a cada um deles que obedece a rupturas, e não apenas a uma continuidade progressiva.

### **A Dissertação de 1926 sobre Comte**

Canguilhem manifestou desde cedo uma preocupação com as relações entre saber e política. Muitas das considerações avançadas no capítulo sobre Comte de *O normal e o patológico* (1943) já apareciam embrionariamente na *Dissertação de 1926*, onde Canguilhem não ainda chega a elaborar uma crítica ao positivismo, mas busca apreender o seu sentido lógico e coerente. Essa *Dissertação* se inicia propondo uma distinção entre *ordem social* e *ordem sociológica*. A primeira possui um sentido vasto, como o de um comando ou de uma ordem jurídica, por exemplo, enquanto a segunda é uma ordem em sentido estrito, isto é, o conjunto das relações “enquanto submetidas, não mais às vontades individuais, mas à condição necessária de toda atividade humana” (CANGUILHEM, 1926, fl. 6–7). É esta última que pode ser objeto de uma ciência nova que Comte proporá fundar, a física social (futuramente sociologia). A identificação e a análise da *ordem sociológica* são consideradas essenciais para que a humanidade possa dirigir-se a um *progresso*, concebido como o desenvolvimento de uma ordem oculta nas relações sociais que a ciência deverá desvelar através de um método a ser constituído e que o positivismo proporá constituir. Sendo esse novo objeto (a ordem sociológica) irreduzível a todos os demais, essa nova ciência a ser criada será uma ciência igualmente irreduzível a todas as outras. Ela deve ser a última de todas as ciências, irreduzível às demais.

Desse modo, Comte considerará como implícitas no conceito de progresso as leis fundamentais da evolução humana, que ele proporrá analisar a partir de sua história. Se, por um lado, ordem e progresso se encontram indissolúvelmente ligados no positivismo, por outro, o conhecimento da ordem possui uma anterioridade lógica, devendo ser conhecido primeiramente, por uma “precaução de método”. Contudo, embora reconhecesse que a noção de ordem já tivesse sido bem elaborada desde a Antiguidade por Aristóteles, ainda não se trataria da ordem sociológica, e é a esta última que o positivismo deverá se dedicar. Quanto à noção de progresso social, apenas com os iluministas (Condorcet) é que ela passou a adquirir uma conceituação filosófica, e neste ponto Comte reconhecia o positivismo como continuador do projeto iluminista. Mas irá além de Condorcet, pois unirá dois aspectos principais referentes à teoria da ordem e do progresso, introduzindo uma dimensão valorativa ao progresso que antes era concebido em termos apenas de fato: “a expressão de um duplo juízo”, como distingue Canguilhem, “de um juízo de fato e de um juízo de valor, ambos estando aliás sempre unidos e sendo estreitamente dependentes” (CANGUILHEM, 1926, fl. 18).

Outra herança iluminista do positivismo, esta que será comentada por Canguilhem ao longo de toda a sua obra, reside em ter fundado o conhecimento dessa ordem que comanda o progresso a uma lei estática, por sua vez herdada dos estudos da física, especialmente da mecânica. Com efeito, é na 1ª lei da termodinâmica, a lei de conservação de energia, que tanto Condorcet quanto Comte estabeleceram o princípio da ordem que estaria implícita também no progresso social. Assim, como pressuposto metodológico, seria necessário conhecer as próprias leis físicas, antes de conhecer aquelas da dinâmica social que a ela se reportariam. Na tentativa de compreensão da luta constante entre a vida orgânica e o mundo físico inorgânico, Comte acabaria por ceder às leis que regem este último: “Quando passamos do inorgânico ao orgânico”, observava Canguilhem nesta *Dissertação*, “essa lei enuncia a subordinação das leis do movimento às leis da existência. Sociologicamente, essa lei é a lei da ordem e do progresso” (CANGUILHEM, 1926, fl. 21–22). Deste modo, não é inicialmente da biologia que Comte retira o modelo para a formulação de sua ciência social. Ele recua para muito antes, não renunciando a uma certa “lei da continuidade” entre o vivente e o não-vivente, entre o orgânico e o inorgânico. Assim, sua concepção da passagem da ordem ao progresso não deriva da compreensão acerca da especificidade do vivente. É, antes, ao “princípio de d’Alembert” que Comte recorre para buscar a lei geral a partir da qual derivará sua sociologia.

Neste ponto, reside aquilo que Canguilhem posteriormente considerará como sendo uma inconsistência. Comte teria antevisto a necessidade de postular uma especificidade ao domínio biológico, mas ele cede ao prestígio da mecânica e da física-matemática ao estabelecer a base do positivismo. E é, antes de tudo, na astronomia (ordem física à qual se podem aplicar os modelos matemáticos) que Comte encontra a ordem fundamental da qual deriva a ordem social (e todas as demais ordens): uma ordem natural como condição da ordem social.

A relação da sociologia à astronomia é dupla. É uma relação de método e uma relação de fato. Uma relação de método porque a sociologia deve à astronomia, como todas as outras ciências, a ideia de ordem. Uma relação de fato porque a estabilidade astronômica envolve [*entraîne*] a estabilidade social (CANGUILHEM, 1926, fl. 30).

Nesta chave, a produção humana passa a ser compreendida como inteiramente dependente da ordem astronômica. E é na 40ª lição do *Cours de philosophie positive* (1830–1842), primeira das duas grandes obras sistemáticas de Comte, que se estabelece a relação ascendente entre a ordem astronômica, a biológica e a sociológica, sendo que a astronomia é quem fornece as leis primeiras da estabilidade. Contudo, é apenas com a sociologia que o ciclo do conhecimento se fecha, pois só pode haver conhecimento uma vez que há o ser humano. Assim, a ordem astronômica fornecendo a base para a compreensão científica do homem, é somente após esse conhecimento ter se voltado ao conhecimento do próprio homem (que é um ser vivente em determinado meio) que o próprio conhecimento encontra a si mesmo. Logo adiante, Canguilhem designa aquele princípio do qual partirá em *O normal e o patológico*, o “princípio de Broussais”, argumentando pela filiação de Comte ao princípio de continuidade entre normal e patológico estabelecido. Por fim, nesta *Dissertação de 1926*, em que já são trabalhadas muitas das questões com as quais viria a se defrontar com maior ou menor grau de reformulação em sua obra posterior, Canguilhem encontra o tema da construção social da *paz* entre os homens, a qual deveria ser fruto de uma prática política meticulosamente guiada por um saber científico. Além disso, é em Comte que Canguilhem encontra entrelaçadas a problemática moral e a social segundo uma perspectiva científica.

## A ruptura com o pacifismo nos anos 1930

Durante a década de 1920, Canguilhem encontrava-se reunido, junto com diversos jovens estudantes da *École Normale Supérieure*, em torno da

figura de Alain (pseudônimo de Émile Chartier). Com efeito, os temas estudados por Canguilhem em sua *Dissertação de 1926* sobre Comte são coerentes à filosofia e aos interesses de seu tutor intelectual à época. A filosofia política de Alain, a exemplo daquela de Comte, fixava a fraternidade humana como um valor universal. Deplorando os resultados da Primeira Guerra Mundial, Alain pregava o pacifismo, sobrepondo-o à iminência de uma nova guerra. Alain compreendia que esse pacifismo deveria ser tido por um ato de coragem derivado de um amor incondicional à Paz que a humanidade deveria construir conjuntamente (ALAIN, 1921). Seus adeptos, dentre os quais esteve Canguilhem durante toda a década de 1920, até meados dos anos 1930, militavam em manifestações e escreviam em periódicos por essa causa, o principal deles sendo os *Libres propos*.

Como esclarece Giuseppe Bianco (2012), era justamente em Comte que Alain encontrava a motivação de sua filosofia política, tendo-lhe herdado o “princípio de Broussais”. Aquilo que se manifestaria como diverso à ordem social seriam apenas diferenças *quantitativas* (no organismo ou na sociedade), às quais Broussais denominara como irritações<sup>324</sup>. Segundo essa perspectiva, Alain compreendia as revoluções e guerras como “irritações” do corpo social. Assim, na esteira de Comte, o papel político dos cidadãos para Alain seria o de cuidar para sanar tais irritações, e o dos intelectuais seria o de auxiliar na condução do restabelecimento dessa ordem, pacífica e estável por natureza. Além disso, o pensamento francês do início do século XX vivia o auge do neokantismo, como bem descreveram Xavier Roth (2010) e Emiliano Sfara (2015) em duas teses recentes sobre Canguilhem. Assim, a essa herança da filosofia política comtiana deve-se acrescentar o fato de que, ao lado de Lagneau, Brunschvicg, Lachelier, Hamelin e Boutroux, Alain estava empenhado em construir uma “filosofia da atividade” fundada na concepção da unidade da experiência. Essa “filosofia da atividade” teria herdado os traços da *Wertphilosophie* da Escola de Baden (de Windelband e Rickert) que através desses autores se introduzia na França. O que o “jovem Canguilhem” teria buscado realizar então seria como que uma síntese entre o positivismo e a *Wertphilosophie*, na herança de seu primeiro mestre Alain. Era em Comte que Canguilhem pensava quando escrevia, no ano seguinte ao da defesa de sua *Dissertação*, que: “o fato não tem valor por si mesmo” (CANGUILHEM, 2011 [1927], p. 167). Conforme a herança do neokantismo da *Wertphilosophie*, não havendo propriamente uma ordem primeira a ser intuída no próprio real ou na natureza, a tarefa da filosofia seria a de criar *unidade* lá onde ela não existe, tarefa cujas condições seriam

324 Para um aprofundamento na compreensão desse autor, ver Braunstein (1986).



incessantemente recolocadas pela experiência empírica e pelo contexto histórico contingente. Esta unidade, por sua vez, só poderia aparecer se a filosofia fosse compreendida enquanto uma *axiologia*, devendo haver uma hierarquia dos valores segundo a qual o valor moral é quem deveria guiar e coordenar a experiência e a ação em sua pluralidade.

Mas se, até meados da década de 1930, Canguilhem poderia ser considerado como um “alainista” pacifista (SIRINELLI, 1988), a intensificação nos anos seguintes das ameaças fascistas seria decisiva para uma progressiva mudança de posição. Ele refletirá sobre o fato de que a opção pelo pacifismo não deveria ser medida em termos de um valor moral universalmente válido (a Paz). A decisão por uma militância em favor da Paz — conceito vago — deveria ser circunstanciada. Antes que ele lesse em René Leriche que a saúde é apenas “a vida no silêncio dos órgãos”, Canguilhem refletiu sobre o fato de que a Paz talvez não fosse mais do que *a vida social no silêncio das batalhas* (expressão que emprestamos de Michel Foucault, com o qual se encerra *Vigiar e punir*). Percebendo a falta de *sentido histórico* de que a filosofia pacifista de Alain parecia eivada, pois que não era sensível às diferenças políticas entre as condições que haviam levado à Primeira Guerra Mundial e estas que logo culminariam na Segunda, Canguilhem acabará por romper com o “pacifismo integral” (ARON, 2011 [1933]) de Alain por volta de 1935–1936<sup>325</sup>. Um dos marcos dessa ruptura foi a publicação anônima de um texto político *Le fascisme et les paysans* (CANGUILHEM, 2011 [1935]), o qual resultava de uma pesquisa empírica. Depois disso, já em 1936, tendo deixado a redação do periódico alainista *Libres Propos*, Canguilhem assumirá o posto de professor em Toulouse e se engajará nos estudos de medicina. Será o momento da elaboração de uma nova filosofia que reformulará de modo original a herança recebida de suas primeiras

325 Num artigo de 1952, escrito no ano seguinte à morte de seu primeiro mestre, com quem nunca perdera a amizade, Canguilhem fará uma revisão bastante elogiosa da filosofia estética de Alain, não poupando, porém, seu “pacifismo integral” e a opção de muitos de seus adeptos pela Colaboração. Embora Canguilhem enalteça o fato de Alain, assim como Bergson, ter atribuído uma originalidade ontológica à criação, é pela sua concepção neokantiana de natureza humana que Canguilhem recusará as consequências políticas de sua filosofia, as quais também se deixariam pressentir em sua filosofia estética, sendo o gênio a disposição inata do espírito pela qual a natureza daria suas regras à arte: “Por mais contraditório que pareça, [diz Canguilhem,] é um fato que essa fisiologia das belas-artes, que ele fez mais do que esboçar, não é uma ciência do movimento das formas ou das formas em movimento (o que deve ser uma fisiologia autenticamente fisiológica): é ainda uma morfologia estática” (CANGUILHEM, 2015 [1952], p. 428). E ainda que o homem acrescentasse à natureza o trabalho (ideia hegeliana, mas que Alain teria desenvolvido antes de ter lido Hegel), não haveria um papel para a história em Alain: “Alain crê na natureza humana, na Eterna História” (CANGUILHEM, 2015 [1952], p. 428). É de Comte (a ordem comanda o progresso), e não de Hegel, que Alain se reclama. E é acima de tudo uma ideia platônica que exalta a primazia do ser sobre o dever.



referências, efeito de uma transvaloração moral e conceitual de seu pensamento, que se exercerá também sobre sua abordagem de Comte.

A presença de Comte acompanha, inclusive, tais transformações, fazendo-se sentir em vários dos textos esparsos que Canguilhem publicou na primeira metade da década de 1930. Se desde sua *Dissertação de 1926* Canguilhem já se dedicava a pensar a coordenação dos saberes e a produção de efeitos teóricos de alguns desses saberes para além de seu domínio de pesquisa, como no caso da importação por Comte do princípio constituído por Broussais no campo da medicina para o campo social e político, no texto *Le fascisme et les paysans* (CANGULHEM, 2011 [1935]), ele abordará o caso da geografia humana. Tal ciência é exemplar porque se constitui como “lugar privilegiado de problematização de questões teóricas que vão para muito além de seu campo específico de pesquisa, notadamente aquele da relação entre o vivente e seu meio [*milieu*] e aquele do papel da atividade técnica na transformação do meio [*milieu*]” (CAMMELLI, 2011, p. 525)<sup>326</sup>. É ainda nestes textos do final da década de 1930 que Canguilhem atenuará o sentido da polêmica expressão de Comte: “Saber para prever, a fim de poder”<sup>327</sup>, já que sempre postulará uma primazia das técnicas sobre o desenvolvimento científico.

Uma obra singular no percurso intelectual de Canguilhem é o *Tratado de lógica e moral*, escrito em coautoria com Camille Planet, filósofo dedicado à reflexão moral. Esta obra se inicia com uma seção sobre *Lógica*, em que já se demonstra não se tratar de um mero manual para uso escolar, mas sim de um livro com pretensões autorais que apresenta um notável esforço de sistematização quanto a todos os assuntos abordados. Dentre os primeiros autores mencionados, o nome de Comte já aparece em meio àqueles considerados os filósofos mais importantes cujas teses serão discutidas na primeira seção, junto aos nomes de Descartes, Kant, Stuart Mill e

326 Tais reflexões serão reexaminadas no artigo “O vivente e seu meio”. A escola de geografia humana de Vidal de La Blache é considerada por Canguilhem como uma alternativa ao determinismo geográfico, constituindo-se como um possibilismo. No Brasil, a recepção do positivismo de Comte no século XIX e início do XX associou sua concepção de “meio” a um determinismo, o que contribuiu para reforçar entre nós diversos preconceitos racistas a respeito dos povos ameríndios e africanos.

327 “A célebre fórmula “saber para prever afim de poder” — e da qual sempre se esquece que ela traduz apenas um aspecto do pensamento de A. Comte — é tão enganadora quanto célebre. Se o saber leva à previsão, é na medida em que o futuro se assemelha ao passado, na medida em que nenhum poder pode alterar o curso necessário dos fenômenos. A fé na conversão possível do saber em poder supõe que, no momento em que afirma conhecer, o homem enquanto sujeito do saber e sujeito do poder se situa implicitamente fora do sistema dos objetos conhecidos ou a conhecer. Mas, se no momento em que o conhecimento de uma situação é elaborado, o homem é compreendido como ‘uma parte da natureza’ no objeto deste conhecimento, é claro que o conhecimento da situação exclui toda mudança possível da situação” (CANGUILHEM, 2011 [1938], p. 504).

Poincaré (CANGUILHEM; PLANET, 2011 [1939], p. 637). A opção pela escolha desses cinco nomes anuncia uma tomada de posição bastante evidente com relação à própria definição de ciência e de lógica. Está em jogo que a lógica não pode se desvincular totalmente de uma tarefa valorativa, **ele** valendo para toda a atividade científica. Com efeito, todos os cinco autores mencionados teriam buscado “descrever a ciência a fim de *jugá-la*” (CANGUILHEM; PLANET, 2011 [1939], p. 637). A implicação entre lógica e axiologia é evidente, pois o valor normativo da produção da verdade pelo conhecimento científico é reconhecido a partir de seu papel “na organização concreta da vida” (CANGUILHEM; PLANET, 2011 [1939], p. 638). Trata-se de uma recusa da compreensão da ciência como instância de mero controle e de previsão dos fatos. Mais do que isso, os autores submetem a Lógica a “um capítulo destacado da Psicologia geral” (CANGUILHEM; PLANET, 2011 [1939], p. 638), modo pelo qual compreendem a normatividade intrínseca ao pensamento lógico como submetida à normatividade psicológica em sentido geral: “A Lógica é normativa porque toda Psicologia bem compreendida deve *sê-lo*” (CANGUILHEM; PLANET, 2011 [1939], p. 639). No decorrer deste *Tratado*, com efeito, Comte é um dos autores que mais aparecem, embora seu pensamento não seja discutido muito detidamente em nenhuma passagem. Mas isso ocorre porque a característica geral do livro não é a de discutir em detalhes as teorias de nenhum autor, havendo a preferência pela discussão de temas, encadeados segundo certa sistematicidade anunciada desde o início e perseguida até o final. Parte-se de uma concepção da lógica implicada na valoração da ciência, com vistas a uma ciência moral. Mas há alguns momentos em que o projeto de Comte é apresentado de modo privilegiado, como no início da sessão dedicada às ciências morais, que exerce um papel fundamental na articulação de toda a primeira parte dedicada à lógica do *Tratado*, o que também ocorre na parte sobre a ciência dos fatos sociais, a sociologia<sup>328</sup>.

328 Quanto a este ponto, sobre as críticas dirigidas por Canguilhem a Durkheim como sendo um “mau discípulo” de Comte, especialmente a respeito do capítulo em que este define a diferença entre normal e patológico nas *Règles de la méthode sociologique* (1895), comenta G. Le Blanc: “A crítica da sociologia de Durkheim por Canguilhem recai assim sobre o critério do normal e do patológico na ciência sociológica dos fatos sociais. Canguilhem reprova a Durkheim ter transposto na sociologia a identificação das variações quantitativas aos fenômenos normais e patológicos realizados na biologia por Comte e Bernard. Essa transferência é ainda menos legítima quando ela funda uma ciência do homem sobre um critério quantitativo pela identificação do normal com o frequente. Fazendo-o, Durkheim pensa definir a normalidade em termos puramente externos” (LE BLANC, 2002, p. 139–140).

## *Incipit Canguilhem*

A partir da década de 1940<sup>329</sup>, Georges Canguilhem passará a reunir em torno de seu nome todos os atributos pelos quais é hoje conhecido: além dos de professor, escritor e filósofo, também os de médico e resistente. Desde 1936, já havia iniciado seus estudos em medicina. Após a Ocupação alemã em 1940, intensificará sua atuação no combate armado pela Resistência Francesa, ali exercendo, entre outras atividades, a profissão de médico-tenente. Em 1943, defenderá sua tese em medicina, conhecida posteriormente com o título *O normal e o patológico*. Em 1952, defenderá sua tese complementar em filosofia — *O conhecimento da vida* –, uma coletânea de ensaios publicados durante a década anterior, em que analisa diversos temas concernentes à sua filosofia biológica. É também a esse volume que colige seu primeiro estudo histórico: “A teoria celular”. Em 1955, defenderá sua tese principal em filosofia — *A formação do conceito de reflexo nos séculos XVII e XVIII* (1955)<sup>330</sup>. Foi neste mesmo ano que Canguilhem sucedeu a Bachelard, que orientou esta tese principal, na direção do *Institut d’histoire et de philosophie des sciences et des techniques*<sup>331</sup>. Em todos esses textos, Canguilhem dá continuidade à sua filosofia dos valores, porém provocando-lhe uma sensível mutação a partir de uma inflexão sobre o domínio biológico e médico. A filosofia que formulará durante as décadas de 1940–1950, que continua a ser um pluralismo axiológico, será sobretudo uma reflexão sobre a saúde (tese de 1943) e sobre a possibilidade de um conhecimento científico da vida (tese de 1952), passando a empregar ferramentas conceituais à epistemologia histórica bachelardiana (tese de 1955). Tudo isso exigirá uma nova investida epistemológica que resultará num peculiar vitalismo cujas características não são dedutíveis da filosofia anteriormente formulada pelo próprio autor nos termos especulativos de seu pluralismo axiológico.

Em todas as publicações desse período, a obra de Comte segue sendo comentada e analisada, desde o primeiro capítulo da obra que inaugura o

329 Este trecho recupera Souto (2021b).

330 Acabamos de concluir a tradução deste texto para o português, o que foi objeto de estudo em estágio de pós-doutorado junto ao PPG-Fil da PUC-PR, sob supervisão do Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca (2022).

331 Fundado em 28 de janeiro de 1932, pela Universidade de Paris, o hoje denominado *Institut d’histoire et philosophie des sciences* foi dirigido, sucessivamente, por: Abel Rey (1932–1940), Gaston Bachelard (1940–1955), Georges Canguilhem (1955–1971), Suzanne Bachelard (1971–1984), Jacques Bouveresse (1984–1987), François Dagognet (1987–1992), Jean Pierre Sérís (1992–1994), Anne Fagot-Largeault (1994–2001), Jacques Dubucs (2001–2010) e Jean Gayon (2010–2018). Tradicionalmente um reduto do chamado *estilo francês* em história das ciências, a partir da década de 1970 passou a dedicar-se à lógica e, mais recentemente, à filosofia das ciências. Sobre a sua história, ver: BRAUNSTEIN (2014).

que podemos considerar como o início do período maduro do pensamento de Canguilhem, *O normal e o patológico*. Como é mais usual que se inicie a leitura de Canguilhem a partir desta obra, perde-se de vista, geralmente, todo esse aporte teórico anterior, cujo amplo acesso só foi fornecido com a publicação do primeiro volume das *Obras completas* (2011) do autor e da abertura das suas anotações no arquivo do CAPHÉS-ENS. Os que começam a leitura de Canguilhem por *O normal e o patológico*, e sobretudo os que se limitam a ler esta obra, tendem a considerar Comte e Claude Bernard apenas como antagonistas de Canguilhem, num processo histórico que culminaria na constituição do conceito de *normatividade vital*, que teria superado os seus correlatos nos autores antecessores. Mas se, de fato, toda a primeira parte do livro consiste numa crítica ao positivismo que possui raízes no “princípio de Broussais”, e que é retirado da esfera médica e estendido à totalidade das esferas social e política por Comte, também é verdade que Canguilhem encontra, já em Broussais, uma lacuna ou uma incerteza com relação a tal princípio. Com efeito, já os conceitos de *irritação* e de *excitação* envolviam um problema de inconsistência teórica, que Broussais não pôde resolver, e que foi legado como tal a Comte e a Claude Bernard: há duas formas de interpretar os conceitos de irritação e de excitação, uma que pressupõe a anterioridade da norma, pressupondo, assim, uma continuidade entre normal e patológico, e a outra que permite vislumbrar um “caráter implicitamente qualitativo e normativo, apenas dissimulado sob sua pretensa métrica” (CANGUILHEM, 2012 [1943], p. 24), o que pressuporia uma heterogeneidade entre o normal e o patológico.

Cada um desses conceitos científicos possui também uma história epistemológica própria. A irritação, por exemplo, que exerce um papel fundamental no sistema de John Brown, uma das duas principais referências para Broussais, ao lado de Bichat, tem uma proveniência em Cullen, introdutor da teoria proposta por Glisson e desenvolvida por Haller, que entendia o termo como “a propriedade que alguns órgãos, e especialmente os músculos, têm de responder por uma contração a um estímulo qualquer” (CANGUILHEM, 2012 [1943], p. 25). Não se trata de algo análogo à elasticidade, mas a uma resposta *específica* do músculo. Eis o ponto de partida das concepções de Broussais. Brown culminava numa mensuração dos fenômenos patológicos (a iatromatemática), buscando um cálculo preciso para qualquer doença em geral, baseando, por conseguinte, também a terapêutica em tal cálculo. Por mais estranha que possa parecer uma matematização irrestrita de todos os fenômenos fisiológicos, é ela que desenvolve até o fim a exigência do postulado da continuidade entre os estados

normal e patológico. Como Broussais não é tão coerente, já que emprega termos do vocabulário vitalista, ele não pode ser considerado como um positivista totalmente coerente. E foi Bichat quem, em contrapartida, mostrou que se deve desconfiar a todo custo de um tratamento matemático dado aos fatos biológicos e, especialmente, em relação a qualquer pesquisa de médias, sob qualquer cálculo estatístico, numa linha que também será seguida por Comte e Claude Bernard. Comte, seguindo Bichat, admite que a análise não pode ir além dos tecidos. Foi por intermédio de Comte que as teorias de Bichat, Brone e Broussais entraram para o cenário da medicina do século XIX. E Comte herda de Bichat, por intermédio de Blainville, a hostilidade a toda matematização em biologia, o que o resguarda de assumir uma posição inteiramente quantitativa a respeito da identidade entre normal e patológico, permitindo a entrada sub-reptícia, em sua teoria, do vitalismo de Bichat. Além disso, e aqui Canguilhem remonta às considerações já expostas em sua *Dissertação de 1926*, a preocupação de Comte se amplia para além daquela que era a de Broussais, por querer instituir cientificamente uma doutrina política: enquanto Broussais limitou-se a circunscrever seu princípio de identidade entre normal e patológico ao domínio médico-científico, Comte tentou fazer de tal princípio a norma geral do progresso humano.

## Os estudos histórico-epistemológicos de Canguilhem

Depois de *O normal e o patológico*, Canguilhem ainda defendeu outras duas teses de doutorado, desta vez não mais em medicina, mas em filosofia. A tese complementar — *O conhecimento da vida* (1952) — reúne alguns ensaios publicados anteriormente, sendo que em ao menos dois deles Auguste Comte tem um papel preponderante: em “O vivente e o seu meio” e em “A teoria celular”. Se há vivente é porque há um meio com o qual ele se relaciona e que lhe é externo, em relação ao qual ele tenta estabelecer sua normatividade. Em *O normal e o patológico*, como se abordava a prática médica, o meio de que se falou foi prioritariamente o espaço da clínica, compreendido como prolongamento da prática terapêutica médica visando a restituição da saúde. Ora, o espaço da clínica é indispensável para a medicina, segundo Canguilhem, pois põe em contato o indivíduo doente com o médico (mas o indivíduo *todo*, não órgãos ou funções). Quanto à precedência da clínica, vários exemplos foram fornecidos: Morgagni, o criador da **anatomopatologia**, dizia que seria preciso tomar como referência a anatomia do ser vivo normal, mas sobretudo a experiência clínica



(CANGUILHEM, 2012 [1943], p. 162); Virchow, por sua vez, em auxílio de Velpeau, dizia que não é o microscópio quem deve informar a clínica, mas a clínica é quem deve informar o microscópio (CANGUILHEM, 2012 [1943], p. 162). Ora, constatada a precedência da técnica no que concerne ao saber médico, Canguilhem lançou-se à investigação sobre a possibilidade de generalizar tal precedência com relação a todos os vivos, perguntando-se sobre a possibilidade de uma teoria biológica geral do *meio* em sua relação com o vivo.

Em “O vivo e o seu meio”, Canguilhem reconstituiu uma genealogia do conceito de meio biológico, demonstrando sua raiz em teorias físicas que, somente depois, e por empréstimo, se incorporaram às teorias biológicas, a partir da segunda metade do século XVIII (CANGUILHEM, 2012 [1952], p. 139). Canguilhem traçou uma herança que teria se iniciado em Buffon e Lamarck, a partir dos quais uma certa concepção de meio como determinação do organismo passou a se difundir<sup>332</sup>, até chegar em Comte. Aqui, Canguilhem retoma algumas das teses já antes elaboradas a propósito da aceção politicamente conservadora que coordenava o pensamento de Comte, a qual residia justamente em sua concepção de *meio* [*milieu*]<sup>333</sup>, de onde ele irá derivar seu conceito de *ordem*, que comanda o *progresso*. Pois, se Comte tem como mérito, que Canguilhem nunca esquece de reconhecer, o fato de ter postulado uma autonomia (ainda que relativa) do *vital* com relação ao *meio*, por outro lado, ao ceder “diante do prestígio da mecânica, ciência exata fundamentando a previsão sobre o cálculo” (CANGUILHEM, 2012 [1952], p. 144), ele acaba instituindo uma teoria física como ordenando sua teoria biológica.

Já o ensaio “A teoria celular” é o primeiro dos muitos estudos históricos que Canguilhem desenvolverá em sua carreira, marcando um momento em que Canguilhem começou a se preocupar com a constituição histórica dos conceitos científicos. Uma boa *genealogia científica* não pode ter outro objetivo senão fazer aparecer certa *moral* que se estabelece de modo implicada à formulação dos conceitos científicos de que se faz a história. Com efeito, todas as histórias epistemológicas que Canguilhem praticou, para além de tentar revelar as condições segundo as quais se estabeleceram determinadas ciências da vida (fisiologia, citologia, histologia, reflexologia,

332 Eis a sua linhagem: Lamarck, inspirando-se em Buffon, passando em seguida para De Blainville, Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1831), e Comte (1838), Balzac (1842), Taine (e a partir dele, os neolamarckianos franceses posteriores a 1870: Giard, Le Dantec, Houssay, Costantin, Gaston Bonnier, Roule). “Foi, se quisermos”, conclui Canguilhem “de Lamarck que eles obtiveram a ideia, mas o termo considerado como universal, como abstrato, foi-lhes transmitido por Taine” (CANGUILHEM, 2012 [1952], p. 140).

333 Para o conceito de *milieu* em Comte, ver sobretudo: Braunstein (2008a).



endocrinologia, embriologia, teratologia) e, por meio da *recorrência*, avaliar o passado de tais ciências a partir de seu presente (o que também se faz), sempre se revela, mais profundamente, certa relação com o domínio extracientífico e sua dimensão política. Em “A teoria celular”, com efeito, Canguilhem já mostrava as possíveis relações entre política e teoria científica, apresentando casos em que “uma filosofia política domina uma teoria biológica” (CANGUILHEM, 2012 [1952], p. 70). O que nos possibilita compreender melhor Canguilhem quando diz que a verdadeira *Revolução copernicana* só seria operada por Claude Bernard com a criação do conceito de “meio interior”. Recusando partir de um modelo empirista ou positivista de desenvolvimento das ciências para o qual a evolução das condições de observação é que teriam desencadeado uma evolução biológica, Canguilhem mostrava como “valores sociais e afetivos pairam sobre o desenvolvimento da teoria celular” (CANGUILHEM, 2012 [1952], p. 62). Com efeito, haveria, por um lado, uma concepção atomística de célula, procedendo das partes para o todo (Hume, Buffon); mas haveria, também, uma romântica, que a assimila à figura da comunidade, indo do todo para as partes (Oken e Schelling); diversamente, poder-se-ia concebê-la, na herança da *Aufklärung*, como uma sociedade civil (CANGUILHEM, 2012 [1952], p. 70). Além dessa influência do político sobre o científico, que não exclui, contudo, os critérios de cientificidade que se deve reconhecer aos conceitos, impondo-lhes retificações e reformulações que somente um método experimental poderá produzir, Canguilhem também nota que, no domínio biológico, não poderemos nunca nos considerar plenamente distantes de “antigas imagens” sempre presentes mesmo nas conceituações mais racionais e científicas, com relação às quais a inteligência nunca pôde celebrar um divórcio completo. Assim, mostrará Canguilhem, mesmo nos desenvolvimentos mais formalizados da citologia (ciência das células) contemporânea, remanesce a permanência de “ideias míticas” cujo fundo psíquico elementar não está distante das análises junguianas que também inspiraram Bachelard. A diferença é que nas ciências da vida nunca se chega a uma ruptura absoluta com relação a tais imagens.

Comte é citado primeiramente para Canguilhem criticar a sua visão sobre o progresso (Condorcet e Kant), que acaba por apresentar para os contemporâneos “a miragem de um ‘estado definitivo’ do saber” (CV, p. 40). Além disso, Comte se opunha a Lorenz Oken (1779–1851) e à teoria celular por achar que se trata de uma teoria individualista, e não holística do fenômeno vital (a célula, para ele, seria uma soma de partes, e não um todo como a teoria tissular). A teoria celular seria, no fundo, uma abstração

metafísica, isto é, pré-científica: “Comte considera a teoria celular ‘uma fantástica teoria saída, aliás, evidentemente de um sistema essencialmente metafísico de filosofia geral’” (CV, 65). Nesse estudo, já se nota a influência de Bachelard, como também o efeito de algumas mutações que Canguilhem imprimirá no método histórico que dele passará a emprestar. Sua principal mutação tem, como se poderia esperar, um antecessor em Comte: trata-se do deslocamento já por Comte vislumbrado, mas que ele não pôde levar até o fim pelas razões que já discutimos, entre um modelo científico baseado nas matemáticas e um modelo científico novo de tipo biológico. À diferença de Bachelard, as imagens míticas e intuitivas nunca podem ser inteiramente retificadas, ficando sempre por adiar o momento do primeiro corte epistemológico, pelo qual se fundaria a “cidade científica”, essa república dos sábios. Mas com Canguilhem, que baseia sua epistemologia nos modelos biológicos, nunca saímos do “meio” em que sempre estivemos como seres viventes, a despeito das inúmeras retificações que esse meio poderá sofrer enquanto conceito, que nunca são suficientes para que deixemos de nos sentir animais, mesmo fazendo ciência: “[P]ara fazer matemáticas, a nós bastaria ser anjos, mas para fazer biologia, mesmo com a ajuda da inteligência, precisamos, por vezes, sentir-nos bestas [bêtes]” (CANGUILHEM, 2012 [1952], p. 5). E não havendo ruptura radical, tal como ocorria quando se partia dos modelos matemáticos, nem entre a ciência e essas “antigas imagens” e “mitos”, nem quanto à retificação dos conceitos, também não há ruptura radical entre Canguilhem e nenhum dos autores de quem ele herda a influência<sup>334</sup>.

Quanto a Bachelard, nunca mais Canguilhem deixará de reivindicar sua herança, desde o momento em que passou a praticar análises histórico-epistemológicas sobre os conceitos científicos. Mas o texto em que tal herança será mais bem percebida será sua tese principal intitulada *A formação do conceito de reflexo nos séculos XVII e XVIII* (1955), cuja orientação foi assinada justamente por aquele que Canguilhem viria a suceder na direção do *Institut* da Rue de Four, Gaston Bachelard. Embora as teses de Comte não sejam discutidas no texto, a epistemologia histórica ali praticada não deixa de reivindicar a herança comtiana. Mais do que isso, também a evidente inspiração vitalista é ali definida como na esteira da obra de Comte:

334 Recuperemos, por exemplo, sem excluir outros, os nomes de Comte, Alain, Bergson, Kant, Hegel, Nietzsche, Bachelard, Cavailhès, Koyré e, em breve, também seus jovens colegas que passarão a influenciá-lo não menos decisivamente, como logo veremos: Jacques Monod, François Jacob, Foucault, Althusser.

Se compreendermos por vitalismo, como nós o sugerimos, a consciência da especificidade dos fenômenos orgânicos ou, para falar como Auguste Comte, a recusa em reduzir o superior pelo inferior, é preciso reconhecer que, em matéria de fisiologia do movimento reflexo, os vitalistas do século XVIII respondem bem à “intenção evidentemente progressiva” que Comte [*Curso*, t. III, 43ª aula, p. 342] reconhece ao espírito geral do método no qual eles se inspiram (CANGUILHEM, 1955, p. 125).

A tese central desse texto é a de que a teoria do reflexo é *revolucionária*, podendo mesmo ser considerada (ao lado das realizações de Comte e Claude Bernard) como uma tentativa de realização da verdadeira *Revolução Copernicana*, pois ela retirava a centralidade das ações reflexas, até então creditadas ao cérebro, e as fazia girar em torno de um outro centro, “o centro medular”, que permitia uma “junção direta entre a sensibilidade e a motricidade que se opera sem um relé superior” (DAGOGNET, 1997, p. 101); além disso, seria também uma recusa de certo “humanismo” centrado no *ego*, ou de um pensamento biológico calcado numa espécie de soberania monárquica do eu. A partir dessa teoria, conclui Dagognet, teria se tornado possível a *emergência* de um novo conceito, que postulava uma “unidade federativa” entre as partes do organismo, e que só poderia ser compreendido em seu todo orgânico, tal como já se observava nas demais análises sobre a “teoria celular” e sobre o conceito de “meio” de sua obra anterior. O reflexo seria então concebido, por essa teoria, como uma forma de *resistência* (mesmo involuntária) do organismo ao meio<sup>335</sup>.

Num sentido não muito distante deste, Canguilhem voltará a relação entre Comte e Claude Bernard em vários textos posteriores, como na obra coletiva *Do desenvolvimento à evolução no século XIX* (CANGUILHEM *et al.*, 2019 [1962]), para a qual contribuiu justamente com um capítulo sobre Comte. Neste que é mais um estudo histórico-epistemológico, Canguilhem demonstra como, dentro de mais ou menos cem anos, os termos *desenvolvimento* e *evolução* passaram a significar, em seu ponto de chegada com os embriologistas e zoólogos da segunda metade do século XIX, como sendo quase o oposto do que significavam para os naturalistas de cem anos antes. Imiscuída a essa história, seria possível enxergar diversos sinais de polêmicas, de crises, de retificações e de convergências de que são feitas a história epistemológica dos conceitos. Comte ainda pensaria a evolução no sentido do naturalismo do século XVIII, enquanto o termo *desenvolvimento* já estava passando a sofrer uma transformação, na mesma época em que ele o

335 Ver também, sobre as implicações da tese sobre o reflexo de Canguilhem, bem como sobre algumas das suas consequências enquanto crítica do behaviorismo e das neurociências (DUPONT, 2008).

empregava, quando passaria a designar (com Darwin e Spencer) a dinâmica imprevisível dos seres vivos, e não mais o cumprimento de algo pré-estabelecido. Mais uma vez a hesitação política de Comte constitui obstáculo a que ele compreendesse de fato a dinâmica transformista da evolução biológica, fazendo com que Comte reduzisse a formação progressiva dos viventes a uma pré-formação (CANGUILHEM *et al.*, 2019 [1962], p. 136).

No final da década de 1960, uma coletânea sugerida por Louis Althusser reúne diversos artigos que Canguilhem vinha publicando desde há mais de uma década em periódicos esparsos, o que contribuiu para tornar sua obra mais acessível. Trata-se do volume intitulado *Estudos de história e de filosofia das ciências concernindo os viventes e a vida* (CANGUILHEM, 2012 [1968]), no qual ao menos três artigos são dedicados especificamente a Comte. Um deles, “A filosofia biológica de Auguste Comte e sua influência na França do século XIX”, argumenta que a filosofia de Comte teria sido mais atual e contemporânea a seu próprio momento histórico com relação à biologia do que à física. É neste ensaio que está a famosa formulação segundo a qual Comte fora o mestre fundamental do “estilo francês” em história das ciências, produzindo uma história crítica que não apenas reconstitui a história a partir do presente, mas que julga essa história a partir dele, imprimindo-lhe um sentido àquilo que, para seu mestre Blainville, ainda era uma rivalidade antagônica. Também é aqui que Canguilhem discute a formação do próprio conceito de biologia, cuja filosofia de Comte constitui uma justificação sistemática: “A invenção do termo biologia era a expressão da conscientização, pelos médicos e fisiólogos, da especificidade de um objeto de investigação que foge a toda analogia essencial com o objeto de investigação que foge a toda analogia essencial com o objeto das ciências da matéria” (CANGUILHEM, 2012 [1968], p. 63). Já o artigo “A Escola de Montpellier julgada por Auguste Comte” oferece um exemplo do que seja justamente esse *juízo* que a epistemologia histórica propõe sobre o passado da ciência da qual se faz a história, apontando Comte como um continuador crítico da escola de Bordeu, Barthez e Blainville: “Podemos dizer dele que foi, no século XIX, em filosofia biológica, senão em biologia, o mais ilustre representante da Escola de Montpellier” (CANGUILHEM, 2012 [1968], p. 80). No próximo artigo, “História das religiões e história das ciências na teoria do fetichismo em Auguste Comte”, Canguilhem retoma certas considerações sobre o fetichismo que já apareciam na *Dissertação de 1926*, acrescentando novas ideias que permitem compreender o fetichismo como chave para a teoria da história preformista de Comte,

e o reaparecimento da religião no cume do sistema positivista, enquanto Religião da Humanidade.

## Comte, o verdadeiro Kant

É também nos anos 1960, como se sabe, que o assim chamado estruturalismo ganhou proeminência no cenário intelectual francês. Foi nessa década, igualmente, que passaram a surgir os primeiros estudos sistemáticos sobre a obra de Canguilhem, como também empréstimos que acabaram influenciando a recepção da sua obra<sup>336</sup>. Com vistas a responder a esse conjunto de acontecimentos, o autor formulou um novo conceito em epistemologia histórica: o de “ideologia científica”. Assim, o último livro de Canguilhem — *Ideologia e racionalidade na história das ciências da vida* (1977) –, não apenas dá sequência aos seus estudos anteriores, como os reorganiza para dar conta de uma problemática nova, respondendo diretamente a Althusser e a Foucault, e lançando nova luz sobre toda sua obra pgressa.

Afora as possíveis divergências (ou não seriam antes, também, encruzilhadas de caminhos?) entre a “história epistemológica” e a “história arqueológica”, não se deve perder de vista uma convergência que Canguilhem ele mesmo quis apontar, conduzindo os resultados dessa *arqueologia das ciências humanas* às questões que lhe convinham. O que essa leitura pôde revigorar em Canguilhem foi uma antiga tentativa, que sem dúvida já era a sua: a de reformular o estatuto do homem na filosofia. Com efeito, Canguilhem comenta, desde a primeira linha dessa resenha, que um outro autor poderia ter sido lembrado nas discussões tão necessárias e bem-vindas que Foucault animara com seu livro. Outro que poderia, se quisesse, ter escrito uma história da loucura (não seremos nós a esquecer)<sup>337</sup>. Outro que, se o tivesse feito, certamente teria atribuído a *Dom Quixote* um lugar de destaque: “Foucault só citou Comte uma vez. Era, no entanto, um caso a se seguir mais de perto” (CANGUILHEM, 2018 [1967], p. 210), lamenta Canguilhem. E se não foi Comte o verdadeiro autor de *A história da loucura*, foi ele que quis — o primeiro — inverter a relação sujeito-objeto, ainda metafísica em Kant, por esta organismo-meio, agora sim fisiológica e científica. Que possamos sorrir com o fato

336 O primeiro estudo sistemático sobre Canguilhem foi o de P. Macherey (2012 [1964]); em 1965, Lacan cita sua conferência “O que é a psicologia?” no seminário 13 *O objeto da psicanálise. L’objet de la psychanalyse*. Também é nessa década que o livro de D. Lecourt sobre Bachelard é publicado e logo traduzido para o inglês, dando uma dimensão internacional à epistemologia histórica francesa.

337 Sobre as relações entre Comte e a loucura, ver: Braunstein (2008b).



de ele ter buscado sua tábua de categorias na neurofisiologia (hoje caduca) de Gall e sua filosofia da história em Condorcet e na herança iluminista, Canguilhem quer reconhecer ao menos que seu esforço em tentar imergir o *a priori* transcendental kantiano num *a priori* fisiológico<sup>338</sup>. Fazendo-o, Comte pôde afirmar que é o pensamento impessoal da “humanidade” (em sentido biológico) que é pensado pelo *Eu penso*, e não o inverso. E Canguilhem quis ir mais longe ainda ao dizer, logo em seguida, que o *a priori* histórico de Foucault também repousa num *a priori* biológico. Seria ingenuidade pensar que Canguilhem ignorasse a crítica antecipada que Foucault dirigia a uma tentativa como essa de recalcar do empírico (o biológico-científico) as condições para um *a priori* transcendental. Mas *As palavras e as coisas* não impediu Canguilhem de afirmar: “A filosofia de Comte é o exemplo típico de um tratamento empírico do projeto transcendental conservado” (CANGUILHEM, 2018 [1967], p. 211). Interpretou-se esta passagem como se Canguilhem tivesse guardado, para si, a postura transcendental kantiana<sup>339</sup>. cremos, contudo, que a “conservação” de que fala Canguilhem seria mais bem compreendida no sentido da superação de um obstáculo epistemológico, que nunca se faz, segundo ele, sem a conservação de uma herança. Assim, o projeto transcendental kantiano teria sido conservado no projeto empírico-científico que Comte fundou e que, por sua vez, teria sido ainda retificado por uma série de autores. Que Foucault tenha identificado o positivismo à fenomenologia, isso não constitui um problema aos olhos de Canguilhem, mas ele convida a analisar os dois casos mais de perto. E é neste ponto que Canguilhem pode demonstrar a Foucault o quanto a arqueologia devia à epistemologia histórica: à lição de Cavailès e à de Bachelard (senão, através deles, à do próprio Comte).

Essa atribuição a Comte como sendo o verdadeiro Kant diz respeito justamente a um conceito biológico que Kant, na *Crítica do juízo*, ainda não foi capaz de esboçar com o termo *Gemüt*<sup>340</sup>. Até o século XVIII, o termo “regulador” era de uso mais corrente do que o de regulação, a servia tanto para o vocabulário econômico quanto mecânico.

338 Mais condenáveis parecem ser as tentativas hodiernas de se fazer o mesmo, emprestando-se ao desenvolvimento atual das neurociências as categorias do pensamento humano. Para uma crítica das neurociências, que prolonga aquela que se fazia ao behaviorismo em 1956 (CANGUILHEM, 2018 [1980], p. 895–932).

339 Em seu já aqui analisado comentário, Xavier Roth propõe uma interpretação desta resenha de Canguilhem num sentido um pouco diferente do nosso, encontrando nesta passagem o índice de uma manutenção, por Canguilhem, da perspectiva transcendental kantiana.

340 Na tradução de Valerio Rohden: “princípio unificador das diversas faculdades em relação recíproca” (ROHDEN, 1993, p. 61).



Em biologia, um passo foi dado por Étienne Geoffroy Saint-Hillaire, que produziu uma espécie de síntese entre a mecânica newtoniana e a *Naturphilosophie* alemã, pensando uma relação entre a estrutura física do organismo e sua compreensão sistêmica e holística. O passo decisivo foi dado por Claude Bernard, quando introduz o conceito de “secreção interna” (primeiramente para se referir ao fígado, mas em seguida a todo o sistema endócrino) e, em seguida, o de “meio interior” para se referir ao organismo como um todo em sua relação com o meio. Então, conceitos como os de “balanço, equilíbrio, compensação” entre organismo e meio passaram a ser empregados usualmente pelo vocabulário biológico e médico. Passa a ser verdadeiro o seguinte juízo: “A regulação é o *fato biológico* por excelência”. Assim, retomando as considerações das décadas de 1940–1950, Canguilhem reinscreve mais uma vez a importância do conceito de *meio* em Comte (e da *mesologia* que ele tentara criar), compreendido de um modo mais complexo do que uma submissão completa do organismo ao meio (como ocorria em Lamarck). Há, para Comte, um concurso contínuo entre a espontaneidade do organismo e a fatalidade do meio; contudo, a variação do organismo se submete à constante e é por esta regulada (há algo do conceito de *éter* de Newton também). A religião (positivista) é concebida por Comte segundo essa função reguladora.

### Conclusão: a decadência da ideia de progresso

Como dissemos na introdução deste artigo, Comte acompanhou toda a reflexão filosófica de Canguilhem, sob diversos aspectos. Em 1987, Canguilhem publicou um artigo na *Revue de métaphysique et de morale*, dois anos após esta mesma revista ter-lhe consagrado um número especial. Trata-se do último dos seus grandes textos, no qual se tenta investigar as implicações filosóficas, epistemológicas e políticas que decorrem da ideia de progresso tal como surgida no século das luzes (com Turgot, Condorcet, Kant) e que ainda estaria presente em autores do século XIX (Victor Hugo, Comte), quando também essa ideia passou a sofrer uma decadência (Marx, Nietzsche, Spengler, Freud). Comte é, assim, apresentado como um dos principais representantes de uma certa teoria política surgida com os iluministas do século XVIII, estendida até o século XIX, segundo a qual o progresso seria uma manifestação da perfectibilidade natural do homem. Contudo, questões já apontadas pelo próprio Canguilhem desde a segunda metade da década de 1930

reaparecem aqui, como a precedência da técnica sobre a teoria e a recusa de uma filosofia ou de uma ciência da História. Elas serão decisivas neste juízo que Canguilhem oferece de Comte e da ideia de progresso, pois no século XIX essa imagem do futuro passa a sofrer novas consequências. Ao final do artigo, Canguilhem recupera o debate envolvendo Sartre e Lévi-Strauss, argumentando que a teoria marxista acaba sendo apenas um último avatar da ideia de progresso, encerrando o artigo com duas citações de Freud que, ao contrário de Marx, permitiria compreender melhor a decadência da ideia de progresso a partir da incorporação do princípio de entropia à sua teoria das pulsões. Desta forma, como afirma Canguilhem, “[e]m Freud e em Lévi-Strauss, o princípio de Carnot se tornou princípio de juízo da história” (CANGUILHEM, 2018 [1987], p. 1069n).

Editora CRV  
versão para revisão de texto

## REFERÊNCIAS

ALAIN, Émile Chartier. *Mars ou la guerre jugée*. Paris: Gallimard, 1921.

ARON, Raymond. Réflexions sur le pacifisme intégral. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes, vol. I: écrits philosophiques et politiques (1926–1939)*. Paris: Vrin, 2011 [1933]. p. 999–1005.

BIANCO, Giuseppe. Pacifisme et théorie des passions: Alain et Canguilhem. In: MURAT, Michel; WORMS, Frédéric. *Alain, littérature et philosophie mêlées*. Paris: Éditions rue d'Ulm / Presses de l'École Normale Supérieure, 2012. p. 129–150.

BRAUNSTEIN, Jean-François. *Broussais et le matérialisme: médecine et philosophie au XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Klincksieck, 1986.

BRAUNSTEIN, J.-F. *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte: vaches carnivores, Vierge Mère et morts vivants*. Paris: PUF, 2008a.

BRAUNSTEIN, J.-F. Auguste Comte et la psychiatrie. *Les Cahiers du Centre Georges Canguilhem*, n. 2, p. 259–282, 1<sup>o</sup> sem. 2008b.

BRAUNSTEIN, J.-F. Abel Rey et les débuts de l'Institut d'histoire des sciences et des techniques (1932–1940). In: BITBOL, Michel; GAYON, Jean. *L'épistémologie française 1830–1970*. Paris: Éditions matériologiques, 2014.

CAMMELLI, Michele. Présentation de *Le fascisme et les paysans (1935)*. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres complètes, tome I*. Paris: Vrin, 2011. p. 515–533.

CANGUILHEM, Georges. *La théorie de l'ordre et du progrès chez Comte*. Caphés: GC. 6.1. [1926] [notas de arquivo inéditas].

CANGUILHEM, Georges. Libres Propos, 20/04/1927. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes, vol. I: écrits philosophiques et politiques, 1926–1939*. Paris: Vrin, 2011 [1927].

CANGUILHEM, Georges. *Activité technique et création*. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes, vol. I: écrits philosophiques et politiques, 1926–1939*. Paris: Vrin, 2011 [1938]. p. 499–509.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Tradução de Maria Theza Redig de Carvalho Barrocas. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2012 [1943].

CANGUILHEM, Georges. Maurice Halbwachs (1877–1945). In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes, vol. IV: résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940–1965)*. Paris: Vrin, 2015 [1947].

CANGUILHEM, Georges. *Réflexions sur la création artistique selon Alain*. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes, vol. IV: résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940–1965)*. Paris: Vrin, 2015 [1952].

CANGUILHEM, Georges. *O conhecimento da vida*. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 2012 [1952].

CANGUILHEM, Georges. *Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?* In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes, vol. V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966–1995)*. Paris: Vrin, 2018 [1967].

CANGUILHEM, Georges. *Estudos de história e de filosofia das ciências concernindo os vivos e a vida*. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2012 [1968].

CANGUILHEM, Georges. *Ideologia e racionalidade nas ciências da vida*. Tradução de Emília Piedade. Lisboa: Edições 70, s/d [1977].

CANGUILHEM, Georges. Célestin Bouglé. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes, vol. V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966–1995)*. Paris: Vrin, 2018 [1978].

CANGUILHEM, Georges. *Le cerveau et la pensée*. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes, vol. V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966–1995)*. Paris: Vrin, 2018 [1980].

CANGUILHEM, Georges. La décadence de l'idée du progrès. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes, vol. V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966–1995)*. Paris: Vrin, 2018 [1987].

CANGUILHEM, Georges; PLANET, Camille. *Traité de logique et de morale*. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres Complètes, vol. I: écrits philosophiques et politiques (1926–1939)*. Paris: Vrin, 2011 [1939].

CANGUILHEM, Georges; LAPASSADE, Georges; PIQUEMAL, Jacques; ULMANN, Jacques. *Du développement à l'évolution au XIX<sup>e</sup> siècle*. In: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres complètes, vol. III: Écrits d'histoire des sciences et d'épistémologie*. Paris: Vrin, 2019 [1962].

DAGOGNET, François. *Georges Canguilhem: philosophie de la vie*. Le Plessis-Robinson: Synthélabo, 1997.

DUPONT, Jean-Claude. Le concept de réflexe: Georges Canguilhem et l'histoire de la physiologie. In: FAGOT-LARGEAULT, Anne; DEBRU, Claude; MORANGE, Michel (dir.). HAN, Hee-Jin (ed.). *Philosophie et médecine: en hommage à Georges Canguilhem*. Paris: Vrin, 2008. p. 91–111.

LE BLANC, Guillaume. *La vie humaine: anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*. Paris: PUF, 2002.

MACHEREY, Pierre. A filosofia da ciência de Georges Canguilhem. In: CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Tradução de M. T. R. C. Barrocas. Rio de Janeiro: Forense, 2012 [1964]. p. 243–277.

ROHDEN, Valerio. O sentido do termo "Gemüt" em Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 1993.

ROTH, Xavier. *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*. Paris: Vrin, 2013.

SFARA, Emiliano. *Georges Canguilhem inédit: Essai sur une philosophie de l'action*. Paris: l'Harmattan, 2018.

SIRINELLI, Jean-François. *Génération intellectuelle: Khâgneux et normaliens dans l'entre deux-guerres*. Paris: Fayard, 1988.

SOUTO, Caio. *Georges Canguilhem: o dever de um pensamento*. Tese (Doutorado em Filosofia) — UFSCar, São Carlos, 2019. Disponível em <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/11287?show=full>.

SOUTO, Caio. O pluralismo axiológico do jovem Canguilhem no contexto da ascensão do fascismo (1926–1939). *Cadernos de ética e filosofia política*, v. 1, n. 38, p. 175–187, 2021b. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/168445>.

SOUTO, Caio. O vitalismo crítico de Georges Canguilhem. *O que nos faz pensar?*, v. 29, n. 48, p. 212–231, jun. 2021b. Disponível em <http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqfnfp/article/view/714>.

Editora CRV  
versão para revisão do autor



# PODERIA A FILOSOFIA RENUNCIAR AO COGITO? SOBRE UM INÉDITO DE GEORGES CANGUILHEM DATADO DE 1966<sup>341</sup>

Caio Padovan

Após termos tido acesso ao inédito de Georges Canguilhem, *La philosophie peut-elle renoncer au Cogito?*, propomos aqui uma breve análise do material, explorando diferentes dimensões do manuscrito. Nossa exposição será dividida em três grandes partes. Na primeira delas, discutiremos a situação do texto enquanto arquivo. Na segunda, nos dedicaremos de maneira bastante introdutória e básica a alguns de seus aspectos contextuais. Por fim, na terceira e última parte, faremos um breve comentário do texto em si, seguindo para tal notas tomadas durante uma visita feita à biblioteca onde o documento se encontra atualmente conservado.

## Aspectos arquivísticos

Os *Archives Georges Canguilhem* se encontram hoje conservados nos *Archives et manuscrits du CAPHÉS*, o *Centre d'archive en philosophie, histoire et édition des sciences* que, por sua vez são administrados pela *École normale supérieure* de Paris. Esse material foi doado pela família de Canguilhem em 2003 e arquivado no CAPHÉS em 2005. O acesso é livre a todo aquele que possua algum interesse pela obra do filósofo francês, mas nenhuma fotocópia é autorizada e nenhuma publicação dos inéditos é permitida.

Através do site do *Calames*, o *Catalogue en ligne des archives et des manuscrits de l'enseignement supérieur*<sup>342</sup>, é possível acessar uma lista completa de todos os documentos disponíveis no fundo. Segundo nota feita pelos arquivistas, uma lista completa das publicações de Georges Canguilhem se encontra publicada no livro *A vital Rationalist: Selected Writings of Georges Canguilhem*<sup>343</sup>, organizado por François Delaporte em 1994. Em um capítulo

341 O texto do presente capítulo baseou-se em uma comunicação realizada pelo autor no dia 16 de novembro de 2021, no contexto do Seminário *Tópicos especiais em Filosofia da psicanálise*, organizado na PUCPR por Francisco Bocca, Eduardo Ribeiro da Fonseca e Oswaldo Giacóia.

342 Acessível através do link: <http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Fileld-1105>

343 Delaport, F. Canguilhem, G. (1994). *A vital rationalist: selected writings from Georges Canguilhem*. trad. Arthur Goldhammer, com uma introdução de Paul Rabinow. New York: Zone Books, 481 p.

anexo a esta obra, intitulado *Critical bibliography*, Camille Limoges propõe uma longa lista de referências dividida em duas partes, a primeira incluindo o título dos trabalhos publicados por Canguilhem, a segunda contendo os reviews e os comentários “mais importantes” desses trabalhos<sup>344</sup>. Esta lista é em parte baseada na *Bibliographie des travaux de Georges Canguilhem*<sup>345</sup>, publicada anonimamente em 1985, em um número especial da *Revue de Métaphysique et de Morale*, mas se propõe mais completa, considerando tanto as produções julgadas pelo filósofo como parte de sua “obra” (*l'œuvre*), como pelos chamados “traços” de seu percurso intelectual<sup>346</sup>.

Os arquivos Georges Canguilhem estão organizados em 51 caixas e classificado em 13 categorias<sup>347</sup>. Dentre os arquivos, encontramos documentos já publicados, documentos publicados, mas não reproduzidos, e documentos ainda não publicados. Dentre os não publicados, se encontram 21 documentos classificados como “inéditos” e datados de um período que vai de 1931 a 1977. Enfim, dentre os inéditos, está o documento “CG.24.9.14”, intitulado *La philosophie peut-elle renoncer au Cogito ?* que, segundo os arquivistas, corresponde a uma comunicação realizada em 1966, junto à *Société de philosophie*, em Montréal.

\*\*\*

O documento possui 26 páginas, separadas em 2 pastas. A primeira contém a versão manuscrita, com 16 páginas de texto e 2 de rascunho e notas. A segunda pasta contém a versão datilografada, com 8 páginas de texto. A versão manuscrita foi retocada, mas nem todas as modificações foram integradas à versão datilografada. A versão manuscrita também foi retocada, com marcas a lápis, rasuras e correções.

A versão manuscrita será datada pelo autor do dia “6 de outubro de 1966”. A versão datilografada não possui data. Em sua versão datilografada, o texto será dividido em 5 partes numeradas, precedidas de uma introdução.

344 Limoges, C. (1994). “Critical Bibliography”. In: Delaport, F. *Ibid*.

345 (1985). *Revue de Métaphysique et de Morale*, 90(1), p. 99–105. Essa bibliografia reúne de maneira não exaustiva, livros, coletâneas, prefácios, homenagens, artigos e estudos publicados por Georges Canguilhem. Inclui também uma lista dos cursos realizados pelo filósofo na *Faculté des Lettres de Strasbourg* entre 1941 e 1948 e em Paris, na Sorbonne entre 1955 e 1971 e no *Institut d'Histoire des Sciences* entre 1955 e 1970. Serão ainda mencionadas traduções de Canguilhem para o espanhol, alemão, inglês, português e italiano.

346 Limoges, C. (1994). *Ibid*, p. 386.

347 No original, as 13 categorias foram nomeadas da seguinte forma: *La vie et l'œuvre de Georges Canguilhem ; Études; Enseignement; Colloques, conférences; Productions de Georges Canguilhem; Dossiers de travail; Georges Canguilhem et ses contemporains; Correspondance; Divers; Photographies; Médailles; 11 cassettes audio et 1 DVD; Pièces insérées dans les livres de la bibliothèque de Georges Canguilhem*.

## Contexto intelectual

Um primeiro elemento de contexto para o qual vale a pena chamar a atenção é a existência de um segundo documento intitulado *Médecine et philosophie aujourd'hui, conférence de Montréal, 1966: texte de la conférence, notes bibliographiques et coupure de presse*, composto por 41 folhas manuscritas e datilografadas. Trata-se de uma segunda conferência realizada no mesmo ano em Montréal por Canguilhem. Infelizmente não tivemos acesso a esse material. No entanto, considerando os argumentos avançados pelo filósofo em sua conferência sobre o Cogito, acreditamos serem os temas desenvolvidos nesta comunicação sobre medicina e filosofia bastante pertinentes, podendo se tornar objeto de uma pesquisa futura.

No que diz respeito a sua atividade docente, pensada aqui de uma maneira mais geral, sabemos que o filósofo discutiu em 1966 o seguinte tema em seus cursos realizados no Institut d'Histoire des Sciences: *La physiologie de Harvey à Lavoisier*<sup>348</sup>. No ano seguinte, entre 1967 e 1968, o tema de seus cursos na Sorbonne será *Science et idéologie dans la constitution de la psychologie*<sup>349</sup>. Em suas conferências de agregação, datadas do ano 1965–1966, encontramos outro material que nos parece relevante, com o título *Peut-on concevoir la pensée sans la vie*<sup>350</sup>. Caberia ainda mencionar uma série de documentos datados de 1965–1966 sobre o conceito de organismo, incluindo estudos e notas pessoais do filósofo sobre o assunto<sup>351</sup>. Durante esse período, enquanto pesquisador, Canguilhem abordaria estes mesmos temas em numerosas contribuições<sup>352</sup>.

348 (1985). *Ibid.*, p. 104. Consultar ainda 74 folhas manuscritas, em CG 12.2.12. Encontramos nos arquivos menção à seguinte referência: Canguilhem, C. (1963). Introdução. *La constitution de la physiologie comme science*. In: Charles Kayser. *Physiologie*, t.1. Paris: Flammarion, p. 11–48. O presente texto será reimpresso em Canguilhem, G. (1968). *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: J. Vrin, 394 p.

349 (1985). *Ibid.*, p. 104. Consultar 19 folhas datilografadas, em CG 17.3.1. Menção nos arquivos a um curso realizado no segundo semestre do ano universitário 1967–1968 sobre história da psicologia, com a seguinte ementa: “Cours de G. Canguilhem sur l'histoire de la psychologie, à travers l'étude de « Condillac et Bonnet », la « psychométrie », « Kant et Comte », « Pinel »”.

350 Consultar 35 folhas manuscritas, em CG 16.7.2. Lembramos aqui que, em 1965, Canguilhem publicaria a segunda edição da coletânea de artigos *O conhecimento da vida*, cuja introdução tem por título *La pensée et le vivant*. Cf. Canguilhem, G. (1965). *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin, 198 p.

351 Consultar 82 folhas manuscritas e datilografadas, em CG 17.1.1.

352 Não sendo nosso objetivo fazer um inventário exaustivo destas referências, reenviamos o leitor à terceira parte do tomo IV das obras completas de Canguilhem, que compreende trabalhos escritos entre 1955 e 1965, e à primeira parte do tomo V destas obras, incluindo contribuições feitas entre os anos de 1966 e 1971. Cf. Canguilhem, G. (2015). *Œuvres complètes Tome IV : Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences 1940–1965*. Paris: Vrin, 1296 p. Canguilhem, G. (2018). *Œuvres complètes Tome V : Histoire des sciences, épistémologie, commémorations 1966–1995*. Paris: Vrin, 1488 p.

Considerando um contexto intelectual mais amplo, o filósofo Patrice Vermeren, em comunicação recente<sup>353</sup>, atenta para a publicação em 1966 da obra de Michel Foucault, *As palavras e as coisas*<sup>354</sup>. Neste trabalho, Foucault discutirá de que modo a noção de “homem” — enquanto “consciência epistemológica”<sup>355</sup>, e como objeto próprio das ciências humanas — pôde emergir entre os séculos XVI e XX e de que modo esta mesma noção poderia vir a desaparecer, como “um rosto de areia” na orla do mar. Nestes termos, o homem seria “uma invenção” recente, e cujo estudo da história poderia apontar para “o fim próximo”<sup>356</sup>.

Sabemos que filósofos como Jean-Paul Sartre irão reagir de maneira crítica a esta ideia, assim como alguns sartrianos, como chama a atenção Vermeren<sup>357</sup>, em artigos publicados na revista *Les temps modernes*. Em outubro de 1966, Sartre argumenta em entrevista a Bernard Pingaud que o projeto foucaultiano representa uma recusa da história, uma tendência dominante da nova geração de filósofos franceses que marcaria a “última barragem burguesa” contra Marx<sup>358</sup>. Em novembro de 1966, um número inteiro da revista *Les temps modernes* será dedicada ao estruturalismo<sup>359</sup>, entendido por Jean Pouillon, que apresenta o volume, como uma espécie de modismo<sup>360</sup>. Em janeiro de 1967, dois artigos críticos a respeito da obra de Foucault serão publicados nessa mesma revista, o primeiro de Michel Amiot, *O relativismo culturalista de Michel Foucault*<sup>361</sup>, o segundo de Sylvie Le Bon de Beauvoir, *Um positivismo desesperado: Michel Foucault*<sup>362</sup>.

Ora, em julho de 1967, Canguilhem publicará na revista *Critique* o artigo *Morte do homem ou esgotamento do Cogito?*<sup>363</sup>, trabalho que se propõe a resenhar o livro de Michel Foucault, mas que acaba se organizando muito mais uma defesa explícita do autor e da pertinência de sua obra. Esse entusiasmo com os trabalhos de Foucault já se anunciava em 1966,

353 Referimo-nos aqui à comunicação “Le sujet transcendantal et le sujet vivant”, realizada no dia 24 de setembro de 2021, no XIX Congresso Internacional de Filosofia da PUCPR. Acessível através do link: [https://www.youtube.com/watch?v=R6HCj9\\_IC0g](https://www.youtube.com/watch?v=R6HCj9_IC0g)

354 Foucault, M. (1966). *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard, 400 p.

355 Foucault, M. (1966). *Ibid.*, p. 320.

356 Foucault, M. (1966). *Ibid.*, p. 398

357 Ver conferência mencionada mais acima, *Le sujet transcendantal et le sujet vivant*.

358 Sartre, J-P. Pingaud, B. (1966). “Jean-Paul Sartre répond”, *L’Arc*, 30, pp. 87-96.

359 (1966). *Les Temps modernes*, « Problèmes du structuralisme », 246.

360 Pouillon, J. (1966). Présentation. *Les Temps modernes*, 246, p. 769.

361 Amiot, M. (1967). Le relativisme culturaliste de Michel Foucault. *Les Temps modernes*, 248, p. 1271-1298.

362 Le Bon de Beauvoir, S. (1967). Un positiviste désespéré : Michel Foucault. *Les Temps modernes*, 248, p. 1299-1319.

363 Canguilhem, G. (1967). Mort de l’homme ou épuisement du Cogito ?. *Critique*, v. 242, p. 599-618.

na segunda edição de *O normal e o patológico*<sup>364</sup>, onde Canguilhem fará o elogio de um de suas obras recém-publicadas, *O nascimento da clínica*<sup>365</sup>, publicada em 1963. Outra de suas obras, *A história da loucura*<sup>366</sup>, publicada em 1961, será citada e referenciada na nova edição da coletânea *O conhecimento da vida*<sup>367</sup>, datada de 1965. Entendemos que as considerações feitas a Foucault no texto da conferência inédita, *Poderia a filosofia renunciar ao cogito?*, se encontram, como veremos mais adiante, em continuidade com estes comentários.

## Exposição do texto

Em termos estruturais, considerando cada uma de suas partes, o texto se organiza da seguinte maneira: na introdução, Canguilhem apresenta o objeto da comunicação, problematizando sua legitimidade e seu sentido; na primeira parte, o autor discute o advento do Cogito e apresenta sua posição a respeito; na segunda parte, desenvolve esta posição afirmando ser o Cogito um evento datado; na terceira parte, Canguilhem avança em direção à solução kantiana, distinguindo com o filósofo alemão “consciência de si” de “conhecimento de si”; na quarta parte, fará referência ao projeto de naturalização da subjetividade com Auguste Comte, que recusa tanto o Cogito como a dimensão transcendental kantiana; enfim, na quinta e última parte, Canguilhem evoca o projeto de “naturalização antropológica dos a priori” [*naturalisation anthropologique des a priori*], um projeto que implicará categoriais como as de “inconsciente” e de “impensado”. O autor termina chamando a atenção para a urgência de uma revolução filosófica.

Passemos em revista cada uma dessas partes.

## Introdução

Canguilhem inicia a comunicação afirmando ser sua pergunta sobre o Cogito uma “questão pessoal”. Segundo o autor, a “legitimidade” desta questão se articula com a situação atual da filosofia, questão que ganha “sentido” se partirmos do princípio de que a filosofia tem uma história, uma história que não é nem a história de uma “decadência”, nem de um

364 Canguilhem, G. (1966). *Le Normale et le pathologique*. Paris: PUF, 266 p. Ver em particular a segunda parte do trabalho, intitulada *Nouvelles réflexions concernnant le normal et le pathologique (1963–1966)*. A citação a Foucault se encontra na página 215 da presente edição.

365 Foucault, M. (1963). *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*. Paris: PUF, 215 p.

366 Foucault, M. (1961). *Histoire de la folie à l'âge classique: folie et déraison*. Paris: Plon, 683 p.

367 Canguilhem, G. (1965). *Ibid.* Ver nota de rodapé 13, incluída na seção *Le normal et le pathologique*.



“progresso”. Nestes termos, ela seria ou uma história de um “se tornar aquilo que se é” [*d’un devenir ce que l’on est*] ou “de um inventar-se a si mesmo” [*d’un s’inventer soi-même*].

Ora, posto que a filosofia já desconheceu o cogito, prossegue o autor, se dedicando ao saber especulativo dos seres e do ser, ela poderia muito bem esquecer-lo ou abandoná-lo, sem com isso deixar de ser filosofia e tampouco retornar ao seu estatuto de precogitante.

A propósito, argumenta Canguilhem, foi preciso esperar Kant para que o Cogito pudesse ser integrado à história da filosofia, uma vez esvaziado pelo tribunal crítico do “Je pense” de “toda vocação substancialista” [*toute porté substancialiste*]. Nesse sentido, o filósofo afirmará de passagem que o “homo cogitat” de Spinoza não diria muito do Cogito cartesiano, tratando-se aqui de uma simples atribuição. Por outro lado, contra Locke, Leibniz se referiria ao “Je pense” sempre em relação a “aquilo que eu penso” [*ce que je pense*]. Pascal, por sua vez, entenderia o Cogito cartesiano como um desdobramento do Cogito em Santo Agostinho. Desta forma, conclui Canguilhem, não podemos confundir a “sorte” [*sort*]<sup>368</sup> da filosofia com a sua recepção.

## Parte 1

Segundo o autor, o “advento” [*avènement*] do Cogito no interior da história da filosofia poderá ser pensado de três formas distintas:

- a) Como uma “aventura filosófica”, que elevaria a “interrogação” à dignidade de uma doutrina, recusando assim toda e qualquer segurança. A este respeito, uma referência será feita pelo autor ao artigo de Jean Lacroix, publicado no jornal *Le Monde*, no dia 16 de setembro de 1966<sup>369</sup>. O artigo de Lacroix, intitulado *A aventura filosófica*, se inspira na obra homônima publicada no mesmo ano por Micheline Sauvage<sup>370</sup>.
- b) Como objeto de uma “operação tática”, realizada pelos ditos “funcionários” filosofia. Uma referência será feita aqui a Edmund Husserl, talvez uma citação implícita à passagem de *Crise das ciências*

368 O termo “sorte”, *sort* no original francês, assume aqui um sentido próximo ao de “destino”, ainda que destituído de toda vocação teleológica, como sugere Canguilhem em sua introdução, ao afirmar que a história da filosofia não poderia ser estudada nem como a história de uma “decadência”, nem de um “progresso”.

369 Disponível em: [https://www.lemonde.fr/archives/article/1966/09/26/l-aventure-philosophique\\_2680777\\_1819218.html](https://www.lemonde.fr/archives/article/1966/09/26/l-aventure-philosophique_2680777_1819218.html)

370 Sauvage, M. (1966). *L'aventure philosophique*. Paris: Buchet/Chastel, 328 p.



*européias e a fenomenologia transcendental*, onde Husserl sugere ser o filósofo um “funcionário da humanidade”<sup>371</sup>. No que diz respeito à noção de operação tática, uma referência será feita à Alexandre Koyré, desta vez de maneira explícita, citando seu *Descartes* (1937)<sup>372</sup>. Segundo Canguilhem, tratar-se-ia, de acordo com esse ponto de vista a respeito do Cogito, de uma resposta face a uma crise, uma resposta em forma de questão sobre a própria questão: “quem é esse ou o que é isso que coloca a questão?” [*qui ou quoi est-ce qui pose la question?*]. Ora, diferentes filósofos teriam feito isso como operação tática, dentre eles Descartes.

- c) Como um momento único, irreversível e sem equivalente na história. Momento em que o saber se volta contra si mesmo para tocar o seu fundamento de legitimidade. Desta forma, o Cogito não seria propriamente uma tática da filosofia, mas sim uma tática cartesiana, que pertence ao seu momento histórico, momento em que um “Eu” [*Je*] torna-se capaz de dizer “eu” [*moi*], sendo o Cogito cartesiano o único a poder fazê-lo. Na versão datilografada do texto de Canguilhem, uma referência será feita em nota de rodapé à sexta meditação de Descartes. Na versão manuscrita, essa nota será mais longa, incluindo ainda uma referência — posteriormente omitida — às “respostas às segundas objeções”<sup>373</sup>.

Assumindo a terceira destas posições, que entende o advento do Cogito como um momento único, irreversível e sem equivalente na história, Canguilhem dirá na sequência que o “Je pense” kantiano e o “Ego cogito” de husserliano seriam duas formas alternativas de realizar o movimento de “duplicação” [*redoublement*] que o caracteriza. Nesse sentido, esses discursos — cartesiano, kantiano e husserliano — teriam uma só e mesma função. Por fim, conclui o autor, Sócrates nada teria a ver com isso, salvo para aqueles que acreditam uma “*perennis filosofia*”. A alma em Sócrates não corresponde a um sujeito. O “conhece a ti mesmo” [*connais-toi*] não comportaria, de acordo com o autor, nenhuma referência ao Cogito.

371 Trabalho publicado postumamente em 1954, no sexto volume da *Husserliana*, com o título *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. A passagem sobre os funcionários da humanidade se encontra no §7.

372 Cf. Koyre, A. (1944). *Entretiens sur Descartes*. New York, Paris: Brentano's, 113 p. A presente obra reúne três conferências feitas por Koyré em 1937, na Universidade do Cairo, por ocasião do tricentenário do *Discurso sobre o método*, inicialmente publicadas em francês e em árabe em 1938.

373 Cf. *Oeuvres de Descartes*, editadas por Charles Adam e Paul Tannery, volumes 7 e 9 (1904).

## Parte 2

Isso posto, Canguilhem afirma que Descartes fornece o exemplo puro deste assim dito movimento de duplicação, um movimento que, posteriormente, daria lugar a imitações. O Cogito resulta da busca de um ponto fixo. Referência do autor à segunda meditação de Descartes, que evoca Arquimedes e chama a atenção para a questão do ponto “fixo e seguro” [*fixe et assuré*] de algo que seja “certo e indubitável” [*certain et indubitable*]. Isso se faria necessário, segundo Canguilhem, em função da perda de uma certeza medieval, a certeza do ser. O homem se torna um ser “ex-cêntrico” [*ex-centrique*], cuja angústia será compartilhada tanto por Descartes como por Pascal<sup>374</sup>.

O Cogito, prossegue o autor, é “consciência de evidência” [*conscience d'évidence*], enquanto princípio e norma de inteligibilidade, e “consciência de resolução” [*conscience de résolution*], enquanto decisão firme e inabalável. A única resposta possível a questões fundamentais se dá por meio do pensamento. O conhecimento não é mais do que cadeia de razões, uma “ordem de razões” [*ordre de raisons*].

Nestes termos, o exercício do Cogito seria a expressão da luz divina. Não se coloca, portanto, aqui em questão, insiste Canguilhem, as condições de possibilidade do conhecimento. A intuição racional é sempre ilustrada, na medida em que dá acesso direto a toda a verdade. É isso e apenas isso, quer dizer, o pensamento racional, que garantiria neste sentido a verdade do conhecimento. Enfim, para Descartes, o pensamento é um ponto de partida necessário. É por meio dele que se tem acesso à luz divina; aquém dele, não haveria nada, nem mesmo história.

## Parte 3

Dando seqüência ao seu raciocínio, Canguilhem afirma que será apenas no seio da filosofia kantiana que aparecerá o “conceito do conceito”, enquanto condição de possibilidade da experiência. Referência ao chamado “sujeito transcendental”. O Cogito cartesiano é um ponto crítico, mas não um juízo crítico, como será o caso em Kant.

Para Kant, e diferente de Descartes, a intuição é cega. É o conceito que fornece a ela a sua luz. O “Je pense” em Kant veicula conceitos, permitindo a

374 Enquanto leitores, notamos aqui o estabelecimento de uma possível relação de dependência, envolvendo advento do Cogito e a história das ideias pensada de maneira geral. Seria a “perda” da certeza medieval — uma certeza em torno do ser — que mobilizaria não apenas o pensamento cartesiano, mas também de Pascal, propiciando assim o aparecimento do Cogito.

leitura da experiência e tornando-a assim inteligível. Pensar é julgar e julgar é um “poder” [*pouvoir*]. Diferente do Cogito cartesiano, que é a experiência iluminada por Deus, o sujeito transcendental está aquém da experiência e, portanto, para sempre perdido. Consequentemente, o conhecimento empírico não tem acesso a seu fundamento.

O “Je pense” kantiano não pode ser sua própria luz. Um saber sobre o saber é, em Kant, um saber sobre as formas do saber, suas condições de possibilidade, que se tornam então objeto da filosofia. Mas ele não tem acesso ao conteúdo. Segundo Canguilhem, tratar-se-ia aqui de uma subjetividade sem consciência de si, pois ela é inacessível à intuição, dada a sua função transcendental a priori. De acordo com o autor, os filósofos franceses da primeira metade do século XIX irão desprezar a solução transcendental de Kant. Ao identificar “Metafísica” e “Psicologia”, eles tenderão a confundir “meditação” com “introspecção”, “consciência de si” com “conhecimento de si”.

De uma maneira geral, conclui Canguilhem, o século XIX vai assistir ao fracasso do projeto que visa substituir a Psicologia racional de Cousin e dos Ecléticos, assim como a Psicologia empírica dos psicólogos, pela filosofia transcendental dirigida às condições de possibilidade do saber.

#### Parte 4

De um ponto de vista histórico, o que testemunhamos na sequência é, de acordo com Canguilhem, a “naturalização” do sujeito transcendental, sendo Auguste Comte o mais determinado dos filósofos a percorrer esta via. Comte recorrerá a Franz Josef Gall e a Nicolas de Condorcet para pensar a “subjetividade individual” e a “humanidade ou Grande Ser”.

A fisiologia cerebral de Gall forneceria a Comte um equivalente da tábua kantiana das categorias. A função transcendental passa a ser fisiológica e o a priori passa a ser anatômico. O pensamento de Condorcet, por sua vez, forneceria a Comte uma teoria do progresso. Estamos aqui diante de um a priori histórico, que será considerado como secundário face o a priori biológico.

Será nestes termos que Comte recusará o Cogito cartesiano, bem como aquilo que Canguilhem entende como próprio da psicologia introspectiva dos pseudocartesianos de seu tempo. Ao mesmo tempo, Comte desencorajaria a filosofia em sua busca pelo “se conhecer a si mesmo”, na medida em que condena o trabalho de especulação transcendental, por ele considerado como infrutífero.

## Parte 5

Segundo Canguilhem, o século XIX teria representado uma recusa do projeto de Comte. Contudo, prossegue o filósofo, talvez o século XX tenha encontrado nele algum mérito. Renouvier já afirmava que o *Curso de filosofia positiva* estava desatualizado em relação à ciência de sua época. Em particular à matemática, enquanto ciência das estruturas e das relações sem suporte empírico. O mesmo pode ser dito da ciência da linguagem e de uma história comparativa das línguas, já marcada pela noção de estrutura.

Nesta altura de sua argumentação, Canguilhem fará uma afirmação capital em seu texto. Da mesma forma que as matemáticas foram tomadas como o a priori da física, dirá o autor, a linguagem começará a ser pensada como o a priori do pensamento. Em ambos os casos, falamos de estrutura. Será assim que a descoberta dos a priori passará do campo da filosofia para o campo da ciência. O que ficaria evidente por meio desses dois exemplos, o da “física” e o do “pensamento”.

Para se referir a esse movimento, Canguilhem falará em termos de “naturalização antropológica dos a priori” [*naturalisation anthropologique des a priori*].

Fazendo uma primeira referência explícita a Foucault, o autor comenta que, dentro do campo filosófico, Husserl tentará apresentar uma solução a este problema, mostrando-se, por um lado, mais radical que Descartes e, por outro, um melhor transcendentalista que Kant. Uma citação da obra *As palavras e as coisas* será feita: “*sous nos yeux, le projet phénoménologique ne cesse de se dénouer en une description du vécu, qui est empirique malgré elle, et une ontologie de l’impensé qui met hors circuit la primauté du Je pense*”<sup>375</sup>.

Centrando-se na categoria de “impensado” [*impensé*], então discutida por Foucault, Canguilhem dirá que tal categoria tenderá a assumir neste novo cenário uma grande importância, seja como “inconsciente”, seja como “implícito”.

Para um Cogito, prossegue o autor, é preciso um “Eu” [*Je*] que possa dizer “eu” [*Moi*]. Mas poderia hoje, se pergunta Canguilhem, um *Moi* se identificar a um sujeito? De acordo com o filósofo, a resposta a esta pergunta constituiria uma segunda razão capaz de justificar a questão: poderia a filosofia renunciar ao Cogito?

375 Cf. Foucault, M. (1966). *Ibid.*, p. 336–7. “diante de nossos olhos, o projeto fenomenológico segue se desdobrando em uma descrição do vivido, que é empírico a despeito de si, e uma ontologia do impensado que tira de cena o primado do *Je pense*” (tradução nossa).

Os saberes científicos produzem “a priori” jamais estáveis. Eles se reduzem a instâncias históricas ou a estruturas arquetípicas no caso das ciências humanas.

Isso posto, Canguilhem conclui sugerindo que este convite à renúncia poderia muito bem se tornar motivo para uma revolução. Reproduzimos aqui suas últimas palavras a este respeito, a partir de uma citação literal da versão datilografada do texto do autor: “*le Cogito reparaitra-t-il comme tactique, dans une situation ou ce n'est plus le cosmos, mais la fonction philosophique qui a éclaté. Il est a peu près certain que ce ne sera pas la tactique d'un Cogito individuel. Ce sera peut être la tactique d'une génération, dont certains semble-t-il sont déjà à l'œuvre*”<sup>376</sup>.

376 Os erros de digitação que se encontram no original foram mantidos na passagem citada. “O Cogito reaparecerá como tática, em uma situação em que não é mais o cosmos, mas a função filosófica que se desmantelou. É quase certo que não será a tática de um Cogito individual. Será talvez a tática de uma geração, cujos representantes parecem já estar trabalhando” (tradução nossa).

*Editora CRV*  
*versão para revisão do autor*

**Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão**



# ÍNDICE REMISSIVO

## C

Cérebro 24, 27, 30, 64, 67, 163

Ciências da vida 11, 31, 32, 33, 55, 58, 63, 90, 109, 110, 125, 147, 160, 161, 165, 170

Complexo de Édipo 60, 62, 141

Conceito de reflexo 20, 22, 26, 27, 48, 157, 162

Concepção determinista de meio 15, 16, 18, 25, 26, 27

Conhecimento da vida 15, 48, 89, 90, 157, 159, 170, 175, 177

Conhecimento objetivo 75, 76, 84, 91, 123

Crítica à psicologia 16, 20, 22, 51, 67, 68

Crítica dos fundamentos 49, 50, 53, 55, 56, 59

## E

Estilo francês 13, 69, 99, 103, 104, 105, 106, 110, 137, 148, 150, 157, 164

Estudos de história 15, 23, 164, 170

## F

Filosofia das ciências 15, 23, 157, 164, 170

Força 30, 31, 32, 38, 39, 42, 75, 76, 77, 78, 79, 87, 99, 101, 122, 123, 128, 131, 138

Formação 20, 22, 26, 27, 56, 75, 76, 106, 112, 119, 140, 142, 145, 149, 157, 162, 164

Fundamentos da psicologia 49, 50, 53, 55, 56, 59

## H

História da loucura 140, 141, 142, 146, 165, 177

História das ciências 11, 13, 14, 15, 20, 31, 88, 100, 101, 103, 111, 140, 141, 142, 148, 150, 157, 164, 165, 190

## I

Ideia de progresso 45, 149, 167, 168

Imaginação 53, 75, 76, 77, 80, 87

Irritação 38, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 158

## L

Lógica 17, 21, 36, 41, 42, 62, 64, 65, 66, 83, 87, 90, 104, 118, 119, 151, 155, 156, 157

## M

Moral 20, 25, 31, 51, 64, 65, 66, 67, 78, 80, 83, 88, 89, 102, 116, 118, 124, 127, 148, 152, 154, 155, 156, 160

## N

Normal 13, 20, 26, 27, 28, 29, 31, 34, 37, 38, 39, 42, 44, 45, 47, 48, 65, 66, 81, 82, 89, 90, 102, 103, 109, 116, 125, 126, 127, 130, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 145, 147, 150, 152, 156, 157, 158, 159, 170, 171, 177

## O

Ordem 34, 44, 45, 46, 47, 48, 68, 106, 107, 108, 109, 126, 131, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 160, 180

## P

Palavras 30, 37, 69, 70, 71, 128, 140, 141, 166, 176, 182, 183

Patológico 13, 14, 20, 26, 27, 31, 34, 37, 38, 39, 42, 44, 45, 47, 48, 65, 66, 81, 82, 89, 90, 103, 109, 116, 125, 126, 127, 137, 141, 142, 145, 147, 150, 152, 156, 157, 158, 159, 170, 171, 177

Pensamento 3, 15, 17, 18, 24, 30, 31, 33, 34, 38, 39, 41, 50, 51, 56, 57, 64, 67, 70, 72, 77, 78, 82, 83, 91, 100, 101, 102, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 115, 116, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 129, 137, 140, 142, 149, 150, 153, 155, 156, 158, 160, 163, 166, 172, 180, 181, 182

Ponto de vista 14, 25, 26, 32, 54, 57, 86, 88, 90, 100, 101, 108, 111, 115, 118, 119, 124, 125, 128, 130, 132, 134, 139, 179, 181

Possibilidade 20, 30, 36, 45, 50, 52, 57, 59, 80, 89, 101, 104, 111, 118, 123, 125, 139, 144, 145, 157, 160, 180, 181

Princípio de Broussais 34, 39, 44, 45, 47, 103, 152, 153, 158

Problema do conhecimento 117, 119, 123

Progresso 45, 46, 48, 57, 70, 101, 104, 105, 106, 111, 149, 150, 151, 154, 159, 160, 161, 167, 168, 178, 181

Psicanálise do conhecimento 73, 75, 76, 77, 91, 112

Psicologia da subjetividade 130

## R

Relação com o meio 28, 107, 167

## T

Teoria da criação 84, 85, 86, 87

## V

Vivente 15, 18, 20, 21, 22, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 45, 48, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 89, 90, 91, 106, 107, 108, 111, 117, 151, 152, 155, 159, 160

Vontade de poder 76, 77, 81, 83, 115, 128, 131, 132, 135

*Editora CRV*  
*versão para revisão do autor*

**Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão**

## SOBRE OS AUTORES

### **Alejandro Bilbao**

Licenciado em Psicologia (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Psicólogo (Universidad de Chile), Doutor em Psicopatologia Fundamental e Psicanálise (Université de Paris 7 — Diderot). Recentemente publicou *Estudios sobre Necropolítica, Violencia, cultura y política en el mundo actual* (LOM Ediciones, 2019). Professor do Departamento de Humanidades y Arte da Universidad de los Lagos — Chile.

### **Caio Padovan**

Graduado em Psicologia (UFPR), Mestre em Teoria Psicanalítica (UFRJ), Doutor em Psicopatologia e Psicanálise (Université de Paris 7 -Diderot). Professor colaborador de Psicologia clínica na Université Paul Valéry e pesquisador ligado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR

### **Caio Souto**

Professor de Filosofia do IFAM (Instituto Federal do Amazonas), Doutor em Filosofia pela UFSCar (2013–2019) com estágio na Sorbonne-Panthéon Paris-I (2017), Mestre em Filosofia pela UFSCar (2010–2012), Licenciado em Filosofia pela UNIFRAN (2015–2017) e Bacharel em Direito pela PUC-SP (2004–2008). É membro do GT Filosofia Francesa Contemporânea e do GT Filosofia e Psicanálise, da ANPOF. Advogado inscrito na OAB/SP desde 2009. Site pessoal com textos publicados e entrevistas realizadas: [www.caiosouto.com](http://www.caiosouto.com)

### **Eduardo Ribeiro Da Fonseca**

Psicanalista, professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR e da graduação em Filosofia da PUCPR. Doutor em Filosofia Moderna e Contemporânea (USP, 2010). Prêmio Jabuti em 2013 com o livro *Psiquismo e vida: Sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche* (UFPR, 2012). Prêmio Jabuti também em 2015 com a tradução de Arthur Schopenhauer intitulada *O mundo como Vontade e Representação: Complementos* (Ed. UFPR, 2014). Coordenador do GT Filosofia e Psicanálise da ANPOF.

### **Francisco Verardi Bocca**

professor titular do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCPR. Graduação em Filosofia (UNICAMP), mestrado e doutorado em filosofia (UNICAMP). Pós-doutor em Filosofia pela UFSCAR e pela Université Paris 7 — Diderot. Recentemente publicou em parceria com Daniel O. Perez

*O pêndulo de Epicuro: ensaio sobre o sujeito e a alógica de uma história sem finalidade. Kant, Freud e Darwin* (CRV, 2019).

### **Giuseppe Bianco**

Doutorado em Filosofia — Université Lille 3 — Sciences Humaines, Lettres et Arts (2009). Pós-doutorado em Filosofia na Ecole normale supérieure em Paris (2010), na University of Warwick (2013), na UFSCAR (2014) e no Institut d'Études Avancées de Paris (2015).

### **Jean-François Braunstein**

Professor de filosofia contemporânea na Université de Paris 1 — Panthéon Sorbonne. Leciona história das ciências e possui inúmeros trabalhos publicados sobre filosofia, medicina e a respeito da obra de Georges Canguilhem, como *Canguilhem, Histoire des sciences et politique du vivant*.

### **Marco Brusotti**

Professor de História da Filosofia Contemporânea e Diretor do Colli Montinari Center for Studies on Nietzsche and European Culture na Universidade de Salento, Itália.

### **Oswaldo Giacoia**

Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCPR desde 2020. Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1976), em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (1976). Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1983) e Doutor em Filosofia pela Freie Universität Berlin (1988). Pós-doutorado pela Freie Universität Berlin (93–94), Viena (97–98) e Lecce (2005–2006).

### **Tiago Santos Almeida**

Professor colaborador e bolsista do PNPd/CAPES junto ao Programa de Pós-Graduação em História da UFG. Pesquisador visitante no Instituto de Saúde Coletiva da UFBA. Coordenador do GT História da Ciência e Tecnologia da ANPUH-GO.

### **Vinícius Armiliato**

Psicanalista, Mestre e Doutor em Filosofia (PUCPR), realizou pós-doutorado no PPGF (Programa de Pós-Graduação em Filosofia) da PUCPR com bolsa CAPES/Fundação Araucária. Professor dos cursos de Psicologia da PUCPR e da Univille, pesquisador colaborador do PPGF-PUCPR e do Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade (Univille) e membro do GT Filosofia e Psicanálise da ANPOF.



**Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão**

**Editora CRV**  
**versão para revisão do autor**

**Editora CRV**  
*versão para revisão do autor*

**SOBRE O LIVRO**

Tiragem: 1000

Formato: 16 x 23 cm

Mancha: 12,3 x 19,3 cm

Tipologia: Times New Roman 10,5/11,5/13/16/18

Arial 8/8,5

Papel: Pólen 80 g (miolo)

Royal Supremo 250 g (capa)

**Editora CRV - versão para revisão do autor - Proibida a impressão**