

CRISTINA ROBALO CORDEIRO
COORDENAÇÃO

TOLOGIA

FRANCOFONIAS EM DIÁLOGO

Dos anos 80
à atualidade

iu

COISA, OBJETO, SUJEITO, PROJETO¹

Stanislas Deprez

De nacionalidade belga, o filósofo e docente da Faculté de Théologie da Université Catholique de Lille, Stanislas Deprez, é investigador associado da cátedra “Ética, Tecnologia e Transhumanismos”, onde também coordena o grupo de investigação “L’humain aux frontières”. É autor de diversos estudos na área da antropologia da filosofia e epistemologia das ciências sociais. Além do estudo sobre *Lucien Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde* (2010), que resultou da sua tese de doutoramento, publicou, com Jean-Luc Blaquart, *Science et religion sont-elles antagonistes?* (2011) e dirigiu, em parceria, várias obras coletivas entre as quais *Généalogies et nature du transhumanisme* (2018), *Le corps des transhumains* (2019) e *Anthologie du transhumanisme* (2020), além de ter prefaciado algumas edições recentes de obras de Mircea Eliade. O texto incluído nesta antologia faz parte da coletânea de estudos *L’homme, une chose comme les autres? Exploration interdisciplinaire de la frontière homme-chose* (2012), dirigida pelo próprio Deprez para a L’Harmattan juntamente com Jean-Baptiste Lecuit, e resulta das contribuições do

¹ Stanislas Deprez et Jean-Baptiste Lecuit (2012). *L’Homme, une chose comme les autres? Exploration interdisciplinaire de la frontière homme-chose*. Paris: L’Harmattan, pp. 141-144, 158-159.

colóquio realizado na Université Catholique de Lille em 2011, sob a organização do grupo de investigação “L’humain aux frontières”. Este volume reúne um conjunto de contributos transdisciplinares para a reflexão sobre o humano e a sua indefinição, reabrindo a questão dos seus limites e examinando antecedentes, modalidades, rumos e consequências. No seu artigo, de que foi selecionado um excerto, Stanislas Deprez examina a fluidificação das fronteiras do humano, orientando a sua reflexão mais para as ligações e gradações do que para as descontinuidades, ou seja, procura entender o homem como projeto em vez de o situar na oposição entre sujeito e objeto.

Uma maneira espontânea de repensar as relações entre o objeto e o sujeito é a oposição cartesiana entre *res extensa* e *res cogitans*. Na sexta meditação metafísica, escreve Descartes: “E ainda que porventura, ou melhor, que com toda a certeza (como em breve direi) eu tenha um corpo, ao qual me encontro estreitamente unido, - no entanto, como, por um lado, tenho clara e distinta ideia de mim mesmo *como coisa só pensante e não extensa*, e, por outro lado, tenho clara e distinta ideia do *meu corpo como coisa só extensa e não pensante*, é certo que a minha alma é inteiramente distinta do meu corpo, e que pode ser ou existir sem ele.”² O objeto é aquilo que ocupa uma porção de espaço, mas de maneira inerte - ele está simplesmente lá. Inversamente, o sujeito não ocupa lugar, mas constitui uma certa intensidade. Ou seja, o objeto é um registo da quantidade enquanto o sujeito é um registo da qualidade. Esta dicotomia, que é mais um reflexo da Modernidade do que do pensamento do

² René Descartes *Méditations Métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 175 (AT IX, p. 62). Itálicos meus. [NT: na tradução da citação, usamos a versão de António Sérgio In Renato Descartes, *Meditações Metafísicas*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930, p. 111].

próprio Descartes,³ levanta problemas. Com efeito, objeto e sujeito são definidos como *res*, ou seja, como coisas. E, no caso do sujeito, não porque teria um corpo (que ocupa necessariamente uma certa porção de espaço) mas por ser uma coisa pensante. É isso que revela o sujeito como coisa, tal como o objeto.

Uma outra maneira de marcar a diferença é opor o humano ao não-humano. Desse ponto de vista, haveria duas maneiras de ser coisa: segundo o modo pensante (sujeito humano) e segundo o modo não-pensante (objeto não-humano). Poder-se-ia acrescentar que a coisa humana se caracterizaria pelo facto de ser animada enquanto a coisa não-humana seria inanimada. Nesse caso, o critério de distinção humano/não-humano seria a animação. Pode-se entender este

³ Apesar de afirmar resolutamente a distinção entre alma e corpo, Descartes não deixa de sublinhar a sua junção na vida: “Por essas sensações de dor, de fome, etc., ensina-me a natureza, também, que não estou somente alojado no corpo, como um pilo no seu navio, senão que lhe estou estreitamente conjunto, e tão confundido e misturado com ele que constituo com ele como um todo único.” (Ibid., p. 179 (AT IX, P. 64)) [NT: na tradução da citação, usamos a versão de António Sérgio In Renato Descartes, *Meditações Metafísicas*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930, p. 115]; “Tem de reconhecer [...] que considera o homem como um ser por si, e não por acidente; e que a alma está real e substancialmente unida ao corpo, não pela sua situação e disposição [...] mas por uma verdadeira junção, de tal modo que todos o admitem embora ninguém explique que junção é essa, o que nada o obriga também a fazer.” René Descartes, “Carta a Regius de janeiro de 1642”, citada In René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion, 2000, p. 177) [NT: a tradução da citação é da nossa lavra, com recurso ao estudo de Lourenço Heitor Chaves de Almeida, *A Objetividade Prático-Teórica da Representação Cartesiana da União da Alma e do Corpo*, Vol. II, Dissertação de Doutoramento em Filosofia Moderna da Universidade do Porto, Porto, 1988, p. 519, por impossibilidade de usar uma tradução de referência para o português do texto citado]. Michel Henry baseou a sua leitura de Descartes na unidade do sujeito (alma e corpo) a partir da afetividade (cf. em especial os cinco primeiros capítulos de Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. Tome II. De la subjectivité*, Paris, PUF, 2003). Contudo, é com razão que Francis Wolff observa que a originalidade de Descartes – aquilo em que ele inaugura a Modernidade – reside na distinção entre alma e corpo: “é por meio da distinção real entre a alma e o corpo que Descartes chega à sua definição do homem como *união*. O sentido profundo dessa união pressupõe que a substância pensante é realmente distinta da substância extensa; esse dualismo ontológico possibilita o dualismo epistemológico que, por seu turno, permite a revolução científica da física matemática”. (Francis Wolff, *Notre humanité. D’Aristote aux neurosciences*, Paris, Fayard, 2010, p. 55).

termo de animação em dois sentidos a que eu chamaria cartesiano e bergsoniano. A animação no sentido cartesiano seria o facto de se ter uma alma: uma linha bem marcada separa os humanos dotados de uma alma das coisas inertes e dos animais, que são máquinas. Hoje posta em causa por muitos defensores dos animais e zoólogos, esta conceção opõe-se, por outro lado, à visão aristotélica e medieval segundo a qual as plantas e *a fortiori* os animais (como o termo indica) são dotados de alma. Pode-se encontrar uma versão suave desta distinção na obra de Bergson. Para o filósofo do movimento, o humano caracteriza-se pela espontaneidade e a inventividade, pela capacidade de sair dos caminhos trilhados para aparecer em lugares inesperados. Pelo contrário, o objeto material e o animal, embora em menor grau no caso deste, são envolvidos no mecânico e na reatividade.⁴ Uma das causas principais do riso, como demonstra Bergson, reside no enquistamento do humano: rimos de um transeunte que tropeça numa pedra por não conseguir contornar o obstáculo (rigidez da trajetória), rimos de um homem obcecado por uma ideia fixa (rigidez do pensamento), rimos de uma caricatura que destrói a harmonia do rosto ou da gesticulação que amplifica as suas linhas (os traços são aumentados até se tornarem artificiais), rimos de um comportamento estereotipado que entra em contradição com o contexto (como os oficiais de fronteira que ao socorrer vítimas de naufrágio começam por lhes perguntar se têm alguma coisa a declarar), rimos quando alguém toma uma metáfora no sentido literal... Em suma, rimos “sempre que alguém nos dá a impressão de ser uma coisa” devido

⁴ Num outro contexto filosófico, Arnold Gehlen opõe o animal dominado pelos seus instintos e o humano libertado desse condicionamento (cf. Arnold Gehlen, *Essais d'Anthropologie philosophique*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009; Alois Hahn, “l'homme dans la théorie allemande des systèmes”, in Louis Pinto (dir.), *Le Commerce des idées philosophiques*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2009, pp. 169-184).

ao facto de “o mecânico ser sobreposto ao vivo”.⁵ O humano perde a sua flexibilidade e deixa ver a coisa que existe nele. O riso provém dessa ambiguidade entre o homem e a coisa, que ecoa como uma ameaça para o espectador: ao rir, este é recordado da sua maleabilidade relativamente à vítima do riso que está envolvida no mundo; mas ao mesmo tempo ele sabe que essa rigidez também o espreita (ninguém pode pretender escapar ao riso do outro).

Esta segunda distinção pode parecer mais segura. Mas talvez esta solidez seja apenas aparente. Numa obra que é já um clássico, embora esteja ainda em curso, Philippe Descola contesta a universalidade da oposição natureza/cultura, mostrando que é simplesmente uma das quatro maneiras com que o homem representa o mundo, a par do analogismo, do totemismo e o animismo.⁶ Este último esquema é particularmente relevante para o objetivo a que aqui nos propomos. Efetivamente, no animismo, humanos e não-humanos distinguem-se pelos seus corpos, mas têm em comum uma interioridade idêntica: “Esta disposição humaniza as plantas e sobretudo os animais, uma vez que a alma que possuem permite-lhes não só comportarem-se segundo as normas sociais e os preceitos éticos dos homens, mas também estabelecerem relações de comunicação com eles e entre eles”.⁷ Esta comunidade de interioridade permite, de resto, a metamorfose do animal em humano ou do humano em animal,⁸ o que indica que a forma corporal é secundária em relação à “alma”. Por outro lado, os animais vêem-se como humanos ao olharem as suas tocas e covis como casas...⁹ Em suma, são sujeitos cuja forma exte-

⁵ Vide Henri Bergson, *Le Rire*, in *Oeuvres. Édition du centenaire*, Paris, PUF, 1959, p. 414 e 405. Veja-se o primeiro capítulo, pp. 387-418.

⁶ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

⁷ *Ibid.*, p. 183.

⁸ *Ibid.*, pp. 192-193.

⁹ Aquilo a que o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, especialista do animismo, designou perspetivismo e multinaturalismo. Vide *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, PUF, 2009, pp. 20-25.

rior (o seu corpo) tomamos ingenuamente por objetos. É certo que Descola se refere apenas aos animais e, em menor escala, às plantas, e não a objetos inertes como as pedras. Da mesma maneira, quando refere que “os animais e *outros elementos constituintes do cosmos* são intensivamente pessoas”,¹⁰ Viveiros menciona, de facto, apenas os seres vivos. Todavia, existem exemplos de animismo mineral. Um deles é referido por W.E. Armstrong quando afirma que os habitantes da ilha Rossel na Nova Guiné pensam que as pedras e outros objetos (árvores, recifes, porções de terra ou de mar...) existem na ilha na forma que os homens vêm e ao mesmo tempo na morada dos deuses (morada subterrânea ou submarina designada Temewe) sob a forma humana.¹¹ (...)

Falar em termos de projeto é uma terceira maneira de repensar a dualidade sujeito-objeto, contornando-a ou contextualizando-a. Foi Bachelard quem introduziu esta perspetiva ao declarar que a ciência – porque está em ruptura com o senso-comum, que se contenta ingenuamente com o que pensa ser “dado” –, é projeto. Os factos da ciência são necessariamente construídos na medida em que são esclarecidos por um olhar e delimitados por uma questão.¹² Jean-Louis Le Moigne inspirou-se nestas reflexões para construir uma epistemologia construtivista não-cartesiana: a pertinência substitui a evidência na investigação, o globalismo substitui a análise reducionista, a teologia, a busca da causalidade linear e a agregatividade, a exaustividade dos princípios.¹³ A partir daí, o conhecimento aparece sempre em con-

¹⁰ *Ibid.*, p. 22 (itálicos meus).

¹¹ Citado por Lucien Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, Paris, PUF, 1963, p. 19. Veja-se um exemplo mais recente em Thierry Zarcone, “Hommes-pierres, hommes-arbres et hommes-animaux en Asie et en Europe orientale”, *Diogenes*, nº 207, julho-setembro 2004, pp. 44-58.

¹² Ver, em particular, Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1934; Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1938.

¹³ Esta comparação termo a termo deve-se Daniel Durand, *La systématique*, 3ª ed., Paris, PUF, 1987, p. 8. Veja-se todo o primeiro capítulo, pp. 5-31. Durand

texto, é conhecimento-processo ou conhecimento-projeto em lugar de conhecimento-objeto: “o ‘sistema observante’ constrói-se permanentemente na e pela interação do sujeito observador-modelizador com o fenómeno-observado-e-logo-experimentado. O *postulado de objetividade* é substituído por um *postulado de projetividade*: é em relação ao projeto do sistema observante (ou do “observador”, E. Morin) que se legitima o conhecimento construído”.¹⁴ Vemos que sujeito e objeto não podem ser pensados fora da ligação ao projeto. Pode-se mesmo considerar que o projeto está em primeiro lugar na medida em que ele é a relação constitutiva da díade sujeito-objeto: um sujeito é aquilo que exerce um projeto sobre um objeto, um objeto é o que entra no projeto do que, por essa via, se torna um sujeito. Por outras palavras, “No início era a ação” (Goethe), ou, ainda: “apenas podemos representar operações, ou seja, atos” (P. Valéry). Representar, por conjunção, o ato e não a coisa, o processo e não o resultado!”.¹⁵ Em consequência, a ciência revela-se “organizante e não organizada”.¹⁶

TRADUÇÃO E NOTA INTRODUTÓRIA DE

ANA PAIVA MORAIS

Universidade Nova de Lisboa

refere-se a *La théorie du système général: théorie de la modélisation* de Jean-Louis Le Moigne (3^a ed., Paris, PUF, 1990).

¹⁴ Jean-Louis Le Moigne, *Le constructivisme. Tome I. Les enracinements*, Paris, l'Harmattan, 2001, p. 139. Influenciado pela filosofia pragmática americana, Arnold Gehlen também considerou a ação como ponto de partida da sua antropologia. Ver Arnold Gehlen, *op. cit.*

¹⁵ Jean-Louis Le Moigne, *op. cit.*, p. 181.

¹⁶ *Ibid.*, p. 41.