

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DA CIÊNCIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

TESE DE DOUTORADO

**GEORGES CANGUILHEM
O DEVIR DE UM PENSAMENTO**

Caio Augusto Teixeira Souto

**SÃO CARLOS
Abril - 2019**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DA CIÊNCIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**GEORGES CANGUILHEM
O DEVIR DE UM PENSAMENTO**

Caio Augusto Teixeira Souto

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia

Orientadora: Profa. Dra. Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca

**SÃO CARLOS
Abril - 2019**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado do candidato
Caio Augusto Teixeira Souto, realizada em 15/04/2013:

Prof. Dra. Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca
UFSCar

Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle
USP

Prof. Dr. Emiliano Sfara
USP

Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli
UEL

Prof. Dr. Giuseppe Bianco
USP

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Marcos Alexandre Gomes Nalli, Giuseppe Bianco e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ão) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.

Prof. Dra. Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca

A Fernando Sepe Gimbo
e Rubens José da Rocha

AGRADECIMENTOS

A Thelma Lessa da Fonseca pela confiança passada e liberdade concedida durante a orientação deste trabalho. A Jean-François Braunstein, que gentilmente me recebeu na Paris I Sorbonne-Panthéon em período de estágio, estendendo meus cumprimentos aos funcionários muito solícitos do CAPHÉS-ENS. A Marcos Nalli e Vladimir Safatle, pelas valiosas críticas durante minha qualificação que tanto me auxiliaram. A Giuseppe Bianco e Emiliano Sfera que aceitaram compor minha banca de defesa. Aos professores e funcionários da UFSCar, especialmente: Prof. Luís Nascimento, que me orientou no Mestrado, Prof. Paulo Licht, Profa. Silene Marques e Vanessa Migliato. Aos colegas de São Carlos que caminharam comigo nesta jornada, especialmente: José Luciano Verçosa Marques, Patricia Fernandes da Cruz, David Camargo, André Dias de Andrade, Rafaela Marques, Roberta Carmo, Bruno Mendes, Adriano Mergulhão, Carla Costa, Felipe Calheres, Luis Roselino, Luiz H. Monzani, Ricardo Feitosa, Larissa Lisboa, Gisele Frighetto, Edson Lenine, Jonas Figueroa, Tássia Eid, Lorena Balbino, Rubens José da Rocha, Fernando Sepe Gimbo, Daniel Reis Lima Mendes, Claudeni de Oliveira, Gustavo Michetti, Ariane Vasques, Felipe dos Santos, Paulo Ferreira Jr., Rafael Bordini, Carlos Eduardo Moura, Gabriel Gurae, Rineu Quinalia, Tayrone Alves, Alessandro Salles, Andressa Souto, Fillipa Silveira, Nestor Müller, Réa Sílvia e a todos com quem troquei ideias e afetos para além dos limites da academia. Aos parceiros da Córrego, militantes da escrita, da poesia e da arte gráfica, especialmente: Gabriel Kolyniak, Tomás Troster, Gabriel Kerhardt, Marcela Thomé e Marcelo Maca. Aos colegas do PDSE: Rubão, Ana Paula, Ju, Fred, Marcinha, Pedrão, Manu, Tati, Larissa, Naná, Diego, Genaro, Ana Carolina, Paula, Luiz Arthur, Rafinha, Tamyra e Érica. Aos amigos: Rodrigo Lima de Oliveira, Dirlene de Jesus Pereira, Roger Xavier, André Paes Leme, Camila de Oliveira, Luís Fernando Marcondes Ramos, Anna Kandel. A Maria Therezinha Feliciano e família. Aos meus alunos dos cursos de Biologia, Filosofia, Psicologia e Enfermagem da UFSCar, com quem mais aprendi do que ensinei. *Last but not least*, à minha família: meu pai, minha irmã e acima de tudo minha mãe, pelo conforto e segurança em todos os momentos necessários. Em memória de meu avô: Prof. Alfredo Teixeira, exemplo da luta pela educação neste país.

Esta pesquisa contou com financiamento da CAPES (2013-2015 e PDSE 2017).

O poema

[...]

*Mas é no papel,
no branco asséptico
que o verso rebenta.*

*Como um ser vivo
pode brotar
de um chão mineral?*

João Cabral de Melo Neto, *O engenheiro*

RESUMO: Tese que reconstitui toda a trajetória do pensamento de Georges Canguilhem, buscando demonstrar a imprevisibilidade das mutações ocorridas em sua obra, bem como a originalidade de cada reformulação pela qual ela passou, sem que nunca se apagasse totalmente a conservação de uma herança dos períodos anteriores. Divide-se em quatro capítulos, para cada um dos quais foi priorizado um acontecimento externo como índice de modificação da filosofia canguilhemiana. O primeiro capítulo (1926-1939) inicia-se reconstituindo a influência exercida sobre ele por Alain e pela *Wertphilosophie*, tendo como marco de mudança os acontecimentos políticos que conduziram à Segunda Guerra Mundial, o que levará Canguilhem a romper com o pacifismo de seu primeiro mestre e a constituir um pluralismo axiológico que se coloca para além do neo-kantismo. O segundo capítulo (1940-1956) tem como acontecimento sua incursão no domínio médico, já iniciada alguns anos antes, mas que terá suas consequências com a publicação de suas três teses, em que reelabora sua filosofia dos valores inserindo agora a vida como valor a coordenar os demais valores. Entre o segundo e o terceiro períodos analisados, Canguilhem passa a emprestar conceitos à epistemologia bachelardiana na prática da história das ciências, o que permitirá que ele aborde o acontecimento que analisaremos no terceiro capítulo de um modo novo. Assim, o terceiro capítulo (1957-1966) prioriza a ruptura realizada pelo advento da genética no domínio das ciências da vida, o que exigirá uma retificação do conceito de vida por Canguilhem, o que ele fará concebendo essa novidade em biologia como uma “ruptura epistemológica”. O quarto e último capítulo (1966-1995) analisa um acontecimento na esfera das ciências sociais e humanas na França, ocorrida sobretudo com as obras de Althusser e Foucault. Canguilhem formulará um último conceito, o de “ideologia científica”, que permitirá responder a seus jovens colegas e revigorar o empréstimo que já fizera à epistemologia histórica de Bachelard, ensejando também um reexame de toda sua obra pregressa. Desse modo, a filosofia na qual a obra de Canguilhem culmina pode definir-se como: um pluralismo dos valores (cap. 1), coordenado nos termos de um vitalismo racionalista (cap. 2), que se nutre dos resultados colhidos a partir da prática de uma epistemologia histórica das ciências da vida (cap. 3), cujo objetivo é reformular o estatuto filosófico do homem enquanto ser vivente, investigando as condições de possibilidade *práticas* para uma pedagogia da cura (cap. 4).

PALAVRAS-CHAVE: Georges Canguilhem; epistemologia histórica; estilo de pensamento; ciências da vida.

ABSTRACT: This thesis recomposes the whole trajectory of Georges Canguilhem's thought, seeking to demonstrate the unpredictability of the mutations occurred in his work, as well as the originality of each reformulation with which he solved the problems posed, without ever erasing the conservation of an inheritance from previous periods. It is divided into four chapters, each of which has prioritized an external event as the index of modification of his philosophy. The first chapter (1926-1939) begins by reconstituting the influence of Alain and the *Wertphilosophie* on him, having as a mark of change the political events that led to the World War II, which will lead Canguilhem to break with the pacifism of his first master and to constitute an axiological pluralism that goes beyond the neo-kantism. The second chapter (1940-1956) chooses as an event his incursion in the medical field, which had been initiated a few years before, but that will have its consequences with the publication of his three theses (1943, 1952, 1955), in which he reelaborates his philosophy of values inserting now the life as value coordinating other values. Between the second and the third analyzed periods, Canguilhem begins to use concepts of the bachelardian epistemology in the practice of the history of sciences, which will allow him to approach the event that we will analyze in the third chapter in a new way. Thus, the third chapter (1957-1966) prioritizes the rupture resulted from the advent of genetics in the field of life sciences, which will require a rectification of the concept of life by Canguilhem and that he will do by conceiving this novelty in biology as an “epistemological rupture”. The fourth and last chapter (1966-1995) analyzes an event in the sphere of social and human sciences in France, especially with the works of Althusser and Foucault. Canguilhem formulates a last concept of “scientific ideology”, which will allow him to respond to his young colleagues and reinvigorate the loan he had already made to Bachelard's historical epistemology, and also to reexamine his entire past work. In this way, the philosophy in which Canguilhem's work culminates can be defined as: a pluralism of values (Chapter 1), coordinated in terms of a rationalist vitalism (Chapter 2), which draws on the results gathered from a historical epistemology of the life sciences (Chapter 3), with the purpose of reformulating the philosophical status of man as a living being, investigating the *practical* conditions of possibility for a pedagogy of healing (Chapter 4).

KEYWORDS: Georges Canguilhem; historical epistemology; style of thinking; life sciences.

RÉSUMÉ : Thèse qui reconstruit toute la trajectoire de la pensée de Georges Canguilhem en essayant de démontrer l'imprévisibilité des mutations survenues dans son œuvre, ainsi que l'originalité de chaque reformulation qui a subi sa philosophie, sans jamais effacer complètement la conservation d'un héritage des périodes précédentes. La thèse est divisée en quatre chapitres, chacun ayant priorisé un événement externe comme indice de modification de la philosophie canguilhemienne. Le premier chapitre (1926-1939) commence par reconstituer l'influence exercée sur lui par Alain et la *Wertphilosophie*, et marque comme indice de changement les événements politiques qui ont conduit à la Seconde Guerre mondiale, ce qui fera Canguilhem rompre avec le pacifisme de son premier maître et constituer un pluralisme axiologique qui va au-delà du néo-kantisme. Pour le deuxième chapitre (1940-1956) on a considéré comme événement l'incursion de l'auteur dans le domaine médical, ce qu'il avait déjà commencé quelques années auparavant, mais cela n'aura des vraies conséquences philosophiques qu'avec la publication de ses trois thèses (1943, 1952, 1955), dans lesquelles il réélabore sa philosophie des valeurs en insérant la vie comme valeur principale qui coordonne les autres. Entre les deuxième et troisième périodes, Canguilhem commence à emprunter des concepts à l'épistémologie bachelardienne, ce qui lui permettra d'aborder de manière nouvelle l'événement que nous analyserons dans le troisième chapitre (1957-1966), où l'on donne la priorité à la rupture réalisée par la génétique dans le domaine des sciences de la vie, « rupture épistémologique » qui suscitera une rectification de toute sa philosophie biologique. Le quatrième chapitre (1966-1995) comprend comme événement le bouleversement dans le domaine des sciences sociales en France qui s'est créé avec certains travaux comme ceux d'Althusser et de Foucault. Canguilhem formulera un dernier concept, celui de "l'idéologie scientifique", qui lui permettra de répondre à ses jeunes collègues et de revigorer selon lui la leçon du maître Bachelard, ainsi que de réexaminer l'ensemble de ses travaux passés. Ainsi, la philosophie dans laquelle aboutit l'œuvre de Canguilhem peut être définie comme : un pluralisme des valeurs (chapitre 1), coordonné en des termes d'un vitalisme rationaliste (chapitre 2), qui tire parti des résultats d'une épistémologie historique des sciences de la vie (chapitre 3), dont le but est de reformuler le statut philosophique de l'homme en tant que vivant, en recherchant les conditions *pratiques* de possibilité d'une pédagogie de la guérison (chapitre 4).

MOTS-CLÉS : Georges Canguilhem ; épistémologie historique ; style de pensée ; sciences de la vie.

ABREVIATURAS

Para as obras de Canguilhem, utilizamos as abreviaturas apresentadas a seguir. Nos casos dos livros de coletâneas (CV, EHPS e IRSV) ou para as obras completas (até a conclusão desta tese, haviam sido publicados três dos seis volumes previstos: OC-I, OC-IV e OC-V), a referência será antecedida do título do capítulo ou do texto em questão e da data respectiva à sua publicação original entre colchetes. A lista abaixo segue a ordem cronológica da primeira edição das obras referenciadas. Para os documentos de arquivo conservados no CAPHÉS¹, citaremos o número do dossiê, seguido da numeração das folhas, sempre antecedido pelo título do documento e sua data certa ou provável.

Exemplos: GC: [1946-1947] “Machine et organisme”. IN: CV, p. 101 [CVpt, p. 107].
GC: [1975] “Le droit à la mort”. IN: OC-V, p. 720.
GC: [1926] “Théorie de l’ordre et du progrès chez Comte”. CAPHÉS: GC. 6.1, fl. 35.

TLM: *Traité de logique et de morale* (em coautoria com Camille Planet) [1939].

NP: *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* [1943] (republicado em 1966 com o título *Le normal et le pathologique*; NPpt, para a tradução brasileira).

CV: *La connaissance de la vie* [1952] (CVpt para a tradução brasileira).

FCR: *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles* [1955].

NRNP: *Nouvelles réflexions sur le normal et le pathologique* [1966] (NRNPpt, para a tradução brasileira).

EHPS: *Études d’histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie* [1968] (EHPSpt, para a tradução brasileira).

IRSV: *Idéologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie* [1977] (IRSVpt, para a tradução portuguesa).

OC-I: *Œuvres Complètes, vol. I: écrits philosophiques et politiques (1926-1939)* [2011].

OC-IV: *Œuvres Complètes, vol. IV: résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)* [2015].

OC-V: *Œuvres Complètes, vol. V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)* [2018].

Obs.: Quando não informada a fonte da tradução dos textos citados no decorrer desta tese, ela é de nossa responsabilidade.

¹ O Centre d’Archives en Philosophie, Histoire et Édition des Sciences (CAPHÉS) está situado junto à École Normale Supérieure, 29, rue d’Ulm, 75005, Paris.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
Por que Canguilhem?.....	13
O estilo francês em epistemologia.....	18
§ 1: Um pluralismo axiológico.....	33
Auguste Comte: uma filosofia do Amor.....	34
O “pacifismo integral” de Alain.....	39
Primeiro ato de resistência ao fascismo.....	43
Entre teoria e técnica: Descartes e Bergson.....	47
A primazia dos valores: para além do neokantismo.....	53
Rumo à ação.....	61
§ 2: Um vitalismo racionalista.....	68
Ontologia ou axiologia do vivente?.....	69
O erro: um “valor negativo”.....	74
As mutações do conceito de meio.....	82
Antigas imagens.....	86
A história do conceito de reflexo.....	90
Crítica a toda psicologia que queira se apresentar como ciência.....	97
§ 3: A <i>Revolução genética</i>	102
Uma ciência da vida exemplar: a fisiologia.....	102
Os modelos biológicos.....	107
Duas <i>rupturas epistemológicas</i> : Mendel e Pasteur.....	113
A descoberta do <i>logos</i> do vivente.....	117
Uma retificação conceitual.....	120
<i>Novas reflexões</i> : entre vida e sociedade.....	126
§ 4: A lição de um mestre.....	133
História das ciências ou ciência da história?.....	133
Foucault, um acontecimento.....	141
Canguilhem responde.....	147
Para além do <i>Cogito</i>	153
Essa luz, esse fogo.....	156
Uma pedagogia da cura.....	165

CONCLUSÃO.....	180
A assim chamada epistemologia histórica francesa.....	180
O devir de um pensamento... ..	197
EPÍLOGO	200
REFERÊNCIAS	201
TRADUÇÕES	218
Vida <i>por Georges Canguilhem</i>	219
Hegel na França <i>por Georges Canguilhem</i>	251
Da ciência e da contra-ciência <i>por Georges Canguilhem</i>	270
A decadência da ideia de progresso <i>por Georges Canguilhem</i>	278

INTRODUÇÃO

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.

Georges Canguilhem¹

Por que Canguilhem?

Partíamos de uma proposta de pesquisa sobre o tema da vida em Michel Foucault. Isso acabou nos trazendo à obra de Georges Canguilhem e à epistemologia histórica francesa, que conhecíamos apenas superficialmente no momento em que iniciávamos esta pesquisa. Nossa intenção era, então, desenvolver num capítulo algumas ideias norteadoras a respeito do conceito de vida em Canguilhem, apontando para os principais aspectos de sua epistemologia, para, em seguida, demonstrar os deslocamentos propostos por Foucault a esse conceito: primeiro, na fase arqueológica em textos como *La naissance de la clinique* e nos capítulos “Classer” e “Travail, vie, langage” de *Les mots et les choses*; depois, na fase genealógica a propósito do conceito de biopolítica. Propúnhamos como hipótese que a fase ética com a qual se encerrou a obra desse autor, onde se desenvolve o conceito de *subjetivação*, poderia – e deveria – ser compreendida como uma implicação necessária aos outros dois eixos constitutivos do saber-poder. Pretendíamos tentar provar, com isso, que Foucault não pode ser acusado de determinismo sociológico, uma vez que uma leitura mais atenta permitiria ver como a experiência subjetiva estabelecida nos limites da disciplina ou do poder normalizador já estaria inscrita na própria constituição desse poder como uma de suas condições de possibilidade.

Havíamos estudado, no mestrado, as condições segundo as quais a literatura se constitui como uma *experiência do fora interna à linguagem*. Considerávamos também que o jogo entre dentro e fora não nascera, na obra de Foucault, das suas análises sobre a linguagem, já que desde *L'histoire de la folie* a figura da nau dos loucos representava esse “fora” insculpido internamente às práticas sociais de normalização. Acreditávamos que a

¹ GC: [1958] “La philosophie biologique d’Auguste Comte et son influence en France au XIX^e siècle”. IN: EHPS, p. 63 [EHPSpt, p. 61].

passagem entre esse “fora da linguagem” identificado à experiência literária (que Foucault emprestava a Blanchot, Bataille, Klossowsky, dentre outros literatos, para reformulá-lo de maneira original) e esse “fora do poder” que será identificado ao sujeito na fase ética de seu pensamento ensejava uma pesquisa acadêmica que se inseriria nas atuais discussões sobre a biopolítica que são, em grande medida, devedoras do pensamento de Foucault. Surpreendia-nos então, e nos surpreende ainda, o fato de que, mesmo após a publicação de diversos estudos dessa fase de seu pensamento compreendida na passagem das pesquisas biopolíticas do final da década de 1970 para a fase ética da década de 1980, os inúmeros mal-entendidos a respeito da relação entre poder, governo, biopolítica e sujeito na obra de Foucault parecem não ter progredido muito (existem exceções) para além da leitura que uma certa herança marxista e teórico-crítica contribuiu para cristalizar quanto à sua recepção desde o final da década de 1970². E se Foucault não é o autor da inescapável determinação do poder normalizador, a arqueologia e a genealogia lidas juntas, uma não sendo a expressão do fracasso da outra, também não são a ruptura para com a epistemologia histórica. A “arqueo-genealogia” foucaultiana é antes um exercício de aprofundamento, de deslocamento, de polarização, de polemização, de politização da epistemologia histórica francesa.

Ocorre que, enquanto aprofundávamos nossa pesquisa, duas publicações nos fizeram reconsiderar nosso objeto. A *primeira*: uma tese defendida na Sorbonne por Manuel Mauer, que foi publicada em 2015, com o título *Foucault et le problème de la vie*³, dedicava-se a assunto idêntico ao nosso e, ainda que a abordagem em muito se distinguisse daquela que propúnhamos, seria inevitável percorrer os mesmos textos, ainda que para discuti-los com enfoque mais ou menos destoante. Assim, fosse para concordar com o autor, fosse para demonstrar possíveis divergências, nossa tese perderia pelo menos a originalidade do objeto. Contudo, alegrou-nos o fato de saber que mais gente se preocupava com questões que nos pareciam – e ainda nos parecem – da maior relevância para a compreensão não apenas do pensamento de Foucault, mas de nossa atualidade. A

² No momento em que finalizávamos essa tese, a editora Gallimard publicava a edição póstuma de *Les aveux de la chair*, já estando disponíveis todos os cursos que Foucault proferiu no *Collège de France*, como também em outras instituições, havendo uma publicação crescente de estudos dos mais variados estilos sobre o seu pensamento. Pensamos aqui na frase com a qual Koyré notava que “a difusão de uma doutrina filosófica é função direta do número de contrassensos que se pode conhecer a seu respeito” (KOYRÉ, Alexandre [1946] “A evolução filosófica de Martin Heidegger”. IN _____. *Estudos de história do pensamento filosófico*, p. 290n).

³ A tese defendida em 2014 tinha como título *Michel Foucault: la vraie vie comme vie autre*, e foi orientada por Jean-François Braunstein.

segunda: também de 2015, trata-se de uma tese defendida na UFSCar. Estamos nos referindo à dissertação de mestrado – mas que, como poucas, tem o valor de tese – que Fernando Sepe Gimbo intitulou *Foucault: o ethos e o pathos de um pensamento*, que percorre temas dos mais pertinentes a uma recepção atual da filosofia foucaultiana. Em particular, sua leitura ampliou para nós a dimensão *crítica* do pensamento desse autor. Necessário reportar também aos seminários de trabalho dirigidos por Thelma Lessa da Fonseca, assim como às suas aulas e às reuniões de orientação. Que ela encontre, aqui, um sincero reconhecimento.

E se passamos a nos dedicar à leitura de Canguilhem, não foi para tentar encontrar em sua obra os elementos embrionários do pensamento de Foucault. É que, ao pesquisar na literatura secundária as relações e distenções entre os dois pensadores, um conceito – que chegou a nós através dos textos de Jean-François Braunstein – passou a nos perturbar, pela sua aparente promessa de reunir os nomes de Foucault e Canguilhem, além de outros autores que só conhecíamos mais ou menos superficialmente: o de *estilo francês em epistemologia*. Ora, desde o início havíamos lido o que Foucault dissera, antes de morrer, sobre uma certa clivagem que ficaria famosa (e que logo viemos a descobrir que ela também tinha uma história) entre duas filiações no pensamento francês contemporâneo. Foucault filiou-se a si mesmo numa dessas “tradições”, querendo, com isso, aproximar-se de determinados autores (Canguilhem principalmente, a quem o texto é dedicado) e distanciar-se de outros, com pretensões não apenas epistemológicas mas mesmo, e sobretudo, políticas. Com efeito, apesar das muitas diferenças de objeto, de metodologia e de referências filosóficas que separam autores como Auguste Comte, Pierre Duhem, Abel Rey, Gaston Bachelard, Jean Cavailles, Alexandre Koyré, Georges Canguilhem e mesmo Michel Foucault, há certos aspectos que permitem reuni-los em torno de um mesmo *estilo de pensamento*.

O resultado final desta pesquisa difere em muito do que nos propúnhamos inicialmente. Quanto ao nosso objeto principal, que continuamos a perseguir, cremos tê-lo encontrado na obra de Georges Canguilhem, aquele que dentre os expoentes do estilo francês em epistemologia levou mais longe as suas duas principais características: a da prática de uma história efetiva das ciências, sem a qual sua inteligibilidade permanece incompleta; e a de uma filosofia biológica que assume como tarefa principal investigar as condições de possibilidade – mais *práticas* do que *teóricas* – de uma saúde da vida. Canguilhem, com efeito, um dos maiores expoentes da assim chamada epistemologia

histórica francesa não iniciou sua obra nem como epistemólogo nem como historiador da ciência. Foi em atenção a uma série de acontecimentos fortuitos e imprevisíveis que o autor *decidiu* passar a realizar estudos sobre a formação dos conceitos científicos em matéria de ciências da vida. Talvez a análise da obra longa e bastante diversa de Canguilhem nos ofereça um bom exemplo do que depois possa ser ampliado para uma investigação de ordem geral. O que faremos aqui, acompanhando o percurso intelectual de um pensamento ao longo de quase sete décadas, é observar o modo como ele pôde se transformar, atentando-nos para os principais momentos em que mutações significativas puderam ocorrer. Para tanto, permitimo-nos dividir o itinerário filosófico de Canguilhem em quatro capítulos, cada um deles correspondendo a um processo de transformação específico. O que há em comum, entre todos eles, é que essa transformação foi sempre precedida por um acontecimento externo, podendo variar o lugar de onde ele proveio, suas condições e características.

Canguilhem inicia sua obra em 1926 com um memorial de conclusão de curso sobre Comte (não publicado) e alguns artigos e intervenções em periódicos da época sob a influência de Alain e da *Wertphilosophie*. Até meados da década de 1930, seu pensamento não sofre nenhuma grande alteração, podendo-se reconhecer nele características correlatas aos demais jovens “alainistas” de sua geração. Até que acontecimentos políticos referentes à ascensão do fascismo e do perigo iminente de uma nova guerra ensejaram uma mudança em seu pensamento. Depois de 1936-1937, vemos a incorporação de novas referências teóricas, um novo posicionamento político e o esforço reflexivo em coordenar tais modificações numa nova filosofia, que conserva traços de herança para com o que até então havia desenvolvido. Nessa época, o autor formula uma filosofia que se define como um “pluralismo axiológico”.

É também em 1936, e em parte como decorrência dessa guinada intelectual, que Canguilhem passa a se dedicar aos estudos em medicina. Propomos que sua incursão a esse domínio *estranho* à filosofia, que lhe permitiu defrontar-se, como ele mesmo afirma, com problemas humanos concretos (a dor, o sofrimento, a morte), antecedeu uma nova mutação em seu pensamento. Doravante, sua filosofia axiológica introduzirá a “vida” como um valor a coordenar os demais, o que não aparecia nos textos do final da década de 1930. Sua tese em medicina de 1943 *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* será a expressão dessa nova filosofia, agora um “vitalismo racionalista”. Sem apagar todos os traços de herança, tal transformação não pode ser

compreendida nos termos da sua filosofia anterior. Poder-se-ia notar, ainda, transformações entre a tese de 1943 e as teses em filosofia de 1952 (*La connaissance de la vie*) e de 1955 (*La formation du concept de reflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*). Contudo, por opção metodológica, nós analisaremos as três teses nesse mesmo segundo capítulo, como implicadas na formulação de uma problemática geral da vida que passa do domínio médico para o domínio biológico geral. Isso permitirá provar que o *Essai* de 1943 presta-se menos a uma interpretação humanista ou existencial do que a uma leitura vitalista.

Ainda em meados da década de 1950, Canguilhem se aproxima de Bachelard e passa a utilizar conceitos de sua epistemologia histórica. Isso será abordado como um empréstimo a favorecer a compreensão das mutações históricas pelas quais passou o conceito de vida, sem perder de vista as relações com o domínio externo à ciência. O que nós privilegiaremos num terceiro capítulo é um acontecimento intrínseco às ciências biológicas: a descoberta da estrutura hereditária dos genes (o DNA) e a teoria genética que lhe sucede. Ao se dar conta, até um pouco tardiamente (apenas em meados da década de 1960), do real significado que tal descoberta impunha ao domínio das ciências da vida, Canguilhem terá de retificar seu próprio conceito de vida, o que trará consequências para toda a sua filosofia biológica. Ele utilizará ferramentas conceituais emprestadas a Bachelard, tais como “ruptura epistemológica”, que permite designar esse conjunto de mudanças como a *Revolução genética*. Serão conservados, contudo, traços de sua antiga filosofia axiológica, bem como de seu vitalismo racionalista, agora integrados no âmbito de uma nova filosofia biológica que reintegra o conceito e a vida encontrando na estrutura genética uma espécie de inscrição conceitual no *logos* do vivente.

No quarto e último capítulo, analisaremos a posição de Canguilhem ante um acontecimento ocorrido também na década de 1960, desta vez no domínio das ciências humanas e sociais na França. Com as obras de Lévi-Strauss, Althusser e Foucault, o cenário do pensamento social francês alterou-se profundamente, trazendo consequências ao pensamento de Canguilhem, sobre quem também passaram a surgir comentários, e a ser feito empréstimos, que ensejaram uma resposta. Será criado um novo conceito em epistemologia histórica, o de “ideologia científica”, com o qual Canguilhem responde a seus jovens colegas, revisita alguns de seus antigos textos, propondo com isso revigorar a lição daquele que passara a considerar como mestre: Gaston Bachelard. Ainda nesse

capítulo, veremos qual é a concepção de modernidade apresentada por Canguilhem e como ele compreende, nessa chave, a herança da *Aufklärung*.

Terminada a leitura, será possível verificar se é possível ou não afirmar de Canguilhem o que ele mesmo disse, certa vez, a respeito de Bergson, Comte e Nietzsche: que são autores que possuem “muitas filosofias”⁴. E a filosofia com a qual a obra de Canguilhem parece culminar talvez possa definir-se assim: um pluralismo dos valores (cap. 1), coordenado nos termos de um vitalismo racionalista (cap. 2), que se nutre dos resultados colhidos a partir da prática de uma epistemologia histórica das ciências da vida (cap. 3), cujo objetivo é reformular o estatuto filosófico do homem enquanto ser vivente, investigando as condições de possibilidade *práticas* para uma pedagogia da cura (cap. 4).

O estilo francês em epistemologia

Alguns dos autores vinculados à assim chamada epistemologia histórica francesa puderam, eles mesmos, referirem-se mutuamente priorizando as características que lhes seriam comuns. No mesmo sentido, historiadores da ciência e da filosofia recentes, como J.-F. Braunstein, têm buscado enfatizar o que os aproxima, algo que pode ser melhor verificado por contraste a outros estilos, como, por exemplo, o analítico ou o sociológico. E o que haveria de original na epistemologia francesa, e que seria suficiente para distingui-la entre as demais, é que ela “parte de uma reflexão sobre as ciências, essa reflexão é histórica, essa história é crítica, e essa história é igualmente uma história da racionalidade”⁵. Partir de uma reflexão sobre as ciências significa recusar, de antemão, que a epistemologia seja uma teoria do conhecimento, isto é, que postule um método externo à ciência apartado, por ser externo, do devir histórico intrínseco à constituição de determinada disciplina como ciência. Para apreender o método científico enquanto transformação permanente, é preciso acompanhar o desenvolvimento de alguma ciência específica, é preciso ser contemporâneo a ela, é preciso praticá-la, como dizia Bachelard. Ao fazê-lo, acompanhamos e reconstituímos sua história, perguntando-nos sobre as condições de surgimento das descobertas científicas no momento em que elas aconteceram, o que não nos limita a uma justificação posterior. Isso já coloca inevitavelmente o problema da objetividade do conhecimento científico, que não pode ser

⁴ Cf. GC: [1943] “Commentaire au troisième chapitre de *L'évolution créatrice*”. IN: OC-IV, p. 115.

⁵ BRAUNSTEIN, Jean-François [2002] “Bachelard, Canguilhem, Foucault : le ‘style français’ en épistémologie”, p. 3.

reconstituído senão de um modo reflexivo ou crítico. Essa reflexão terminará por atribuir um valor ao processo de produção do conhecimento, segundo a perspectiva atual da ciência que esse historiador pratica. Esse olhar retrospectivo do presente sobre o passado desloca a exigência de objetividade factual na recomposição da história da ciência em favor de uma *recorrência* que faz com que o passado adquira um sentido novo, diverso daquele referente ao momento em que os fatos ocorreram. É assim que a mera história das ciências, como conjunto de curiosidades vãs, torna-se uma epistemologia: um conhecimento crítico sobre o presente que res-significa sua história valorando-a. Espera-se, com isso, que essa história crítica possa servir como índice da própria racionalidade, seja mesmo para criticar seus critérios e bases de cientificidade, como no caso da arqueogenealogia foucaultiana⁶.

Isso é o que singulariza esse estilo francês, posto que a ciência – embora se desenvolva segundo regionalidades específicas como são as da teoria dos conjuntos na matemática, da física einsteiniana ou da química quântica, da teoria celular ou da embriologia, ou mesmo de pseudociências como a psiquiatria e a criminologia – aparece como local privilegiado do desenvolvimento da razão. Não é relativismo dizer que cada ciência desenvolve um método em relação com seu próprio objeto. Seria, ao contrário, trair o desenvolvimento de qualquer delas lhe atribuir, de fora, uma unidade comum ou regras que não lhes advenham de necessidades epistemológicas intrínsecas. O que não exclui, porém, que haja um papel para o conhecimento filosófico, que poderá diferir um pouco em cada autor considerado: um papel reflexivo ou crítico que não pretende rivalizar com o discurso da ciência, pois não tem pretensão de verdade.

Canguilhem parece ter sido o último sobrevivente da antiga geração de epistemólogos franceses que praticavam esse estilo. Com sua morte, em 1995, o interesse pelo seu pensamento e pela epistemologia histórica que ele representava diminuiu muito, fato para o qual J.-F. Braunstein apresenta ao menos duas razões⁷: 1) a apropriação pelos althusserianos (D. Lecourt, P. Macherey, É. Balibar)⁸, que quiseram encontrar em sua

⁶ No comentário recente de Luca Paltrinieri sobre Foucault, por exemplo, muito atento às transformações recentemente sofridas no campo filosófico e epistemológico, vincula-se a “história epistemológica” canguilhemiana à arqueogenealogia foucaultiana para analisar a *emergência* do conceito de população em sua relação com o estilo probabilístico de que nos fala Ian Hacking: PALTRINIERI, Luca [2012] *L'expérience du concept: Michel Foucault entre épistémologie et histoire*. Podemos encontrar outro exemplo no livro de Vera Portocarrero: *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault*.

⁷ BRAUNSTEIN, Jean-François [2016] IN: _____ ALMEIDA, Tiago Santos e CAMOLEZI, Marcos. “Entrevista com Jean-François Braunstein”, p. 161-162.

⁸ A edição brasileira de *O normal e o patológico* traz em posfácio o pioneiro estudo de P. Macherey, com apresentação de Althusser, publicado originalmente numa edição da revista *La pensée* de 1964, em que se

obra elementos para a constituição do materialismo histórico como ciência, o que acabou por submeter sua recepção a esse domínio; 2) a importação, na França, do método analítico anglo-americano em filosofia das ciências, que tomou o espaço antes ocupado por autores que praticavam o estilo histórico⁹. No entanto, nos últimos anos voltou a crescer um interesse por Canguilhem, dentro e fora da França, o que se comprova pelo aumento de teses e artigos que se dedicam a estudá-lo¹⁰. Mencionemos, entre nós, o livro de Vera Portocarrero *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault* (2009), o capítulo “Uma certa latitude: Georges Canguilhem, biopolítica e vida como errância”, com que Vladimir Safatle encerra seu livro *O circuito dos afetos* (2015) e a tese de Tiago Santos Almeida *Georges Canguilhem: combates pela história das ciências* (2016), que puderam contribuir para uma maior difusão do pensamento de Canguilhem em nosso país. Nosso estudo, a seu turno, propõe uma abordagem histórico-crítica do próprio pensamento de Canguilhem, buscando percorrer as etapas em que sua obra se constituiu aplicando sobre ela algumas das ferramentas de leitura fornecidas por esse estilo histórico. Veremos que, a exemplo de outros autores vinculados ao estilo francês, como A. Koyré, Canguilhem não nasceu historiador das ciências. Ele *tornou-se* um historiador das ciências sob condições muito específicas, as quais tentaremos reconstituir, mostrando como surgiram alguns dos problemas filosóficos e epistemológicos que caracterizam a obra desse autor. Tais problemas puderam advir, ou de suas próprias pesquisas, ou por ocasião de acontecimentos externos a elas: acontecimentos políticos, revoluções epistemológicas nas ciências da vida que Canguilhem passou a praticar também sob condições específicas (caso da descoberta da estrutura hereditária do DNA, em 1953, que renovou os estudos em genética), ou novas investidas filosóficas trazidas por outros pensadores mais jovens (Foucault e Althusser, por exemplo).

busca realizar uma análise sistemática de seu pensamento, no qual há um esforço em dizer que a epistemologia histórica de Canguilhem teria um “modo de proceder propriamente dialético ou materialista” (MACHEREY, Pierre [1964] “A filosofia da ciência de Georges Canguilhem”, p. 253). A edição de *Du développement à l'évolution au XIX^e siècle*, de 1985 pela PUF, reeditando o texto antes publicado na revista *Thalès* em 1962, deu-se na coleção “Pratiques Théoriques” dirigida por Balibar e Lecourt.

⁹ Veja-se, quanto a isso, a tentativa de Jacques Bouveresse, expressa no prefácio geral às *Œuvres Complètes* de Canguilhem, querendo aproximá-lo da tradição epistemológica anglo-saxã, como a de Russell e Wittgenstein. Pessoalmente, acreditamos que essa tentativa não se sustenta, e o próprio Bouveresse reconhece que Canguilhem não era muito simpático a essa aproximação. Ver: BOUVERESSE, Jacques [2011] “Préface aux *Œuvres Complètes* de Georges Canguilhem”. IN: OC-I, p. 7-66.

¹⁰ Isso foi facilitado pela publicação progressiva, a partir de 2011, de suas *Oeuvres complètes*, permitindo o acesso ao grande público de textos de pouca circulação, sobretudo aqueles referentes ao período anterior à década de 1940, para o que também contribuiu a disponibilização ao público de seus manuscritos *in loco*, dos quais pudemos nos beneficiar durante certo período de nossa pesquisa.

Sob a influência dessa geração antiga representada por Canguilhem, houve também fora da França tentativas de reabrir o pensamento científico a investigações históricas. Desde meados do século XX, com efeito, esse *estilo français* já vinha tendo alguma recepção em países como a Alemanha, a Itália e os EUA. Como exemplo, pensemos no debate realizado entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX sobre continuidismo e descontinuadismo envolvendo Duhem e Koyré, que teve sua seqüência nos EUA com T. Kuhn, I. B. Cohen, entre outros¹¹. Mais recentemente, um autor vinculado à Escola de Stanford, como Ian Hacking, que define sua epistemologia como um “nominalismo intervencionista”¹², reivindica a herança bachelardiana (o que não faz, contudo, sem produzir nela uma mutação), como quando apresenta o conceito de “revolução probabilística”¹³: mais do que uma revolução científica *stricto sensu*, ela seria definida por ele como o momento da emergência de um novo *estilo de pensamento*, já que o “probabilismo” irá modificar o quadro de diversas ciências e de “práticas discursivas” (conceito mais próximo de Foucault) que têm lugar no campo do saber, como a física, a química, a biologia, além do pensamento social, da medicina e da saúde pública¹⁴. Arnold Davidson, por sua vez, desenvolveu o tema da emergência de um estilo de pensamento a partir da noção de sexualidade¹⁵. E quando alguns desses autores passaram a lecionar na França¹⁶, esse estilo pôde receber um novo fôlego, constituindo-

¹¹ Para o alcance do conceito de *revolução científica* no mundo anglófono, ver: COHEN, Bernard [1985] *Revolution in science*; COHEN, Bernard. [1987] “Revolution, evolution and emergence in the development of modern science”; BUTTERFIELD, Herbert [1957] *The origins of modern science: 1300-1800*; HALL, Rupert [1954] *The scientific revolution, 1500-1800: the formation of the modern scientific attitude*; HACKING, Ian [1981] *Scientific revolutions*. Para uma perspectiva não-revolucionária da ciência, entre aqueles que preferem uma história cumulativa gradual ou “incrementalista”, ver: CROMBIE, Alistair Cameron [1953] *Robert Grosseteste and the origins of experimental science, 1100-1700* (Koyré debateu esse livro em 1956 no artigo “As origens da ciência moderna: uma nova interpretação”, republicado em *Estudos de história do pensamento científico*); DUHEM, Pierre [1896] “L’évolution des théories physiques du XVIIIe siècle jusqu’à nous jours”; DUHEM, Pierre [1905] *L’évolution de la mécanique*; MILLIKAN, Robert [1918] “Twentieth century physics”; TOULMIN, Stephen [1972] *Human understanding: the collective use and evolution of concepts*.

¹² Cf. HACKING, Ian [1983] *Representar e intervir*.

¹³ Cf. HACKING, Ian [1987] “Was there a probabilistic revolution: 1880-1930?”.

¹⁴ É o tema de outro de seus livros: HACKING, Ian [1975] *The Emergence of Probability*. Sobre a noção de *estilo* em Hacking, ver: HACKING, Ian [1992] “‘Style’ for historians and philosophers”; HACKING, Ian [1994] “Styles of Scientific Thinking or Reasoning: A New Analytical Tool for Historians and Philosophers of the Sciences”; e: SCIORTINO, Luca [2017] “On Ian Hacking’s Notion of Style of Reasoning”.

¹⁵ DAVIDSON, Arnold [2001] *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*.

¹⁶ Como o próprio Ian Hacking, que ocupou a cadeira de “Philosophie et histoire des concepts scientifiques” no *Collège de France* entre 2001 e 2006. Suas notas de curso estão publicadas no sítio eletrônico da instituição, como por exemplo a de 2002-2003 que tratou justamente dos estilos de raciocínio científicos. Sobre o interesse suscitado, dentro e fora da França, pelo estilo francês em epistemologia, ver também: BRENNER, Anastasios [2003] *Les origines françaises de la philosophie des sciences*.

se como que uma geração *new school* da epistemologia histórica¹⁷. Percebe-se, no entanto, que essa nova geração está mais próxima da *história das ciências* que de uma *epistemologia da história das ciências*. Como reação a um pensamento sobre a ciência que subtrai a processualidade interna à produção conceitual e a reduz a uma análise categorial, esse retorno à história produziu um novo deslocamento.

Evidentemente, há outros estilos em epistemologia. E talvez a melhor definição do que é a própria epistemologia seja mesmo a de Ludwik Fleck, quando aplicada sobre si mesma: “a ciência dos estilos de pensamento”¹⁸. Nesse sentido, há também outros autores que tentaram designar ou descrever os *estilos de pensamento* que a história humana produziu¹⁹. Quanto ao termo específico “epistemologia histórica”, ao qual o *estilo francês* é com razão assimilado, ele parece ter ganhado a dimensão que hoje conhecemos a partir da publicação da obra de D. Lecourt, em 1969, intitulada *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, que foi orientada e prefaciada por G. Canguilhem²⁰. Também foi D. Lecourt o primeiro a introduzir Foucault na herança desse

¹⁷ Cf. BRAUNSTEIN, Jean-François [2012] “Historical epistemology, old and new”.

¹⁸ Fleck finalizava um de seus artigos com a seguinte formulação: “A ciência das ciências é uma ciência separada baseada em observação e experimento, em investigações históricas e sociológicas. Ela toma parte da ciência dos estilos de pensamento” (FLECK, Ludwik [1946] “Problems of the Science of Science”, p. 127). Lembremo-nos aqui que a “ciência do estilo”, a estilística, possui preocupações parecidas com essa, o que talvez ensinasse um estudo à parte sobre isso. Gilles-Gaston Granger, por exemplo, numa tentativa de realizar uma estilística geral que seja, por fim, aplicada não só às ciências duras, mas também às ciências humanas define o *estilo de pensamento* como uma certa relação entre forma e conteúdo característica da obra como trabalho, ou como “modalidade de integração do individual num processo concreto que é trabalho” (GRANGER, Gilles-Gaston [1968] *Essai d'une philosophie du style*, p. 5). Leo Spitzer, por sua vez, autor formado na filologia, que passou pela linguística e pela semântica, antes de culminar na estilística, vê esta disciplina como forma de imprimir vida aos estudos de linguística pura. Na área dos estudos linguísticos, a estilística tem seu campo consolidado desde meados do século XX. A estilística aplicada à história literária também permite chegar aos demais aspectos da história social, como exemplifica Spitzer: “O que o estudo da linguagem rabelaisiana mostrou, a análise literária poderia confirmá-lo: não poderia ser de outra forma, pois a linguagem é apenas a cristalização externa de uma forma interior, ou para utilizar uma outra metáfora: o sangue da criação poética é por toda parte o mesmo, quer o abordemos no nível da ‘linguagem’ ou das ‘ideias’, da ‘narrativa’ ou da ‘composição’” (SPITZER, Leo [1948] “Art du langage et linguistique”, p. 60). Este texto de Spitzer foi traduzido por M. Foucault.

¹⁹ Cf. CROMBIE, Alistair Cameron [1994] *Styles of scientific thinking in the European tradition: the history of argument and explanation especially in the mathematical and biomedical sciences and arts*. A. C. Crombie, por exemplo, numa obra muito bem documentada, descreveu diversos estilos de pensamento científico e artístico que se sucederam historicamente no Ocidente, segundo uma abordagem incrementalista. Koyré debateu uma obra anterior de Crombie, aproximando-o do continuísmo de Pierre Duhem, que ele criticava.

²⁰ LECOURT, Dominique [1969] *L'Épistémologie historique de Gaston Bachelard*. Lecourt afirma que o título foi sugerido por Canguilhem (LECOURT, D. [2002] *Georges Canguilhem*, p. 51n). Braunstein nota que tal expressão já havia sido usada por Abel Rey, além de ter dito, muito antes de Foucault, que praticava uma “arqueologia das ideias científicas” (cf. BRAUNSTEIN, Jean-François [2012] “Historical epistemology, old and new”, p. 35). O termo ganhou maior notoriedade internacional com a publicação do volume alemão, logo traduzido para o inglês: RHEINBERGER, Hans-Jörg. [2010] *On historicizing epistemology: an essay*.

estilo, numa obra subsequente²¹. Quanto a Canguilhem, é verdade que a ocorrência desse termo “epistemologia histórica” só se daria pela primeira vez em sua obra em 1963, como nota C. Limoges: “[E]la não é de uso frequente em Canguilhem (quatro ocorrências apenas no conjunto dos escritos publicados) e esse uso é genérico, aplicando-se por exemplo tanto a Thomas Kuhn quanto a Bachelard”²². É verdade também que ele pareça ter preferido o termo “história epistemológica” a “epistemologia histórica”²³, o que marcaria certa diferença para com Bachelard.

Outra característica importante desse estilo, esta não presente, no entanto, em todos os autores que a ele se vinculam, mas que aparece com força em Canguilhem, é sua inflexão sobre o domínio das ciências da vida. Tal característica nos remete a Auguste Comte, que terminou por conceber como tarefa à filosofia a de contribuir para a instauração de uma terapêutica social, auxiliando-se dos resultados da ciência²⁴. Desde seu memorial de conclusão de estudos na *École Normale Supérieure* (1926), Canguilhem já havia se debruçado sobre a obra de Comte. Durante toda a sua obra, aliás, o interesse por Comte nunca diminuiu, apesar da desconfiança crescente quanto aos resultados políticos de seu pensamento. Nos textos em que discute as características do *estilo francês* em epistemologia, Canguilhem atribui a Comte a qualidade de fundador desse estilo, por ter conferido à história um papel preponderante na constituição da racionalidade científica. Sua importância foi a de ter se esforçado para produzir uma síntese – que acabaria por fracassar – entre linhagens distintas do pensamento francês e europeu: por um lado, uma linhagem do pensamento médico; por outro, a herança do iluminismo. Comte seria aquele que primeiro teria tentado integrar essas duas heranças numa filosofia histórica das ciências, o que o tornaria, aos olhos de Canguilhem, “o primeiro e mais eminente de nossos mestres em história das ciências”²⁵.

Encontramos, na obra de Canguilhem, momentos em que ele reconstitui alguns segmentos dessas linhagens, remontando a um passado mais ou menos longínquo. Numa conferência comemorativa, por exemplo, mostrava-se como um autor como Fontenelle (1657–1757) podia ter sua importância medida por contraste com relação a dois outros

²¹ LECOURT, Dominique [1974] *Pour une critique de l'épistémologie historique: Bachelard, Canguilhem, Foucault*.

²² LIMOGES, Camille [2015] “Introduction”. IN: OC-IV, p. 40.

²³ A diferença entre os dois termos é discutida em: GAYON, Jean [2003] “Bachelard et l'histoire des sciences”. IN: WUNENBURGER, Jean-Jacques (dir.) *Bachelard et l'épistémologie française*, p. 53.

²⁴ Cf. BRAUNSTEIN, Jean-François [1998] “Canguilhem, Comte et le positivisme”.

²⁵ GC: [1958] “La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIX^e siècle”. IN: EHPS, p. 63 [EHPSpt, p. 62].

entre os quais sua obra se situaria: Descartes e Comte. Canguilhem quis demonstrar como Fontenelle produzira uma modulação no primeiro que anteciparia algumas das inovações que só ganhariam toda sua dimensão no segundo. Assim, haveria por um lado 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”²⁶. Mas tal herança não concerniria tanto às “exigências matemáticas específicas”, mas “a um certo estilo de pensamento”²⁷. Coerente a Descartes, mas sem seguir propriamente seu método matemático, Fontenelle tentará superá-lo, historicizando a conquista cartesiana da verdade. 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.²⁸

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 da *Aufklärung*, tanto como a uma recusa a 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”²⁹. 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, ao menos uma obra convergente à daquele que fundará, mais tarde, segundo Canguilhem, o estilo francês em epistemologia:

²⁶ GC: [1957] “Fontenelle, philosophe et historien des sciences”. IN: EHPS, p. 54 [EHPSpt, p. 50].

²⁷ *Ibid.*, p. 54 [*Ibid.*, p. 50].

²⁸ *Ibid.*, p. 55 [*Ibid.*, p. 51-52].

²⁹ *Ibid.*, p. 55 [*Ibid.*, p. 51].

Vê-se que Fontenelle anuncia, sob algumas relações, a teoria de Auguste Comte sobre a correspondência da lei dos três estados do espírito no indivíduo e na espécie humana, como também sobre o caráter definitivo da idade científica ou positiva...³⁰

Comte, por sua vez, irá radicalizar essa luta contra a matemática, ainda que fosse ele um matemático profissional, e apenas um amador em matéria biológica. Assim, ele viverá em sua própria profissão o descontentamento que fez com que também Fontenelle se desviasse do método cartesiano, substituindo o dualismo cartesiano por um outro, cujos conceitos possuem genealogias distintas, os de *meio material* e de *organismo vital*: “O dualismo da matéria e da vida”, diz Canguilhem, “é o equivalente positivista do dualismo metafísico da extensão e do pensamento”³¹. E sua ambiciosa tentativa teórica 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”³². Evidentemente, essa tentativa de unir dois conceitos híbridos 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 Montpellier³³ e, através dela, de Bichat, autor da máxima segundo a qual “a vida é o conjunto de funções que lutam contra a morte”³⁴: “Comte é tão intuitivamente convencido quanto Bichat de que a vida é uma luta contra a morte [...], esse Bichat de quem ele fala sempre como não fala de nenhum outro”³⁵.

³⁰ *Ibid.*, p. 56 [*Ibid.*, p. 52-53].

³¹ GC: [1958] “La philosophie biologique d’Auguste Comte et son influence en France au XIX^e siècle” IN: EHPS, p. 67 [EHPSpt, p. 66].

³² COMTE, *Système I*, p. 595, *apud* GC *Ibid.*, p. 73-74.

³³ 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 como principais representantes: Théophile de Bordeu (1722-1776), Paul-Joseph Barthez (1734-1806) e Henry Ducrotay de Blainville (1777-1850).

³⁴ 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” (GC: [1970] “Bichat”. IN: OC-V, 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 (Cf. GC: [1970] “Bichat”. IN: OC-V, p. 269-274).

³⁵ GC: [1958] “La philosophie biologique d’Auguste Comte et son influence en France au XIX^e siècle” IN: EHPS, p. 74 [EHPSpt, p. 73].

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 mecânica e baseada no princípio de conservação de energia (1ª lei da termodinâmica). 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 a da operação, não pode ser integralmente determinado pelo meio”³⁶. 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, 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: “Se Comte é matemático por sua formação, ele é biólogo por segunda cultura e por decisão, senão por destinação. Mas a biologia à qual se refere Comte é pré-formista e não transformista”³⁷.

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

³⁶ GC: [1961] “L’Ecole de Montpellier jugée par Auguste Comte”. IN: EHPS, p. 79 [EHPSpt, p. 80].

³⁷ GC: [1964] “Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez A. Comte”. IN: EHPS, p. 98 [EHPSpt, p. 100].

concepção biológica do conhecimento. Mais condenável lhe parecem as tentativas posteriores de fundamentação, a partir de Comte, de uma sociologia enquanto ciência. Durkheim, por exemplo, será para Canguilhem um mau discípulo de Comte, pois leva ao limite a sobredeterminação do meio (agora tornado um meio social) sobre as condutas dos indivíduos. Ao abandonar definitivamente o domínio biológico para adentrar o domínio social, Durkheim apagou com muita rapidez as dificuldades que seu mestre ainda encontrava em superar a antinomia entre meio e organismo. Assim, Canguilhem traçará uma outra herança, também com raiz em Comte, à qual buscará se filiar, reatando com aquela herança biológica também presente no positivismo. Isso o trará a Claude Bernard, que considera como o primeiro fisiologista-filósofo, sobre quem ele escreve:

Minha intenção é a de tentar fazer aparecer a profunda dimensão de uma obra científica cujo estilo, o aporte original e a lição que dela se extraem não podem falhar, hoje, por comparação com o estilo e as abordagens de uma ciência que conservou o mesmo nome, reduzindo suas ambições, para suscitar um choque pela mudança de cenário [*le dépaysement*], uma inquietude pela diferença.³⁸

Algumas mutações que Cl. Bernard impôs ao pensamento médico francês de que Comte era herdeiro são bastante significativas, concernindo tanto a uma radicalização do reconhecimento da irredutibilidade 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”³⁹). Tal descoberta possibilitará o surgimento, poucas décadas depois, de uma especialidade médico-fisiológica, a endocrinologia (1909), sobre a importância da qual Canguilhem discorrerá em alguns artigos⁴⁰. Mas o que torna essa descoberta tão fundamental é que, com a criação deste conceito de “meio

³⁸ GC: [1967] “Un physiologiste philosophe: Claude Bernard”. IN: OC-V, p. 144.

³⁹ “[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” (GC: [1968] “[...] “Théorie et technique de l’expérimentation chez Claude Bernard”. IN: EHPS, p. 148 [EHPSpt, p. 155]).

⁴⁰ Por exemplo: GC: [1959] “Pathologie et physiologie de la thyroïde au XIX^e siècle”. IN: EHPS, p. 274-294 [EHPSpt, p. 295-318].

interior”, Cl. Bernard pôde inverter finalmente a relação entre *meio* e *organismo*, ali onde Comte ainda hesitou. Isso provocou o que Canguilhem denominará como a verdadeira *Revolução copernicana*, mais importante que a de Kant, que ainda se limitava à dualidade metafísica entre sujeito e objeto. Com tal inversão entre organismo e meio, diz Canguilhem, Cl. Bernard demonstrara “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”⁴¹. Invertendo, pois, o centro orbital da fisiologia para o “meio interior”, Cl. Bernard reconfigurou os problemas com os quais o positivismo de Comte havia se defrontado, sem que pudesse resolvê-los⁴². Não será mais o meio exterior que irá regular o organismo. É o organismo que passará a ser definido em função da auto-regulação que proporciona a si mesmo em relação com o meio.

Além disso, numa segunda obra importante de Cl. Bernard na qual Canguilhem também se concentra – *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865) –, estabeleciam-se os princípios do método experimental em biologia⁴³, podendo tal obra ser considerada, para as ciências da vida, como o disse Bergson, o que foi o *Discurso do método* de Descartes para as ciências da natureza. À diferença de Comte, as conclusões de Cl. Bernard são “tirada[s] de toda uma vida de experimentação biológica, da qual a célebre *Introduction* codifica metodicamente a prática”⁴⁴. 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 Cl. Bernard. Claro que isso também não exclui sua originalidade em ter reformulado os termos de problemas que já apareciam em alguns de seus antecessores. É o caso de seu mestre, François Magendie⁴⁵, a quem se deve o estabelecimento da necessidade de uma disciplina de medicina experimental. Mas, enquanto Magendie

⁴¹ GC: [1965] “L’idée de médecine expérimentale selon Claude Bernard”. IN: EHPS, p. 139 [EHPSpt, p. 145].

⁴² Veremos no “§4: Um vitalismo racionalista” as consequências que Canguilhem tirará para a filosofia dessa revolução operada por Claude Bernard, mas que ainda conhecerá mudanças importantes ao passar por Bachelard até chegar, enfim, à epistemologia de Georges Canguilhem.

⁴³ GC: [1965] “L’idée de médecine expérimentale selon Cl. Bernard”. IN: EHPS, p. 129 [EHPSpt, p. 133].

⁴⁴ GC: [1943] NP, p. 32 [NPpt, p. 31].

⁴⁵ 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 energicamente contra a ideia de uma ordem biológica separada da ordem físico-química, contra a crença na existência de propriedades vitais irredutíveis” (GC: [1957] “Claude Bernard”. IN: OC-IV, p. 763).

ansiava criar um método empírico em auxílio ao desenvolvimento de uma medicina científica, Cl. 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 Cl. 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 só pode ser estabelecida *a priori*⁴⁶.

Assim, para além de ter finalmente invertido o centro orbital do meio para o organismo, o que constituirá o *fundamento* da fisiologia enquanto ciência (no sentido em que os matemáticos buscavam um fundamento à sua própria ciência na teoria dos conjuntos), Cl. 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 Cl. 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 tornar Cl. Bernard, de um fisiologista *stricto sensu*, um fisiologista-filósofo:

Por fisiologista filósofo, é preciso entender o fisiologista 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 fisiologista que se deveu a responsabilidade do fundamento de sua ciência.⁴⁷

Estas duas novidades introduzidas por Cl. Bernard levariam à postulação de quatro precauções metodológicas específicas da abordagem biológica: 1) *Especificidade*:

⁴⁶ Noutro ensaio, Canguilhem reconhecia a Claude Bernard o mérito de ter demonstrado como a experimentação, por si só, não constitui uma ciência como a biologia, dizendo: “O problema em biologia, diríamos, não é utilizar conceitos experimentais, mas constituir experimentalmente conceitos autenticamente biológicos” (GC: [1951] “L’expérimentation en biologie animale”. IN: CV, p. 21 [CVpt, p. 13]).

⁴⁷ GC: [1967] “Un physiologiste philosophe: Claude Bernard”. IN: OC-V, p. 145.

segundo essa precaução, cada animal possuiria sua especificidade, não podendo “nenhuma aquisição de caráter experimental [...] ser generalizada sem expressas reservas”⁴⁸; isso valeria tanto em relação às diversas variedades entre si, como de espécie a espécie, como também do animal ao homem. 2) *Individualização*: cada espécie teria, em cada indivíduo, diferenças que só seriam homogeneizadas na medida em que determinada teoria é adotada, sendo que essa teoria deve ser reconhecida como concernente às necessidades científicas de um vivente em especial, o vivente humano⁴⁹: “assim como em física a utilização aparentemente ingênua de um instrumento como a lupa implica a adesão a uma teoria”⁵⁰. 3) *Totalidade*: “[N]um organismo, os mesmos órgãos são quase sempre polivalentes [...], por outro lado, todos os fenômenos são integrados”⁵¹. 4) *Irreversibilidade*: “Ao longo da vida, o organismo evolui irreversivelmente, de modo que a maioria de seus componentes são providos, se os mantivermos separados, de potencialidades que não se revelam nas condições da existência normal do todo”⁵².

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, Cl. Bernard acabou por os imobilizar. Caberia, então, para dar prosseguimento às suas inovações e a esse estilo de pensamento iniciado por Comte, a um 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. É que é em Bachelard que Canguilhem reconhecerá a tarefa metodológica explicitamente colocada de que se deve abrir mão de 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:

A Comte, que fala de um bom sistema de hábitos mentais, Bachelard responde: “Os métodos científicos... não são o resumo dos hábitos

⁴⁸ GC: [1951] “L’expérimentation en biologie animale”. IN: CV, p. 27 [CVpt, p. 20].

⁴⁹ Mais à frente, no mesmo ensaio, Canguilhem dirá: “Ora, o método experimental – como o indica a etimologia da palavra método – é também uma espécie de estrada traçada pelo homem biólogo no mundo do porco-espinho, da rã, da drosófila, do paramécio e do estreptococo” (*Ibid.*, p. 39 [*Ibid.*, p. 35]).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 28-29 [*Ibid.*, p. 23].

⁵¹ *Ibid.*, p. 29 [*Ibid.*, p. 23].

⁵² *Ibid.*, p. 30 [*Ibid.*, p. 24].

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.⁵³

Ao dizê-lo, Bachelard postulará uma “exigência de revolução epistemológica permanente cuja obra e o pensamento de Claude Bernard”, segundo Canguilhem, “não contêm nenhum índice”⁵⁴. Assim, Canguilhem entrevê um limite ao imenso empreendimento ao qual Cl. 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 Cl. 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. Tais serão as análises da tese em medicina de Canguilhem *Le normal et le pathologique* (1943), aos resultados das quais ele retornará em seus últimos textos quando definirá as teorias de Comte e Cl. Bernard como “ideologias científicas”.

É por isso que Canguilhem compreende a revolução operada por Cl. Bernard – imprescindível para que as ciências da vida tenham se autonomizado – como referente apenas à ordem da biologia, não tendo sido estendida, por ele, à “ordem da epistemologia biológica”⁵⁵. 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*, para falar como Bachelard, à epistemologia.

⁵³ GC: [1966] “L’*évolution du concept de méthode de Claude Bernard à Gaston Bachelard*”. IN: EHPS, p. 167 [EHPSpt, p. 175].

⁵⁴ *Ibid.*, p. 169 [*Ibid.*, p. 178].

⁵⁵ *Ibid.*, p. 170 [*Ibid.*, p. 178].

E Canguilhem tentará um dia aplicar, no domínio que era o de Comte e de Cl. 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”⁵⁶. Pois se Bachelard não quis construir uma epistemologia das ciências da vida, Cl. 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”⁵⁷. E numa entrevista do final de sua vida, Canguilhem confirmava ainda sua repreensão a um método em epistemologia que reconhecesse a si mesmo como abstrato ou geral, dizendo: “O método é função de seu objeto. À medida em que o objeto muda, o método não pode, de nenhum modo, ser importado. É preciso inventar, ao mesmo tempo, a delimitação do objeto e a via pela qual se vai abordá-lo”⁵⁸. O que se censurará a Cl. Bernard, portanto, 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, isto é, arredo a todo tipo de imobilidade externa. Chegará o dia em que Georges Canguilhem passará a reconhecer essa tarefa como sendo também a sua. Isso poderá fazer dele o autor que mais longe levou, e que melhor coordenou, estes dois aportes que caracterizam o estilo francês em epistemologia – o histórico e o biológico – com vistas a investigar as condições de possibilidade práticas de uma doutrina da saúde da vida. 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.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 170 [*Ibid.*, p. 179].

⁵⁷ *Ibid.*, p. 170 [*Ibid.*, p. 179].

⁵⁸ GC: [1984] “Entretien avec Georges Canguilhem”. IN: OC-V, p. 1004. Na mesma ocasião, os entrevistadores (Jean-Pierre Chretien-Goni e Christian Lazzeri) diziam que o livro de Karl Popper *A lógica da pesquisa científica* apresentava uma visão lógica generalizada de *método científico*, valendo para toda e qualquer ciência indistintamente; e Canguilhem não o desmente. A epistemologia histórica, por sua vez, teria sempre como ponto de partida a própria ciência (nunca a filosofia ou a epistemologia), pois é a partir da ciência que se podem atribuir os métodos concernentes a um objeto determinado, segundo sua especificidade, denunciando como contrária às próprias ciências a postulação de um método universalmente válido ou de um método *a priori*.

§ 1: Um pluralismo axiológico

*A cada um a sua descontinuidade.
A cada um as suas revoluções
no globo dos sábios.*

Georges Canguilhem¹

Quem fizer a história da recepção do pensamento de Georges Canguilhem, dentro e fora da França, deverá notar algumas datas importantes, que não correspondem exatamente às de suas publicações originais. O leitor anglófono, por exemplo, só pôde conhecer a tradução de *Le normal et le pathologique* em 1978, quando surgiu a edição prefaciada por Foucault. E teve de esperar até o ano de 1994 para ter acesso a um volume que compilasse alguns de seus outros escritos mais importantes². Foi então que o grande público pôde descobrir, a partir de uma extensa “Critical Bibliography” realizada por Camille Limoges³, que Canguilhem havia escrito mais de uma centena de textos anteriores à sua célebre tese em medicina, de 1943, que ficaria conhecida por seu título simplificado *Le normal et le pathologique*. Tratam-se de textos em periódicos como *Libres propos*⁴, *Europe*⁵ e *Méthode*⁶, além do opúsculo político publicado anonimamente *Le fascisme et le paysans* (1935), junto ao “Comité de Vigilance des Intellectuels Antifascistes” (CVIA), e um tratado escolar em coautoria com Camille Planet, o *Traité de logique et de morale* (1939). Não tardou a aparecer a primeira análise referente a tais textos, creditando-se a J.-F. Braunstein⁷ o pioneirismo. Mais recentemente,

¹ GC: [1977] “Avant-propos”. IN: IRSV, p. 9 [IRSVpt, p. 9-10].

² Trata-se da edição organizada por François Delaporte, que fez a seleção dos textos e os submeteu a uma tradução, que foi prefaciada por Paul Rabinow: Cf. DELAPORTE, François (éd.) [1994] *A vital rationalist: selected writings from Georges Canguilhem*. Alguns dos textos escolhidos por Delaporte eram notas de curso inéditas, publicadas então com a autorização de Canguilhem, as quais foram republicadas nas obras completas. As demais notas de curso e outros textos que Canguilhem não publicou em vida, e que não serão mais publicados, estão hoje disponíveis no CAPHÉS-ENS.

³ LIMOGES, Camille [1994] “Critical bibliography”. IN: DELAPORTE, François (éd.) *A vital rationalist: selected writings from Georges Canguilhem*, p. 385-454.

⁴ A revista *Libres propos* foi fundada por Alain em 1921 e Canguilhem assumiria a sua redação em 1932, tendo nela publicado mais de trinta pequenos textos, alguns deles – os mais combativos – sob o pseudônimo de C.-G. Bernard.

⁵ Canguilhem colaborou para esta revista entre 1929 a 1936, com artigos menos políticos, menos polêmicos e mais filosóficos (a revista será interrompida entre 1939 e 1946, sendo depois inteiramente controlada pelo PCF).

⁶ Pequeno periódico que teve apenas 6 números publicados.

⁷ BRAUNSTEIN, Jean-François [2000] “Canguilhem avant Canguilhem”.

contemporâneo ao surgimento do primeiro tomo das obras completas de Canguilhem, publicado em 2011, surgiu também a primeira tese inteiramente dedicada ao “jovem Canguilhem”⁸. Faremos notar, utilizando-nos dos já mencionados comentários, que desde essa época o autor oferecia, de modo original, soluções aos problemas filosóficos que se propôs enfrentar. Desde o início, tendo herdado de Alain e da *Wertphilosophie* uma filosofia axiológica, ele a pratica segundo um estilo cujo traço não se deixará apagar mesmo em seus últimos textos. Contudo, o acontecimento político da ascensão do fascismo e a iminência da guerra contribuíram decisivamente para que ele se afastasse de Alain e fosse conduzido a domínios *estranhos*⁹ à filosofia. Tal decisão resultará na formulação de uma “filosofia dos valores” original, não podendo, pois, ser deduzida apenas das condições materiais que a tornaram possível. E se é possível observar mutações entre sua “filosofia de juventude” e as demais que em seguida poderemos encontrar em sua obra, tais reformulações correspondem melhor a uma *reabertura de problemas*¹⁰ do que ao desenvolvimento de questões já em germe desde o início.

Auguste Comte: uma filosofia do Amor

Canguilhem manifestou logo cedo uma preocupação com as relações entre saber e política. Seu memorial de conclusão de curso na “École Normale Supérieure”, defendido em 1926 sob a orientação do sociólogo Célestin Bouglé¹¹, intitulado *La théorie*

⁸ ROTH, Xavier [2010] *Georges Canguilhem et l'école française de l'activité*. Acompanhamos a designação de “jovem Canguilhem” o autor dos textos referentes ao período compreendido entre 1926 e 1939.

⁹ Para uma discussão a respeito das “matérias estranhas” à filosofia, no sentido de Canguilhem, ver: SCHWARTZ, Yves [2000] *Le paradigme ergologique ou un métier de philosophe*, p. 47-64. Essa obra de inspiração canguilhemiana apresenta a disciplina da “ergologia”, o estudo da “atividade humana”, disciplina animada pelos estudos a respeito do trabalho na condição atual que ele denomina como pós-taylorista. Resenhando uma outra obra de Schwartz, que foi seu ex-aluno, Canguilhem dizia: “Y. Schwartz se interroga sobre as razões que conduziram, em seus trabalhos críticos sobre o taylorismo, a ocultar no trabalhador o homem, sujeito vivo da experiência operária, por trás do operário operador de tarefas codificadas [...] Apresentar o trabalho como experiência da vida, aberta a possibilidades sem limites atualmente assinaláveis é participar da interrogação secular sobre o ser – ou o devir – do homem” (GC: [1988] “Présentation de Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*”. IN: OC-V, p. 1119 e p. 1122).

¹⁰ Pensamos na definição de Brunschvicq que Canguilhem costumava adotar como sua: “A filosofia é a ciência dos problemas resolvidos” (*apud* GC: [1943] NP, p. 9 [NPpt, p. 8]); por conseguinte, interpretava Canguilhem, as reflexões filosóficas originais equivalem à reabertura dos problemas.

¹¹ 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” (GC: [1978] “Célestin Bouglé”, IN: OC-V, 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

de *l'ordre et du progrès chez Comte*¹², analisava na obra de Comte o conceito de progresso social em sua relação com o conceito de ordem. Muitas das considerações avançadas em *Le normal et le pathologique* no capítulo sobre Comte aparecem embrionariamente aqui, onde Canguilhem não elabora ainda uma crítica ao positivismo, mas busca apreender o seu sentido lógico e coerente, uma coerência entre o pensamento da ordem (equilíbrio, estabilidade) e o do progresso (movimento, instabilidade). Esse memorial 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. Já a segunda, trata-se da 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”¹³. É esta última que pode ser objeto de uma ciência nova que Comte proporá fundar, a sociologia. A identificação e a análise da *ordem sociológica* é considerado essencial para que a humanidade possa dirigir-se a um *progresso*, que nada mais é do que 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) irredutível a todos os demais, essa nova ciência a ser criada será uma ciência igualmente irredutível a todas as outras. Mais que isso, ela deve ser a última das ciências.

Desse modo, Comte considerará como implícitas no conceito de progresso as leis fundamentais da evolução humana, que ele proporá analisar a partir de sua história. Se, por um lado, ordem e progresso se encontram indissolúvelmente ligados no positivismo,

mediato 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” (GC: [1947] “Maurice Halbwachs (1877-1945)”. IN: OC-IV, p. 280). Sobre as críticas dirigidas por Canguilhem a Durkheim, 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, Guillaume [2002] *La vie humaine: anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, p. 139-140). No mesmo sentido: SCHWARTZ, Yves. [2011] “Jeunesse d’un philosophe” IN: OC-I, p. 93.

¹² O manuscrito desse memorial inédito se encontra disponível no CAPHÉS sob a cota GC. 6.1.

¹³ GC: [1926] *Théorie de l'ordre et du progrès chez Comte*. CAPHÉS: GC. 6.1, fl. 6-7.

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 sobre esta última que o positivismo deverá se dedicar. Quanto à noção de progresso social, apenas com os iluministas, como 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”¹⁴.

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 Comte quanto Condorcet estabeleceram o princípio da ordem que estará implícita também no progresso social. Assim, como pressuposto metodológico, seria necessário conhecer antes 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 já neste memorial, “essa lei enuncia a subordinação das leis do movimento às leis da existência. Sociologicamente, essa lei é a lei da ordem e do progresso”¹⁵. 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 abrindo mão de 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 busca a lei geral a partir da qual derivará sua sociologia. Portanto, sua base não sendo de início a biologia, é a partir da matemática (e na física newtoniana, que tem por modelo a

¹⁴ *Ibid.*, fl. 18.

¹⁵ *Ibid.*, fl. 21-22.

matemática, e na qual se apoia o “princípio de d’Alembert”) que ele estabelece 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. Diz Canguilhem:

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 social¹⁶.

Nesta chave, a produção humana passa a ser compreendida como inteiramente dependente da ordem astronômica. E é na lição 40ª 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 vivo em determinado meio) que o próprio conhecimento encontra a si mesmo, ponto de apoio do qual ele não deve se afastar. Aqui, Canguilhem retoma a afirmação de Bacon “só se conhece a natureza obedecendo-a” para explicar o pensamento da relação entre ordem e progresso em Comte: para progredir é preciso conhecer; o progresso é sucedâneo lógico e coerente da ordem. Logo, a coerência entre ordem e progresso impede que se pense um dos termos sem a pressuposição do outro. Eis, enfim, que esse ponto final é também o inicial, já que toda ciência é produção humana: “Da astronomia à sociologia, há um encadeamento de necessidades que tendem exatamente a mostrar o homem como estreitamente aprisionado num determinismo estrito e submetido a uma fatalidade insuperável”¹⁷.

Um pouco à frente, Canguilhem descreve a filiação de Comte ao princípio de continuidade entre normal e patológico estabelecido (o “princípio de Broussais”, ao qual será dedicado o capítulo primeiro de *Le normal et le pathologique*), por sua vez uma

¹⁶ *Ibid.*, fl. 30.

¹⁷ *Ibid.*, fl. 34.

derivação do “princípio de d’Alembert”. E afirmará em seguida que, segundo Comte, a biologia é “que fornece um fundamento objetivo à possibilidade do progresso, isto é, à realidade de variações compatíveis com a ordem”¹⁸, uma vez reconhecido que a sociedade é um conjunto de seres viventes. É enquanto ser vivente, pois, que o homem se realiza enquanto ser social, havendo primeiro as necessidades materiais e de sobrevivência, primeiro os sentimentos; depois, num segundo momento, o pensamento; e, enfim, a ação objetivada. A esses três estágios é que correspondem justamente o estágio teológico (o dos sentimentos), o metafísico (o do pensamento) e o científico (o da ação objetivada).

As passagens entre tais estágios devem ocorrer progressivamente, estando o seu desenvolvimento já contido em crisálida desde o início. Compreender as relações humanas inerentes ao progresso como desenvolvimento da ordem implica, por exemplo, compreender o encadeamento entre o sentimento egoísta da primeira infância e o sentimento altruísta da fase adulta: “Os sentimentos altruístas devem nascer espontaneamente da ordem humana, não podem ser criados pelo cálculo”¹⁹. Não há, pois, uma teoria do indivíduo em Comte, mas tão somente uma teoria do social; apenas do social é que o social pode nascer, a primeira célula do social sendo a família (não o indivíduo). O amor de uma criança pela mãe, por exemplo, se traduz no amor pelo alimento e, portanto, a um amor de si; por sua vez, o amor de uma mãe pela criança se traduz no amor por uma parte de si mesma. E é desse laço que se inicia um sentimento de amor social, no seio da família: “Da biologia à sociologia, a passagem é assegurada pela família”²⁰.

Assim, o positivismo não é um atomismo, já que coloca na base das relações sociais, não o conjunto de indivíduos atomizados, mas as relações familiares que são anteriores aos próprios indivíduos (é da relação mãe-filho que surgem os indivíduos mãe e filho, os quais não existem previamente a essa relação): “Da família à Humanidade, há apenas um aprofundamento gradual da noção de sociedade”²¹. Canguilhem observa que essa concepção da relação entre ordem e progresso faz do positivismo, mais do que uma teoria, uma filosofia prática que tem por objetivo a reorganização social: restabelecer a ordem que permite o progresso. E Comte não se deu por satisfeito enquanto não viu seu

¹⁸ *Ibid.*, fl. 40.

¹⁹ *Ibid.*, fl. 55. Sobre o tema do fetichismo em Comte, ver: GC: [1964] “Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez A. Comte”. IN: EHPS, p. 81-98 [EHPSpt, p. 81-100].

²⁰ GC: [1926] *Théorie de l’ordre et du progrès chez Comte*. CAPHÉS: GC. 6.1, fl. 6-7, fl. 57.

²¹ *Ibid.*, fl. 62.

trabalho culminar numa filosofia política, o que conduz à sua segunda grande obra, o *Système de politique positive* (1851-1854). Dela, Canguilhem dizia:

O *Système de politique positive* realiza o que previa o fim do *Cours de philosophie positive*: a subordinação de toda especulação, de toda abordagem teórica e prática, sob o ponto de vista humano. Aí está o segundo momento no desenvolvimento da doutrina. O primeiro momento foi uma síntese objetiva, ou um sistema enciclopédico de todas as doutrinas embasando, ao mesmo tempo, o mundo e o homem. A síntese subjetiva esclarece todos esses conhecimentos à luz da Humanidade e da moral. Pelo que, como vimos, o conhecimento das coisas nunca é um fim, já que o fim, o fim último que justifica todos os outros, é o valor da Humanidade e a salvação do homem. A filosofia deve ser uma moral.²²

Eis que o sentimento básico a fundamentar todo esse progresso a ser conquistado pela humanidade na medida em que reconhece a si própria como a realização dos fins últimos estabelecidos desde o início por sua condição afetiva já contida nos laços familiares mais arcaicos é o Amor. Portanto, nesta monografia, em que já são trabalhadas muitas das questões com as quais viria 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 ele encontra entrelaçadas a problemática moral e a social segundo uma perspectiva científica.

O “pacifismo integral”²³ de Alain

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 seu memorial sobre Comte são coerentes à filosofia e aos interesses de seu tutor intelectual à época, que apreciava Célestin Bouglé como amigo e tinha um grande interesse pelo pensamento de Auguste Comte. A filosofia política de Alain, a exemplo de Comte, fixava a fraternidade

²² *Ibid.*, fl. 118. Canguilhem nunca deixará de insistir a respeito da diferença entre o Comte do *Cours* e o do *Système*. No entanto, ele não chega a reconhecer que, nesta segunda obra, a medicina já passa a ser vista como não podendo submeter-se à biologia, havendo uma “virada” com respeito à anterioridade da técnica médica sobre o conhecimento científico e biológico, este cada vez mais reduzido a um materialismo (Cf. BRAUNSTEIN, J.-F. [2008] *La philosophie de la médecine d’Auguste Comte: vaches carnivores, Vierge Mère et morts vivants*).

²³ O termo “pacifismo integral” foi utilizado por Raymond Aron para se referir à postura política de Alain (Cf. ARON, Raymond [1933] “Réflexions sur le pacifisme integral”).

humana como um valor universal. Deplorando os resultados da Primeira Guerra Mundial, Alain pregava um pacifismo irrestrito, 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 conjuntamente²⁴. 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 Bianco²⁵, era justamente em Comte que Alain encontrava a motivação de sua filosofia política, tendo-lhe herdado o “princípio de Broussais” já comentado por Canguilhem desde seu já comentado memorial. Como acabamos de ver, esse princípio estabelecia uma continuidade – não havendo diferença qualitativa, portanto – entre os estados fisiológicos normal e patológico de um organismo. Aquilo que se manifestaria como diverso à ordem social seriam apenas diferenças *quantitativas* (no organismo ou na sociedade), às quais Broussais denominara como irritações²⁶. Segundo essa perspectiva, Alain compreendia as revoluções e guerras como “irritações” do corpo social. Assim, sempre 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 Roth²⁷ e Emiliano Sfara²⁸ 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, Brunschvicq, Lachelier, Hamelin e Boutroux²⁹, 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.

²⁴ Tais ideias foram expostas, entre outras obras, sobretudo em: ALAIN [1921] *Mars ou la guerre jugée*.

²⁵ BIANCO, Giuseppe [2012] “Pacifisme et théorie des passions : Alain et Canguilhem”.

²⁶ Para um aprofundamento na compreensão desse autor, ver: BRAUNSTEIN, Jean-François [1986] *Broussais et le matérialisme: médecine et philosophie au XIXe siècle*. Voltaremos a comentar as teses de Broussais nos capítulos seguintes.

²⁷ ROTH, Xavier [2010] *Georges Canguilhem et l'école française de l'activité*. Em especial, toda a primeira parte dessa tese.

²⁸ SFARA, Emiliano [2015] *La philosophie de Georges Canguilhem à travers son enseignement, 1929-1971 : examen du concept d'action*.

²⁹ Quanto a Boutroux, Canguilhem foi também o tradutor de sua tese latina para o francês, *Des vérités éternelles chez Descartes* (IN: GC: [1927] OC-I, p. 935-978).

Segundo essa leitura recente, que se serve dos textos coligidos em suas *Œuvres complètes* anteriores a *Le normal et le pathologique*, bem como dos arquivos disponibilizados *in loco* no CAPHÉS-ENS de suas notas de curso da época, o “jovem Canguilhem” teria realizado como que uma síntese entre positivismo e *Wertphilosophie*, na herança de seu primeiro mestre Alain. De fato, muitas são também as recorrências de Canguilhem à *Wertphilosophie* nos textos dessa época, assim como nos cursos que proferiu em liceus no mesmo período³⁰. Se em 1926, em seu memorial, já se demonstrava a importância de Comte em ter sabido colocar a distinção moral entre fato e valor, numa intervenção nos *Libres propos*, no ano seguinte, não era outro o posicionamento de Canguilhem: “o fato não tem valor por si mesmo”³¹, escrevia. Conforme a herança do neokantismo, 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 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.

Nas décadas de 1920-1930, era notável o papel que Alain exercia como “*éveilleur*”³² da geração dos jovens estudantes parisienses, mobilizando muitos deles – como Simone Weil, Michel e Jeanne Alexandre, além de Canguilhem – a engajarem-se num combate, por vezes inflamado, contra a ameaça de um novo conflito mundial. Com efeito, por esses anos Canguilhem militava também por um programa pacifista, chegando a reagir com relutância aos argumentos que seu estimado colega Raymond Aron³³ um dia

³⁰ Para uma análise desse período em Canguilhem, ver também: SCHWARTZ, Yves [2011] “Jeunesse d’un philosophe”.

³¹ GC: [1927] “Libres Propos, 20/04/1927”. IN: OC-I, p. 167.

³² A expressão aparece na seguinte obra, que vale como uma muito bem documentada reconstrução histórica do microcosmo intelectual da geração à qual pertenceu Canguilhem: Cf. SIRINELLI, Jean-François [1988] *Génération intellectuelle: Khâgneux et normaliens dans l’entre deux-guerres*.

³³ Veja-se o debate entre Aron e Canguilhem, reproduzido em: ARON, Raymond [1933] “Réflexions sur le pacifisme integral”. IN: GC: OC-I, p. 999-1005; e Canguilhem: GC [1933] “Libres propos: março/1933”: IN: OC-I, p. 450-453. Sobre Aron, de quem foi colega na ENS (assim como de Sartre, Jankélévitch, Paul Nizan, Daniel Lagache), Canguilhem não deixará nunca de salientar a importância do seu pensamento, notadamente de sua tese complementar defendida em 1938 (sob a orientação de Brunschvicq), *La philosophie critique de l’histoire*, onde mostrava ser impossível atribuir à história um grau de cientificidade, como gostaria o positivismo. Canguilhem também resenhou o livro de Aron *La sociologie allemande contemporaine*, saudando-o por ter aberto ao público francês a obra de Max Weber (e de autores vinculados à Escola de Baden), demonstrando outro modo de fazer sociologia diverso do de Durkheim: “Não é o menor dos interesses dessa obra [dizia Canguilhem] que o autor, não contente em fazer uma relação objetiva, adote resolutamente, com respeito ao que ele relata, uma atitude filosófica, isto é, reflexiva” (GC: [1936] “Europe,

desferiu contra os perigos do que denominou como o “pacifismo integral” de Alain. Foi no ano de 1933, quando o avanço do fascismo na Europa (Mussolini em 1922, Hitler em 1933, Franco em 1933) anunciava a iminência de que ele também ganhasse a França, fosse pelo voto, fosse por um golpe de Estado. Raymond Aron questionava se essa postura pacifista não acabaria por levar a aceitar passivamente as “lições históricas” que estavam por vir, antevendo que muitos dos alainistas acabariam por aderir à Colaboração, como de fato ocorreu.

Mas se, num primeiro momento, Canguilhem reagiu negativamente aos argumentos do colega, a intensificação nos anos seguintes das ameaças fascistas seria decisiva para uma progressiva mudança de posição de nosso autor. Ele refletirá sobre o fato de que a opção pelo pacifismo não deveria ser medida em termos de um valor moral universalmente válido tal como o de uma Paz. A decisão por uma militância em favor da Paz – conceito vago – deveria ser circunstanciada, como toda e qualquer ação. Antes que ele lesse em René Leriche – o autor de *La philosophie de la chirurgie* – que a saúde seria apenas “a vida no silêncio dos órgãos”, Canguilhem refletiu sobre o fato de que a Paz também poderia não ser mais do que *a vida social no silêncio das batalhas*. 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 irrestrito de Alain por volta de 1935-1936³⁴. Um dos marcos

nº 159, 15 abril 1936”. IN: OC-I, p. 488). Mais de cinquenta anos depois, em homenagem ao amigo já falecido, não é outro o tom elogioso: “Na Alemanha, Aron encontrou, ao mesmo tempo, conceitos já propostos e utilizados por Dilthey, Rickert, Simmel e Weber e o terreno histórico de verificação do poder desses conceitos. Ele encontrou também uma filosofia e a história sendo feitas, história de um povo que recusava violentamente uma situação que se buscava lhe impor como uma lição de história. Elaborada na França, a tese de Aron permaneceria uma tese, enquanto que, construída em seu projeto e seu método sobre o terreno explosivo da época, ela foi um acontecimento histórico da cultura. Histórica, isto é, não dedutível apenas de suas condições objetivas” (GC: [1988] “La problématique de la philosophie de l’histoire des années 30”: IN: OC-V, p. 1137).

³⁴ 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 neo-kantiana de natureza humana que Canguilhem recusará as consequências políticas de sua filosofia, às 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-artistas, 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” (GC [1952]: “Réflexions sur la création artistique selon Alain”: IN: OC-IV, 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” (*Ibid.*, p. 428). É de Comte (a ordem comanda

dessa ruptura foi a publicação anônima de um texto político *Le fascisme et les paysans* (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 de criação de uma filosofia que reformulará de modo já original a herança recebida de suas primeiras referências.

Primeiro ato de resistência ao fascismo

Como informa Michele Cammelli³⁵, responsável pela apresentação do texto *Le fascisme et les paysans* (1935) nas *Œuvres complètes* de Canguilhem, na data da publicação dessa brochura, era corrente na França pensar que, embora o fascismo atingisse predominantemente os países que haviam perdido a Primeira Guerra Mundial, também se deveria ficar alerta para a possibilidade de sua ascensão na França. Embora fosse dever combater-se o inimigo que vinha de fora, começava a preocupar também as ideias fascistas que passavam a ganhar força também dentro da França, representando um perigo real. Era sem dúvida o momento político mais turbulento em toda a Europa desde o fim do primeiro conflito mundial. Os operários urbanos, organizados em sindicatos, haviam se organizado numa força antifascista. No campo, a situação estava dividida, havendo um número crescente de pequenos e médios produtores rurais simpáticos ao fascismo. Surgiram organizações fascistas no campo, como o *Parti agraire et paysan français* (PAPF), fundado em 1928, ligado ao ideal romântico de autenticidade camponesa; o *Front Paysan*, anti-parlamentar e anti-democrático; além da *Croix de feu* e das *Jeunesses patriotes*. Os efeitos da crise de 1929 contribuíram ainda mais para o aumentar a força dessas organizações.

Como reação a esse avanço, passaram a surgir, em contrapartida, organizações contrárias ao fascismo, o que se deu em várias frentes. Uma delas, o “Comité de Vigilances des Intellectuels Antifascistes” (CVIA), consistiu num órgão de intelectuais suprapartidário que buscava relacionar-se diretamente com os sindicatos, com a função de oferecer aos trabalhadores um laboratório de análises políticas na França, tentando produzir análises a respeito dos estratos sócio-econômicos mais expostos à propaganda

o progresso), e não de Hegel, que Alain se reclama. E é acima de tudo uma ideia platônica que proclama a primazia do ser sobre o devir.

³⁵ CAMMELLI, Michele [2011] “Présentation de *Le fascisme et les paysans*”. IN: GC, OC-I, p. 515-533.

fascista. Por influência de Camille Planet, com quem iria redigir o *Traité de logique et de morale* (1939), Canguilhem passou a integrar o CVIA, publicando anonimamente³⁶ a brochura *Le fascisme et les paysans* (1935), seguida de uma enquete.

O objetivo do texto era alertar a militância antifascista a respeito das particularidades do mundo rural francês, que Canguilhem conhecia bem por dele provir. De nada adiantaria, diz Canguilhem, pregar aos camponeses que o fascismo seria uma força do capitalismo organizada para destruí-los; isso não iria fazer com que eles se mobilizassem contra o fascismo, sendo a quase-totalidade dos camponeses indiferente às organizações operárias, quando não lhes era hostil. Canguilhem invocava Marx (e com efeito esta é a época em que seu pensamento mais esteve próximo de Marx³⁷), buscando auxílio para interpretar as consequências do período pós-Revolução até o início do século XX sobre a situação dos camponeses na França e para traçar o quadro geral sociológico sobre o qual analisará as motivações de sua adesão ao fascismo, buscando apresentar meios para tentar evitá-la. E é nesse texto também que Canguilhem aborda com certo fôlego, pela primeira vez, a transição da sociedade rural para a sociedade industrial em alguns de seus efeitos, algo que irá permanecer em suas diversas análises a respeito do taylorismo e da racionalização do trabalho, efeito do crescimento do controle da vida local por um poder central e totalitário: “*dos campos às usinas, das assembleias locais aos escritórios centrais*. O individualismo rural é subordinado ao anonimato urbano, e a vida pessoal ao automatismo social”³⁸. Contudo, Canguilhem recusa a análise do fascismo como um simples produto de um capitalismo em crise, preferindo defini-lo,

³⁶ “Esse comportamento [diz Michele Cammelli] pode parecer surpreendente num filósofo como Canguilhem que nunca deixou de pôr no seio de suas preocupações o problema da individualidade e da existência do debate da pessoa singular com os valores. Mas se prestarmos atenção à sua definição do antifascismo, nós nos aperceberemos de que há, ao contrário, uma profunda solidariedade entre essas duas posições aparentemente contraditórias. Como o vemos já no texto de 1935, para Canguilhem, o fascismo representa a própria negação de toda subjetividade e de toda possibilidade de debate em proveito de uma obediência automática (o que faz do ‘fascismo’ uma categoria aplicável para além de seu contexto histórico de aparição). Não há, portanto, contradição, para esse filósofo da pluralidade das normas, em encarar a luta contra um tal regime como um dever ao mesmo tempo singular e universal que se põe de maneira absolutamente anônima. Em numerosas homenagens consagradas a Cavailès, essa posição será afirmada de maneira muito clara. É provável que ela já esteja presente nas páginas anônimas escritas para o CVIA” (*Ibid.*, p. 522-523).

³⁷ Cf. SCHWARTZ, Yves [2011] “Jeunesse d’un philosophe” IN: OC-I, p. 92n. Numa nota final de *Le fascisme et les paysans*, Canguilhem esclarece o que pensa a respeito do termo “socialismo”: “Entende-se que não quisemos designar pela palavra socialismo, frequentemente empregada nesse estudo, a doutrina de tal partido político atual. Tomamos a palavra no sentido puramente teórico, filosófico se quisermos, de organização sistemática da economia, para e pelos trabalhadores, com vistas a uma abolição *real* da escravidão humana. Essa brochura não é um programa, mas a pesquisa de noções e de princípios para um programa possível” (GC: [1935] *Le fascisme et les paysans*. IN: OC-I, p. 572).

³⁸ *Ibid.*, p. 545.

como novamente nos elucida M. Cammelli, como “uma nova técnica de governo que visa a controlar de maneira ‘totalitária’ todos os aspectos da vida da população e a reduzi-la a uma obediência automática”³⁹. E com o mesmo estilo ríspido com que havia se empenhado em muitas intervenções anteriores militando pela causa de Alain, agora Canguilhem começa a expressar ares de uma nova revolta: “A união de todos os camponeses, que sonho propriamente pastoral! Mas a paz dos campos nunca existiu senão na imaginação dos poetas”⁴⁰.

Seu apelo é pela *distinção* das diferenças entre as categorias às quais pertenciam cada camponês, devendo-se *individualizá-los* a fim de compreendê-los, excluindo-se das propagandas a palavra de ordem “coletivismo”. A organização coletiva, se ela deveria haver, deveria ocorrer por deliberação individual, e afirmando-o Canguilhem criticava o comunismo de Estado. Como nota outro comentador, desta vez D. Lecourt, neste texto Canguilhem “convida as organizações de esquerda a renunciar às simplificações conceituais sobre o ‘mundo camponês’ veiculadas pela vulgata marxista que triunfou na União Soviética para a maior tristeza dos camponeses”⁴¹. Dever-se-ia impedir que, por deliberação individual, os camponeses preferissem aderir, não aos trabalhadores industriais, mas aos proprietários que se proclamavam a favor da unidade do mundo. Para isso, Canguilhem tenta denunciar os interesses que estariam por trás do nacional-socialismo de Hitler, mostrando que não se tratava de defender os interesses dos pequenos produtores, mas sim os privilégios dos grandes proprietários, e buscava alertar para o que esse aparato militar escondia:

O que o camponês deve compreender é que a extensão em todos os países do aparelho militar, mal dissimulado sob uma linguagem de protestações pacíficas condicionais, é antes de tudo um fenômeno e uma manobra de política interior. Trata-se, primeiro, de criar um estado de espírito favorável à obediência automática, único meio de *manter* um regime quando ele não pode ser *justificado*; trata-se, em seguida, de assegurar ao Estado uma força repressiva fulminante contra as reações de revolta dos trabalhadores ou dos pequenos possuidores oprimidos.⁴²

³⁹ CAMMELLI, Michele [2011] “Présentation de *Le fascisme et les paysans*”, p. 527. O leitor familiarizado com as análises foucaultianas sobre a transição entre o poder disciplinar e o biopoder não deixará de notar aqui certa similaridade.

⁴⁰ GC: [1935] *Le fascisme et les paysans*. IN: OC-I, p. 547.

⁴¹ LECOURT, Dominique [2008] *Georges Canguilhem*, p. 23.

⁴² GC: [1935] *Le fascisme et les paysans*. IN: OC-I, p. 565. Reparemos que a crítica à disciplina militar já aparecia em Canguilhem desde os anos 1920, como nota Braunstein: “Canguilhem não conheceu a guerra diretamente, mas ele fez seu serviço militar: ora, segundo ele, o exército já é a guerra. As “Notas militares” ou “Notas de um soldado”, aparecidas entre 1927 e 1929, anônimas mas que podem sem nenhuma dúvida

Em suma, Canguilhem argumentava que a pregação ao coletivismo no mundo rural só iria facilitar a sua união em torno dos partidos de direita e de extrema-direita. Isso porque os pequenos e médios produtores rurais compreendiam-se a si mesmos como produtores de seus próprios objetos de consumo, como independentes e orgulhosos dessa condição que os mantinha na base da produção econômica. Por fim, o camponês também via a si mesmo como subestimado pelas demais classes sociais, que o julgavam como inferior na escala do progresso civilizatório. “A honra do campesinato está justamente no sentimento que ela tem de assegurar a junção entre a natureza e a sociedade”⁴³. Por isso, o desentendimento entre o operário urbano e o pequeno e médio produtor rural começaria com o fato de que o operário se serviria do produto do camponês (alimentação) que, por sua vez, segundo o modelo capitalista de redução de custo pela livre concorrência, teria de ver seu produto desvalorizado em detrimento do produto do trabalho do operário urbano (que também deveria poder viver com baixo salário).

Esse texto de Canguilhem marca sua primeira grande incursão numa matéria “estranha” (outra palavra para o empírico) à filosofia, à qual deverá ser reordenada pelo papel reflexivo da filosofia, que avalia e reavalia de modo *crítico* tudo o que se lhe vem do exterior. Resta saber até que ponto essa progressiva ruptura com o pacifismo, que então se anunciava, levaria a uma ruptura com relação aos demais pressupostos da filosofia de Alain, bem como com sua concepção da Eterna História e de uma natureza humana imutável em que esta última se sustenta. Tal concepção, como se viu, estava radicada na concepção humanista de progresso universal como desenvolvimento da ordem, tendo sido, por sua vez, herdada de Comte. Calcava-se, enfim, numa homologia essencial entre os estados de guerra e de paz, ou entre os estados normal e patológico (“princípio de Broussais”). E tendo sido reconhecidas todas as consequências dessa ruptura, também deverão ser observadas as suas “conservações de herança”, bem como as suas consequências para as novas reformulações que serão doravante entabuladas por Canguilhem.

lhes ser atribuídas, descrevem bem a absurdez da vida militar, dessa ‘prisão’ que constitui para ele o exército. O exército degrada o homem [...] O exército se serve do homem como instrumento (tal como a psicologia fará dele). Sua crítica da guerra também refuta os argumentos biologistas (darwinismo social); e constitui, por fim, uma crítica da exploração capitalista” (BRAUNSTEIN, Jean-François [2011] “À la découverte d’un « Canguilhem perdu »”, p. 107-9).

⁴³ GC: [1935] *Le fascisme et les paysans*. IN: OC-I, p. 558.

Entre teoria e técnica: Descartes e Bergson

Xavier Roth marcou com precisão uma divisão entre os diversos textos regularmente publicados pelo “jovem Canguilhem” entre 1926-1936 em periódicos e aqueles publicados entre 1936-1939. Além do opúsculo anônimo sobre a ascensão do fascismo no campo de 1935 e do *Traité de logique et de morale* de 1939 em coautoria com Camille Planet, Canguilhem publicou apenas quatro textos na segunda metade da década de 1930, nenhum deles nos *Libres propos* ou na revista *Europe*. Tratam-se de conferências ou discussões de conteúdo mais científico em que se observa a formulação de uma filosofia original que propõe resolver os conflitos epistemológicos e políticos que eram então colocados àquele pensamento herdado por Alain. O primeiro desses textos, a primeira comunicação científica de Canguilhem, foi pronunciado em 1937 no “Colóquio Descartes”, em comemoração ao tricentenário da publicação do *Discurso do Método*. Nessa conferência intitulada “Descartes et la technique”, Canguilhem apresenta uma tese que contrasta bastante com as leituras usuais desse autor fundamental para a filosofia moderna, perguntando-se: “[C]omo Descartes colocou e resolveu o problema das relações entre a teoria e a técnica[?]”⁴⁴ O autor indagava:

É a atividade técnica um simples prolongamento do conhecimento objetivo, como se tornou comum pensar na esteira da filosofia positivista, ou é ela a expressão de um “poder” original, criador em seu fundo, e pelo qual a ciência elaboraria, às vezes como resultado, um programa de desenvolvimento ou um código de precauções?⁴⁵

Note-se, de passagem, que Canguilhem vincula a tese da precedência da teoria sobre a técnica ao positivismo, propondo romper com o preceito positivista segundo o qual a técnica é apenas um sucedâneo da teoria, o que Comte resumia na máxima “*Savoir pour prévoir, afin de pouvoir*”. Trata-se mesmo de reconhecer, senão uma terceira substância imiscuída entre o pensamento e a extensão, ao menos uma irreducibilidade a essa *união* entre alma e corpo. Para sustentá-la, Canguilhem faz uma exposição mostrando, com citações de passagens extraídas a diversos textos, alguns nem tão frequentados, nos quais Descartes deixaria ver suas preocupações mais íntimas referentes às inovações técnicas, que parecem constituir a iniciativa da qual emana o conhecimento teórico. Canguilhem busca mostrar como é, na verdade, a técnica quem precede o

⁴⁴ GC: [1937] “Descartes et la technique”. IN: OC-I, p. 494.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 495.

conhecimento teórico, e é por meio da técnica que a união entre alma e corpo (característica da existência humana) pode ser compreendida. E no caminho para tentar superar a dificuldade da passagem entre a teoria e a técnica, Canguilhem encontra o *erro*, isto é, o fracasso ou o obstáculo:

A ciência procede da técnica não porque o verdadeiro seria uma codificação do útil, um registro do sucesso, mas ao contrário porque o embaraço técnico, o insucesso e o fracasso convidam o espírito a se interrogar sobre a natureza das resistências encontradas pela arte humana, a conceber o obstáculo como objeto independente dos desejos humanos, e a buscar um conhecimento verdadeiro⁴⁶.

Insucesso, fracasso, obstáculo, resistência, todos esses termos que serão caros ao Canguilhem da “maturidade”. Mas em 1937, antes mesmo da primeira menção ao nome de Bachelard em sua obra, Canguilhem não podia estar simplesmente renunciando sua filosofia vindoura – supor isso seria suprimir o sentido do devir histórico –, ainda que viesse a reconhecer, posteriormente, esta conferência sobre Descartes como um de seus primeiros textos importantes. Ele virá a citá-lo, por exemplo, no capítulo “Machine et organisme” de *La connaissance de la vie*, onde sua filosofia da “normatividade vital” já estava plenamente formulada⁴⁷. Com efeito, a primazia do erro na construção do conhecimento já é aqui esboçada, e Canguilhem interpreta a dúvida metódica na chave de uma epistemologia da superação dos obstáculos que toma o erro como primeiro, ou seja, como anterior à verdade e à evidência. Além disso, reconhece como decorrente da precedência do erro a construção, através da técnica, de um intermediário entre os erros primeiros e o conhecimento teórico. É para superar tais erros e ineficiências da vida humana que a técnica se forma, estando a “iniciativa da técnica”, afirma Canguilhem, entre as “exigências do vivente”⁴⁸. E a despeito de já estar presente no pensamento de Descartes, mais ou menos implicitamente, uma precedência da técnica sobre a teoria, Canguilhem não deixa de notar que a originalidade da técnica não chega a ser pensada em todos os seus efeitos: por não ter sabido colocar o problema da diversificação pela técnica, a epistemologia cartesiana não permite uma filosofia da criação, isto é, uma estética. Não obstante, essa ausência em Descartes não é suficiente para excluir um

⁴⁶ *Ibid.*, p. 497.

⁴⁷ Para as etapas da leitura canguilhemiana de Descartes e seus diversos aspectos, ver: GUILLIN, Vincent [2008] “Les études cartésiennes de G. Canguilhem”.

⁴⁸ GC: [1937] “Descartes et la technique”. IN: OC-I, p. 497.

pensamento da “irreducibilidade final da técnica à ciência, do construir ao conhecer”, equivalendo “a impossibilidade de uma transformação total e contínua da ciência em ação” à afirmação “da originalidade de um ‘poder’”⁴⁹.

Podemos compreender a originalidade das teses apresentadas por Canguilhem nesta conferência por contraste a outro autor que também esteve presente nesse mesmo evento. Outro a quem também se deve considerar como um dos grandes expoentes do estilo francês em epistemologia. Alexandre Koyré⁵⁰ apresenta uma tese que poderíamos considerar, num certo sentido, como a tese inversa à que Canguilhem apresentou. Koyré, que não cansaria de dizer noutras ocasiões que “*a boa física é feita a priori. A teoria precede o fato*”⁵¹, nesta conferência sobre Descartes afirmava: “A ideia de vida, não sendo clara e distinta, não tem lugar na ciência e a própria vida não tem, por consequência, lugar próprio no universo cartesiano. Entre o pensamento e a extensão não há nada”⁵². Mas será que a ideia de vida não terá lugar no universo cartesiano? Ora, nesse “nada” no qual Koyré situa a “união” da alma e do corpo é que Canguilhem situará o *homem* enquanto ser vivente, arriscando com isso reverter toda a compreensão – para alguns já mesmo pacificada – do mecanicismo cartesiano. Canguilhem se mostra consciente dos possíveis efeitos que uma reversão dessa tese mecanicista poderia e pode proporcionar.

Com efeito, as leituras de Koyré e de Canguilhem destoam bastante, e permitem vislumbrar uma diferença entre uma predominância atribuída às ciências físico-matemáticas e ao pensamento da técnica como criação própria ao vivente. Tratam-se, contudo, de duas inflexões possíveis com respeito ao texto de Descartes: a de Koyré mais atenta à terceira parte do *Discurso do método*, onde Descartes parece desprezar sua própria condição humana, e a de toda a humanidade em sentido biológico, em favor do sujeito de conhecimento; a de Canguilhem mais sensível à sexta parte, onde Descartes se mostra profundamente confiante no progresso técnico por sua facilitação dos desígnios daquele vivente em especial que se caracteriza pela união da alma e do corpo, o homem. Não se deve deixar de insistir, sem dúvida, sobre as consequências dessa divergência. No entanto, com o inimigo a rondar próximo, Canguilhem e Koyré logo estariam unidos por

⁴⁹ *Ibid.*, p. 498.

⁵⁰ Com efeito, foi em 1937, por ocasião desse “Colóquio Descartes”, que Koyré e Canguilhem efetivamente se conheceram. Para essa curiosidade biográfica, ver Canguilhem: Cf. GC [1987] “Préface [aux actes du Colloque Alexandre Koyré]”. IN: OC-V, p. 1066.

⁵¹ KOYRÉ, Alexandre [1955] “Galileu e a Revolução Científica do século XVII”. IN: _____. *Estudos de história do pensamento científico*, p. 212.

⁵² KOYRÉ Alexandre [1937-1938] *Considerações sobre Descartes*, p. 78. Koyré

um mesmo combate: o primeiro diretamente nos *maquis* da Resistência; o segundo – que por suas raízes judaicas corria perigo em território europeu –, na campanha *France libre* nos Estados Unidos. Das três palavras (uma *figura*, uma *obra*, uma *lição*) com que Canguilhem resumirá a importância de seu colega Alexandre Koyré, numa homenagem póstuma, a primeira delas remonta à sua *figura* de filósofo:

Canguilhem: “Em suas *Entretiens*, Epitecto põe a seguinte questão: Que tu gostarias de fazer quando a doença ou a morte vierem te acometer? Alexandre Koyré responde: ler Descartes!”⁵³

Koyré: “[N]uma época de mito renascente e de autoridade infalíveis, precisamos mais do que nunca obedecer ao preceito cartesiano que nos impede de admitir como verdadeira outra coisa que não seja o que com toda a evidência vemos sê-lo; e permanecer fiéis à mensagem cartesiana que, proclamando o valor supremo da razão, e da verdade, nos impede que nos submetamos a uma autoridade qualquer que não seja a razão e a verdade”.⁵⁴

Além disso, a conferência “Descartes et la technique” (1937) permite entrever – o que ficará ainda mais explícito no texto seguinte “Activité technique et création” (1938) –, um novo aporte à recepção da obra de Bergson⁵⁵. Adotando uma postura metafísica que só seria abandonada nas décadas seguintes, Canguilhem serve-se do conceito de *elã vital* para explicar esse “poder” original do vivente que constituiria a chave de

⁵³ GC: [1987] “Préface [aux actes du Colloque Alexandre Koyré]”. IN: OC-V, p. 1066.

⁵⁴ KOYRÉ, Alexandre [1937-1938] *Considerações sobre Descartes*, p. 93.

⁵⁵ J.-F. Braunstein divide a relação entre Bergson e Canguilhem em quatro períodos: 1) 1929, a resenha ao livro de Politzer *Une parade philosophique: le bergsonisme* (período de hostilidade, onde Canguilhem interpretava o bergsonismo como indistinto das psicologias que Alain criticara no capítulo “Lâches penseurs” de *Mars ou la guerre jugée*, p. 150-151; 2) a partir de 1937-1938, passando por 1943 (*NP*), sobretudo em 1947 (“Note sur la situation faite à la philosophie biologique en France”), até a década de 1950 (*CV* e *FCR*) (período de influência das teses vitalistas de Bergson); 3) 1966 (capítulo “Le concept et la vie”, IN: *EHPS*) (última palavra de Canguilhem sobre Bergson, que é criticado por não permitir a compreensão da genética enquanto *logos* inscrito no vivente); 4) o silêncio, ou quase silêncio, que se seguiu a essa última intervenção de 1966, exceção feita a 1991, na conferência sobre a profissão de filósofo na França (Cf. BRAUNSTEIN, Jean-François [2012] “Canguilhem, lecteur de Bergson”). Esse artigo de Braunstein também é muito elucidativo por apresentar a maior convergência entre Canguilhem e Bergson não enquanto filosofias da vida (afastando Canguilhem de uma metafísica da vida, o que se aproxima da tese foucaultiana de que Canguilhem seria um filósofo da *racionalidade vital*, ou das *ciências da vida*, e não propriamente um filósofo da vida), mas enquanto filosofias da criação. Do mesmo comentador, noutra ocasião: “[P]odemos notar que a referência a Bergson se apagará progressivamente em Canguilhem, sobretudo após a conferência em 1966 sobre ‘Le concept et la vie’, publicada em *Estudos de história e de filosofia das ciências*, onde ele faz o balanço do que ele deve a Bergson, como ele havia feito, dez anos antes, para o que ele devia a Alain. Durante os trinta anos seguintes, Canguilhem quase não fará menção a Bergson, inclusive nos artigos, como em “Vie” ou “Regulation” da *Encyclopedia Universalis*, que teriam podido muito naturalmente lhe dar lugar, mas onde ele citará de maior bom grado Auguste Comte para ilustrar o que pode ser uma concepção vitalista e romântica da biologia” (BRAUNSTEIN, Jean-François [2011] “À la découverte d’un « Canguilhem perdu »”. IN: OC-I, p. 136n).

inteligibilidade da “união” da alma e do corpo em Descartes⁵⁶. E dando continuidade a essa inversão, Canguilhem tomará ao *Nascimento da tragédia*, de Nietzsche, a seguinte citação: “O problema da ciência não pode ser resolvido no terreno da ciência... É preciso considerar a ciência sob a ótica da arte e a arte sob a ótica da vida...”⁵⁷. O que não significa um elogio inconsequente da técnica em detrimento da ciência; trata-se apenas de afirmar que o *erro*, manifestado no fracasso de uma tentativa técnica, é o que move a ciência⁵⁸.

Se, por um lado, a proximidade a Alain até meados dos anos 1930 fazia com que Canguilhem se sentisse distante de Bergson, sua posterior adesão às teses principais do bergsonismo o faria ressignificar os pressupostos do neokantismo perfilhados por Alain. Xavier Roth⁵⁹ mostra muito bem como o estatuto conferido à intuição por Bergson era visto, por Alain, como uma submissão da inteligência (do entendimento, em sentido kantiano) ao dado, à ordem estabelecida das coisas, ao “fato consumado”, como se o bergsonismo fosse uma filosofia da resignação (assim como as diversas psicologias). Alain, por sua vez, que se colocava bem ao lado do juízo contra a intuição, compreendia a atividade espontânea da inteligência como criação, criticando o rebaixamento atribuído por Bergson à atividade da inteligência como modo de fixar ou matar o fluxo vital. Limitar-se a contemplar o mundo intuitivamente “tal como ele é” – pensava Alain, com o que estava de acordo o “jovem Canguilhem” até meados da década de 1930 – convidaria a não realizar sobre o mundo um *juízo* a respeito do que ele *deveria ser*.

No que concerne à ciência, contudo, tanto Bergson quanto Alain dirigiam a ela um elogio crítico, e Canguilhem parece buscar a partir do final dos anos 1930, em cada um desses tão diferentes autores, elementos para constituir uma filosofia original. Tal filosofia já se prefigurarão, desde então, como uma filosofia da pluralidade dos valores polarizada entre: 1) uma concepção do entendimento como atividade criadora, herança de Alain, que alargara o entendimento em Kant, que passaria a exercer um papel assimilável ao da razão na *Crítica da razão prática*, não se limitando ao domínio da

⁵⁶ J.-F. Braunstein também demonstrará como Canguilhem se utilizará de Bergson, na década de 1950, para explicar a originalidade da criação no próprio Alain. A técnica, radicada na vida, passaria a ser explicada pela “arte” (Cf. BRAUNSTEIN, Jean-François [2000] “Canguilhem avant Canguilhem”).

⁵⁷ *Apud* GC: [1938] “Activité technique et création”. IN: OC-I, p. 501.

⁵⁸ O nome de Bachelard passará a aparecer, doravante, nos escritos de Canguilhem. Em 1938, ele aparece numa intervenção sobre “Idéalisme et réalisme” (OC-I, p. 498-499), e na resenha do livro de P.M. Schuhl – *Machinisme et philosophie* (OC-I, p. 510-511). Em 1939, no *Traité de logique et de morale*, é citado sete vezes.

⁵⁹ ROTH, Xavier [2013] “Le jeune Canguilhem, lecteur de Bergson (1927-1939)”.

experiência (em coerência ao neokantismo dos autores da *Wertphilosophie*); e 2) uma concepção da intuição como igualmente criadora, afastando Bergson das críticas que Alain fazia à sua concepção do *elã vital*. E esse *juízo reflexivo*, ou essa *síntese crítica*, feitos por Canguilhem é que não podem ser deduzidos apenas do contexto em que seu pensamento emerge, o que nos conduz para além das interpretações estritamente históricas ou sociológicas, pois, como dirá o próprio Canguilhem:

A sistematização do concreto empírico, por afirmação metódica daquilo que inclui de real, o conhecimento, numa palavra, é uma opção que exclui outras (a opção estética, por exemplo). Num sentido, o real é, ao pé da letra, um ideal. E é enquanto filosofia do ideal ou do valor que é preciso legitimar o idealismo. Intelectualismo axiológico, tal seria o nome do idealismo no que concerne à teoria da realidade⁶⁰.

O argumento de Bergson de que é o real que se faz possível, e não o possível que se torna real, é utilizado por Canguilhem para mostrar (em consonância ao que Alain dizia a propósito do entendimento) que, em Bergson, a ação não decorre do fato do mundo, mas está implicada em sua criação. Entre 1942-1943, Canguilhem proferirá um curso famoso sobre o 3º capítulo de *L'évolution créatrice*, obra da qual dirá elogiosamente que se constitui como um verdadeiro “tratado de organologia geral”⁶¹. A partir dessa “leitura estrutural” – incompleta aliás, ficando por analisar o que seria a terceira e última parte do capítulo, por conta de intervenções militares em 1943 na Universidade de Estrasburgo realocada em Clermont-Ferrand, onde passara a lecionar então⁶² –, fica claro, como observa Guillaume Le Blanc, um uso que Canguilhem fará de Bergson enquanto recusa do “conceito comtiano de desenvolvimento em proveito do conceito de evolução interpretado como puro *devoir*”⁶³.

Mas o ano de 1938 já marcava uma apropriação original da filosofia de Bergson. Ela não pode ser simplesmente analisada à luz da posterior constituição de uma filosofia

⁶⁰ GC: [1938] “Observations de M. Canguilhem à la suite de l’intervention de Doinique Parodi sur « Idéalisme et réalisme » lors de la séance du 29 janvier 1938 de la société toulousaine de philosophie”. IN : OC-I, p. 499.

⁶¹ Canguilhem retomará essa frase em 1947, na “Note sur la situation faite en France à la situation biologique”, e num dos capítulos de *La connaissance de la vie* (1952).

⁶² Para uma narrativa das circunstâncias em que esse comentário foi redigido e publicado, ver: BIANCO, Giuseppe [2007] “Présentation du « Commentaire » de Georges Canguilhem”. Para um estudo monumentalmente documentado envolvendo a obra de Bergson e sua influência no pensamento francês contemporâneo, ver, do mesmo autor: [2015] *Après Bergson: portrait de groupe avec philosophe*.

⁶³ LE BLANC, Guillaume [2007] “Le problème de la création, Canguilhem et Bergson”, p. 492.

da “normatividade vital”, pois essa ressignificação de Bergson é coerente a uma filosofia axiológica para a qual o vivente ainda não tem o mesmo papel que assumirá em *Le normal et le pathologique* de 1943 e nos demais textos das décadas de 1940-1950, fortalecendo-se já o papel atribuído ao *erro* na constituição do conhecimento: “O desenvolvimento [essor] do pensamento científico tem por condição o fracasso do pensamento técnico [...] A ciência aparece como reflexão sobre os fracassos e os obstáculos”⁶⁴. Pois, para além de Bergson (e das demais metafísicas da vida, como a *Lebensphilosophie* alemã), Canguilhem não se limita a afirmar que a técnica prolonga a vida; ele vai mais além e diz que a técnica é também a *instauração* de valores, impondo uma espécie de descontinuidade ao fluxo vital que já se aproxima de Bachelard, como observa, desta vez, J.-F. Braunstein: “Diferentemente de Bergson, Canguilhem estima que essa nova filosofia da vida deve permanecer um ‘racionalismo’, mesmo se se trata de um ‘racionalismo de tipo novo’”⁶⁵. Será assim que sua opção pela medicina⁶⁶ o fará adentrar os meandros de uma *técnica* em especial, coisa que as especulações de Bergson só abordavam num âmbito geral. A medicina, sendo ela uma técnica aparecida no entrecruzamento de várias ciências, não é ela mesma uma ciência. Tal posição perante a medicina permite a Canguilhem reconhecer-lhe uma autonomia e uma liberdade criativa, e mesmo uma precedência sobre aquelas ciências com as quais ela se relaciona, sem ser o seu mero prolongamento ou sua aplicação prática.

A primazia dos valores: para além do neokantismo

No ano de 1939, em coautoria com Camille Planet⁶⁷, Canguilhem publicou o *Traité de logique et de morale*, onde a ruptura com o pacifismo se mostra definitiva. Essa

⁶⁴ GC: [1938] “Activité technique et création”. IN: OC-I, p. 504.

⁶⁵ BRAUNSTEIN, Jean-François [2011] “À la découverte d’un « Canguilhem perdu »”. IN: OC-I, p. 136.

⁶⁶ Em sua última entrevista, reportando-se a este período, Canguilhem justificaria assim sua incursão ao domínio da medicina: “E quando eu cheguei a Toulouse, eu disse a mim mesmo que talvez fosse bom acrescentar ao que eu havia podido adquirir até então de conhecimentos de ordem livresca em filosofia, alguns conhecimentos de experiência, tais como os que se pode obter do ensino da medicina e, talvez, um dia, de sua prática. Eis a razão fundamental” (GC: [1995] “Entretien de Georges Canguilhem [avec François Bing et Jean-François Braunstein]”. IN: OC-V, p. 1282)

⁶⁷ Orientado por R. Le Senne, autor de *Le Devoir*, Camille Planet, professor de filosofia em liceu, escreveu suas teses defendendo uma filosofia dos valores pluralista, mas elas foram rejeitadas, o que contribuiu para que ele deixasse a filosofia e passasse a se dedicar às atividades de pintor e pianista. De vocação mais especulativa do que Canguilhem, foi, no entanto, Planet quem influenciou este último a abrir mão de seu posto em Toulouse para não servir ao Marechal Pétain. Admirador da *Wertphilosophie* alemã, Planet também constituiu uma das fontes de inspiração de Canguilhem no campo moral. Para uma apresentação do *Traité de logique et de morale*, bem como um detalhamento sobre a relação entre os dois coautores, ver: ROTH, Xavier [2011] “Présentation du *Traité de logique et de morale*”. IN: OC-I, p. 597-630.

obra, que se insere numa tradição de materiais escolares escritos por professores para serem utilizados por seus próprios alunos como método, buscava constituir um exemplo do que os autores gostariam que fossem os livros utilizados em sala de aula no ensino secundário⁶⁸ – eles que compartilhavam a censura de Alain aos “Manuais” por “asfixiar” a compreensão do aluno. Por isso a opção pelo título “Tratado”: não uma apresentação recortada dos filósofos do passado, mas um texto coeso, no qual a relação entre as partes e com o todo é pensada em todos os capítulos e em todos os temas, havendo um notável esforço de sistematicidade. E de fato esse livro, a despeito de ter sido concebido como material didático para ser utilizado em liceus, lança-se para muito além das comuns descrições ou apresentações de teses de filósofos, apresentando verdadeiras tomadas de posição que denotam uma escrita reflexiva e consciente de seus objetivos didáticos, epistemológicos e políticos. Dividindo-se em duas partes, o *Traité de logique et de morale* se inicia por uma análise das diferentes lógicas presentes nos sistemas filosóficos, encaminhando-se, em seguida, para um exame a respeito do conhecimento científico que parte das matemáticas, passa pelas ciências da natureza até culminar nas ciências morais. Insistindo já numa diferença qualitativa entre as ciências da vida e as ciências matemáticas ou matematizáveis, Canguilhem e Planet encontram os exemplos de uma tal postura filosófica com relação à especificidade das ciências da vida em Bergson e Claude Bernard, este último saudado por suas contribuições no campo da experimentação em biologia (Comte aparecerá também, mas sobretudo na segunda metade, referente às ciências morais e sociais). Ao final da primeira metade da obra, há um capítulo sobre a “sistematização teórica” e, em seguida, outro sobre o “valor da ciência”, onde se atribui à filosofia a tarefa de valorá-la adequadamente.

Nessa primeira parte, os autores vão abordar com severidade as filosofias que tendem a julgar pejorativamente o valor das ciências, ou que acabam por reduzir estas a um *mero* valor entre outros, não reconhecendo a originalidade do valor da ciência dentre os demais valores. Sim, os coautores qualificam a verdade científica como um valor, e não como um fato; por outro lado, não é um valor qualquer, pois a ciência é o único

⁶⁸ Não se pode deixar de mencionar aqui o papel que Canguilhem exerceria durante quase toda a sua vida em instituições de ensino como professor, como presidente do júri da Agregação, como inspetor geral da filosofia na França, e a partir de 1955 como presidente do *Institut* da Rue de Four sucedendo Bachelard, além de ter dirigido dezenas de teses e trabalhos acadêmicos. Para algumas intervenções nesse sentido, ver: GC: [1952] “Besoins et tendances”. IN: OC-IV, p. 437-524; GC: [1953] “L’enseignement de la philosophie”. IN: OC-IV, p. 529-600; GC: [1991] “Qu’est-ce qu’un philosophe en France aujourd’hui”. IN: OC-V, p. 1209-1222.

discurso comprometido com o juízo de veridicção. O que não faz dela superiora aos demais juízos, mas inegavelmente a torna distinta, e é segundo essa distinção que a ciência *deve* ser julgada em meio aos demais valores. Tomando o caso do pragmatismo de William James, por exemplo, Canguilhem e Planet⁶⁹ lhe reconhecem o mérito em ter revertido a ordem clássica entre ontologia e axiologia, o que teria permitido dois avanços importantes na teoria das ciências: 1) uma recolocação do problema da verdade científica a partir do seu sentido e do seu valor com relação à vida, e não aos meros critérios epistemológicos de uma lógica universalmente válida; 2) uma modificação da submissão da ciência aos juízos de existência para os juízos de valor. No entanto, como bem observa Jacques Bouveresse em comentário a essa passagem do *Traité*, o que Canguilhem e Planet censuram no pragmatismo é que, ao estabelecer como critério de avaliação da verdade o *uso*, o *interesse* ou a *utilidade*, ter-se-ia deixado escapar o que há de distinto na racionalidade científica, perdendo-se assim qualquer condição para se realizar um juízo adequado a respeito do seu valor em meio aos demais valores⁷⁰. E é apenas assegurando à ciência seu papel irreduzível de construção da verdade que a filosofia poderá também reconhecer para si um outro papel, igualmente irreduzível: o de uma *síntese* ou de um *juízo normativo* com relação à pluralidade de valores. E sendo a utilidade, a existência e a verdade científica valores entre valores, os autores reconhecem a necessidade de uma disciplina reflexiva que possa cuidar para estabelecer um juízo a respeito desses valores, papel que será atribuído justamente à filosofia, essa “reflexão sobre matérias estranhas”, como dirá Canguilhem em *Le normal et le pathologique*. Com efeito, o tema dos valores permeia todo o texto, e a oposição entre *fato* e *valor* constitui o *leitmotiv* desse tratado:

Se a palavra valor tem um sentido, é enquanto designa o contrário do fato. Ao confessar a impossibilidade de fixar de uma vez por todas o que é, de fato, o Bem e qual é, de fato, a destinação humana, vemos nessa impossibilidade mesma a essência do valor moral. **O valor moral é de criar unidade, lá onde ela não existe**⁷¹.

⁶⁹ GC: [1939] TLM, IN: OC-I., p. 798.

⁷⁰ “Segundo eles [Canguilhem e Planet], o pragmatismo não reconheceu verdadeiramente, mas apenas entreviu, que o verdadeiro problema dos valores ultrapassa aquele da verdade científica e o que podemos lhe reprovar não é não ter concluído pela obrigação de restabelecer o direito das ‘experiências’ mais diversas (metafísicas ou religiosas) a se considerar como igualmente válidas, mas de ter concluído *apenas* isso e de ter assim autorizado toda crença que satisfaz aquele que julga, num dado momento e durante um tempo útil, a adotar como tendo um valor igual ao de crenças que, como aquelas da ciência, podem pretender a uma forma de verdade que não se reduz justamente à utilidade” (BOUVERESSE, Jacques [2011] “Préface aux *Œuvres Complètes* de Georges Canguilhem”, p. 45n).

⁷¹ GC: [1939] TLM, IN: OC-I., p. 922.

Na segunda metade da obra, o problema moral será amplamente analisado, encerrando-se o texto com questionamentos políticos que nos remetem diretamente à exterioridade dos acontecimentos de então e às relações entre *racionalidade e história efetiva*. Seguimos X. Roth novamente quando ele afirma que a inversão entre intuição e entendimento, que Canguilhem empresta a Bergson mas reconfigura de maneira original (aproximando Bergson, assim, da filosofia axiológica de Alain), permite que não se abandone a tarefa reflexiva da filosofia perante a ciência. Com efeito, Canguilhem e Planet afirmarão:

Pode-se ver desde agora que ciência e técnica procedem de vocações inversas. A ciência tende a afirmar uma existência pura, indiferente às preferências como às repulsões. A técnica busca permitir uma potência interessada por essas mesmas tendências humanas, cuja ciência não cura. A ciência visa a descobrir o que está para além do que se crê que pode ser; a técnica visa a substituir o que não é e o que é desejado pelo que é. A ciência tem por ideal a realidade e a técnica quer realizar algum ideal. Enquanto a ciência nega a originalidade e a independência da humanidade com relação à natureza e a trata como uma parte da natureza (fisiologia-sociologia), a técnica nega o valor em si da natureza independente do homem e pretende subordiná-la, dobrá-la às esperanças da impaciência.⁷²

No entanto, permitimo-nos discordar das consequências que X. Roth e também E. Sfara tiram dessa leitura, ainda que suas razões pareçam justas e o modo como as apresentem seja perfeitamente convincente. Eles buscam demonstrar como Canguilhem, após as transformações sofridas na segunda metade da década de 1930, formula uma filosofia cuja originalidade residiria numa abertura ao externo (o campo político, a medicina, o devir histórico) que conservaria, contudo, as disposições teóricas herdadas do neokantismo de Alain e da assim chamada “Escola francesa da atividade”. Deste modo, sendo essa abertura ao externo guiada por um projeto filosófico pré-concebido, ela não passaria, como afirma X. Roth, de um “meio de validar, pela experiência, certas intuições filosóficas”⁷³, o que faz E. Sfara afirmar que “a teoria da ação canguilhemiana se situa *em continuidade* com a tese da ação alainiana”⁷⁴. Roth, por sua vez, é levado a

⁷² *Ibid.*, p. 684.

⁷³ ROTH, Xavier [2010] *Georges Canguilhem et l'école française de l'activité*, p. 40.

⁷⁴ SFARA, Emiliano [2015] *La philosophie de Georges Canguilhem à travers son enseignement, 1929-1971 : examen du concept d'action*, p. 14.

concluir que “Canguilhem nunca renunciou ao projeto transcendental” e “que sua filosofia da vida se aparenta a um tratamento original do ‘projeto transcendental conservado’”⁷⁵. Nesse sentido, Roth refuta a famosa apropriação foucaultiana de Canguilhem e da epistemologia histórica francesa feita em seu texto derradeiro “La vie: la science et l’expérience” por não levar em conta as especificidades de cada autor que teria sido ilegitimamente vinculado a uma mesma filiação⁷⁶ e por considerar como predominante o aspecto da racionalidade, não se atentando para o fato de que o conceito, em Canguilhem, estaria sempre a ser retrabalhado através da experiência de uma subjetividade. Mas é como se a originalidade de Canguilhem se restringisse a coordenar *a posteriori* as representações e acidentes vividos subjetivamente, o que aproximaria Canguilhem de um pragmatismo transcendental⁷⁷, e não à toa a tese de Roth se encerra com um detalhado estudo, em apêndice, sobre o naturalismo social de Wittgenstein. E Sfara poderá compreender a “natureza humana”, em Canguilhem, como “componente constante e transistórico do homem [...] componente de tipo *transcendental*”⁷⁸.

Ora, Canguilhem, que é, num certo sentido, efetivamente herdeiro do kantismo, assim como toda a epistemologia história francesa, nem por isso deixará de se separar dele, e por motivos correlatos aos que separaram Bachelard de Brunschvicq. Ora, para que Bachelard pudesse constituir sua epistemologia histórica, foi necessário romper com o neokantismo que ainda era o de Brunschvicq e postular um “não-kantismo” que lhe é peculiar. Isso permitirá compreender onde Bachelard também se separa de um dos seus mestres de quem se sentia mais próximo: Léon Brunschvicq. Dele, Bachelard herdara a atenção minuciosa à experiência de progressão interna à razão científica a partir dos problemas que ela própria se colocara no curso de sua história, reconhecido o papel fundamental por ela desempenhado de correção dos dados imediatos necessariamente

⁷⁵ ROTH, Xavier [2010] *Georges Canguilhem et l'école française de l'activité*, p. 218. Voltaremos a comentar essa passagem no final de nosso 4º capítulo.

⁷⁶ Neste ponto, sua tese se apoia também nas intervenções de Michel Fichant e de Yves Schwartz no “Colóquio Canguilhem” de 1990. Cf. BALIBAR, Étienne *et al* (orgs.) [1993] *Georges Canguilhem: philosophe, historien des sciences. Actes du colloque (6-7-8 décembre 1990)*. Paris: Albin Michel, 1993.

⁷⁷ Um bom exemplo da aplicação das teses da aliança Habermas-Wittgenstein à epistemologia pode ser encontrado na seguinte tese, onde se apresenta a possibilidade de compreensão da teoria quântica a partir de um ponto de vista pragmático-transcendental: KAUARK-LEITE, Patricia [2012] *Théorie quantique et philosophie transcendental*.

⁷⁸ SFARA, Emiliano [2015] *La philosophie de Georges Canguilhem à travers son enseignement, 1929-1971: examen du concept d'action*, p. 296.

“incompletos” ou “ilusórios”⁷⁹. Mas a despeito de acompanhar as nuances dos exemplos extraídos à história das ciências, Brunshvicq se detinha ante a trilha que ele mesmo entrevira, como anedotiza Lebrun bem ao seu estilo mordaz:

Consideremos Brunshvicq. Quem ainda poderia sonhar, ele insiste, em prescrever às ciências de hoje suas categorias e seus métodos? A lida do filósofo é mais modesta. Ela consistirá em analisar – por exemplo, tomando a “física” como amostra – “o funcionamento das condições humanas do conhecimento”. E, sendo assim, não é preciso temer nenhuma usurpação do território do cientista. “Não se deve esperar encontrar aqui nada que diga respeito diretamente à história propriamente dita ou ao conteúdo das ciências físicas. Nossa tarefa não é a de saber como é feita a natureza das coisas, mas dizer como é feito o espírito do homem”. Louvável resignação...⁸⁰

Logo, reconhecendo a limitação do pensamento filosófico em adentrar o domínio próprio à regionalidade científica, o epistemólogo neokantiano, seguiria a lição do próprio Kant que já aconselhara ao filósofo reconhecer que o cientista passa muito bem sem ele⁸¹. No entanto, ainda que tal se trate aparentemente de uma confissão de modéstia por parte do filósofo, ao “resignar-se” em “dizer como é feito o espírito do homem” é que ele restitui insidiosamente sua pretensão fundacionista, podendo fazê-lo de duas formas: deduzindo *a priori* as condições de possibilidade de todo conhecimento possível, o que denominaríamos como um kantismo de estrita observância, impraticável após os múltiplos desenvolvimentos das ciências contemporâneas; ou reconhecendo na pluralidade de formas construídas – sejam elas científicas, artísticas, mitológicas ou linguísticas, tudo isso que Cassirer definiria como “formas simbólicas” – a expressão de uma unidade do espírito humano, sem abrir mão, assim, de uma certa concepção de filosofia como vocação, igualmente enraizada no espírito, em elevá-lo ao universal. Esta última posição é a que caracteriza o “neokantismo”, que terá como expoentes, no campo da epistemologia na primeira metade do século XX, Brunshvicq, na França, e Cassirer, na Alemanha.

Cassirer, já no ensaio *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), atacava as pretensões positivistas tomando como alvo o conceito naturalista de “substância”,

⁷⁹ Dizia Brunshvicq: “O progresso consistiria apenas em corrigir o que os dados imediatos tinham de inconscientemente incompleto e ilusório” (BRUNSHVICQ, Léon [1922] *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 604).

⁸⁰ LEBRUN, Gérard [1977] “A ideia da epistemologia”, p. 132-133.

⁸¹ Cf. *Os progressos da metafísica*, apud Lebrun, *ibid.*, p. 136n.

argumentando como a ciência moderna só pôde se desenvolver quando passou a estabelecer uma correlação funcional entre a simbolização científica e os objetos empíricos. A história do pensamento científico ocidental teria conhecido uma ruptura entre a concepção substancial do conceito científico, desenvolvida inicialmente por Aristóteles, e a concepção funcional do conhecimento, desenvolvida pela ciência desde o início da era moderna, radicalizando-se a partir de Leibniz⁸². Tendo defendido desde então que a axiomatização científica é uma forma de simbolicidade, e admitido como inevitável que a era das grandes filosofias que sistematizavam todo o conhecimento já havia ficado para trás, Cassirer não considerava nem por isso superada a necessidade humana por um pensamento que sintetizasse todas as produções simbólicas: a linguagem, as artes, os mitos, as religiões e também as ciências. Para isso, estenderá a aplicabilidade do conceito kantiano de *símbolo*, extraído ao §59 da *Crítica do juízo*, para o conhecimento científico, tornando-o um operador universal apto a dar forma a toda objetivação possível⁸³. Cassirer considerará posteriormente, em sua *Filosofia das formas simbólicas*, a ciência contemporânea como um caso especial da objetivação em geral, e mais especificamente como um caso que apareceu numa data tardia na história da humanidade. E tal como nos demais casos, ela seguirá o caminho progressivo que parte da esfera de expressão rumo à esfera de representação. Observa-se, assim, uma similaridade com Brunschvicq, como nota Jean Seidengart:

Cassirer e Brunschvicq permanecem seguramente como os últimos representantes do otimismo (herdeiro das Luzes), no curso do primeiro terço do século XX, na medida em que eles defendem expressamente a ideia de que existe um “progresso da consciência”,

⁸² Ver também, especificamente sobre isso, o seguinte texto, que voltaremos a debater no final do “§7: Koyré e o conceito de *Revolução científica*”, subcapítulo “O debate Newton-Leibniz”: CASSIRER, Ernst [1943] “Newton and Leibniz”.

⁸³ Em tese recente, Adriano Mergulhão ([2018] *Enigma do tempo: o problema da objetividade na contraposição entre Heidegger e Cassirer*) logra afastar Cassirer das críticas que Heidegger lhe dirige, demonstrando como ambos compartilham de um mesmo *solo comum*, uma vez que a noção de *todo*, contida em Cassirer, não seria um mero prolongamento das teses epistemológicas da Escola de Marburg (de Cohen e Natorp) – o verdadeiro alvo de Heidegger –, para quem a objetividade matemática teria um primado quase absoluto sobre as demais formas de conhecimento científico. Ao contrário, seria o caso, em Cassirer, da efetivação de uma *função* fundamental, a *função simbólica* enquanto tal, conceito inexistente em seus antecessores. De fato, Cassirer parece estar neste ponto, e sobretudo com a formulação da sua *Filosofia das formas simbólicas*, mais próximo da ontologia fundamental de Heidegger do que da Escola de Marburg. Além disso, no que concerne às ciências naturais contemporâneas, Heidegger as compreendia também a partir de sua regionalização, postulando a necessidade de uma procura por sua unidade na ontologia fundamental. Ver, quanto a isso, também: RHEINBERGER, Hans-Jörg [2015] “Heidegger and Cassirer on Science after the Cassirer and Heidegger of Davos”.

não apenas nas ciências, mas também nas diversas formas da cultura ocidental.⁸⁴

E será Bachelard aquele que irá até o fim na via em que seu mestre Brunschvicq ainda se deteve. Dagognet interpreta a diferença entre os dois epistemólogos como concernindo a uma nuance, mas reconhece que o grau de diferença por ela atingido conduziu a um inevitável rompimento. Brunschvicq soube o que seria preciso fazer da epistemologia, e até o teria anunciado, mas apenas Bachelard é quem o teria efetivamente realizado, entrando “incontestavelmente no vivo da demonstração”, forçando “a porta do laboratório”, adentrando o domínio da ciência experimental em exercício e, conseqüentemente, tornando o racionalismo algo “regionalizado e sedimentado”, perdendo os traços ainda perceptíveis em Brunschvicq de sua universalidade⁸⁵. É que lá onde o neokantismo de Cassirer e de Brunschvicq via uma pluralidade dos níveis de expressão do espírito, embora essas funções não se concebessem em ruptura umas com as outras; lá onde as formas simbólicas se explicariam por uma força originária do espírito que conferiria aos dados sensíveis um valor de significação; lá onde se reconhecia, enfim, apenas uma projeção da razão⁸⁶, Bachelard reconhecerá uma experiência de aproximação. Contudo, para além de recusar simplesmente o neokantismo, Bachelard dirá: “Deveremos, então, aceder a um kantismo aberto, a um *kantismo funcional*, a um *não-kantismo*, no estilo mesmo em que se fala de uma geometria não-euclidiana. Esta é, creio eu, a mais bela homenagem que se possa fazer à filosofia kantiana”.⁸⁷ Logo, o não-kantismo de Bachelard se quer um transcendental ainda mais potente.

No caso de Alain e da “Escola da atividade francesa”, mais ligada aos desenvolvidos do neokantismo no âmbito de uma teoria dos valores, a história é apenas uma “ideia”: ela funciona como bússola em meio ao devir para que a razão possa encontrar a si mesma em sua essência imutável. Contudo, há uma diferença fundamental entre a ruptura de Bachelard com Brunschvicq e esta outra que irá ocorrer, segundo nosso entendimento, entre Canguilhem e o neokantismo de Alain. No primeiro caso, a refutação

⁸⁴ SEIDENGART, Jean [1995] “Cassirer et la philosophie des sciences en France”, p. 768-769.

⁸⁵ DAGOGNET, François [1965] “Brunschvicq et Bachelard”, p. 50.

⁸⁶ “Assim, do eu intelectual ao não-eu que interessa a inteligência, não há apenas uma projeção, há reciprocidade ativa” (BACHELARD, Gaston [1945] “La philosophie scientifique de Léon Brunschvicq”. IN: *L’engagement rationaliste*, p. 175-176).

⁸⁷ BACHELARD, Gaston [1938-1939] “La psychologie de la raison”. IN: _____. *L’engagement rationaliste*, p. 27-28. Para um comentário dessa passagem, bem como dos principais aspectos desse “não-kantismo” de Bachelard, ver: BARSOTTI, Bernard [2003] “The ‘nonkantism’ of Bachelard: towards the transcendental sense of the epistemological break”.

do kantismo por Bachelard corresponde a critérios epistemológicos: o que Bachelard refuta em Brunschvicq (que estava mais próximo do neokantismo da Escola de Marburg e, portanto, de uma ampliação da epistemologia contida na *Primeira Crítica*) é que a ampliação do entendimento, realizada a fim de dar conta dos desenvolvimentos recentes da ciência, preservava consigo o sentido de um progresso da razão, restituindo assim o primado da filosofia sobre a ciência, que Bachelard propunha inverter. A instauração do “não-kantismo” por Bachelard deverá propor uma coordenação da epistemologia brunshvicquiana em uma nova epistemologia que busca continuar atenta aos desenvolvimentos das ciências da matéria e avaliar as consequências de seus efeitos para a teoria do conhecimento. Quanto ao segundo caso, estando Alain e a “Escola da atividade francesa” mais ligados à Escola de Baden-Heidelberg do que à Escola de Marburg, herdando da *Wertphilosophie* a busca por uma unidade na pluralização dos valores efetuada sobre a filosofia moral da *2ª Crítica*, a mutação que Canguilhem produzirá em sua filosofia terá efeitos distintos. Mesmo após seu encontro com Bachelard, como ainda veremos, sua epistemologia reservará para si a tarefa reflexiva própria a uma filosofia moral, ainda que inteiramente reconfigurada, enquanto a epistemologia bachelardiana se mantinha tributária de uma concepção científica da teoria do conhecimento, submetendo a filosofia ao juízo da ciência. Assim, Canguilhem irá desligar-se do espírito do kantismo, dirigindo-se a um verdadeiro pluralismo axiológico, transfigurando o pivô dessa valoração moral, que Kant fixava para sempre no sujeito transcendental. E como não há kantismo sem sujeito transcendental, o “projeto transcendental conservado” de que falará Canguilhem, como ainda veremos, será reconfigurado no âmbito de uma filosofia cujo centro passará a ser o vivente em sua *errância*. A transformação da posição do sujeito nos lança inevitavelmente para além de todo “neo”-kantismo possível, o que não significa uma extirpação absoluta da herança kantiana.

Rumo à ação

Há, com efeito, uma filosofia dos valores no “jovem Canguilhem”, que terá seus traços de herança na obra de “maturidade” do autor. A palavra final do *Traité de logique et morale* convoca a ação: “Il faut choisir”⁸⁸. Jean Cavailles, um dos responsáveis pela decisão de Canguilhem pela luta na Resistência, antes de decidir-se definitivamente pelo

⁸⁸ GC: [1939] TLM. IN: OC-I, p. 922.

combate que lhe custaria a vida, fez publicar, em 1939, um texto em que abordava um tema sem dúvida comovedor, para quem hoje já conhece o destino do seu autor. Naquela ocasião Cavallès escreveu sobre a *aposta*, tema que pelo menos desde Pascal tem direito de cidade na filosofia. Se Cavallès o abordava por ocasião das teorias recentes sobre as probabilidades, algumas de suas considerações deixam ver que sua reflexão não se limitava a esse domínio, podendo ser interpretadas como substrato teórico ao tema da decisão: “Uma aposta é exata quando se ganha: mas ela deixa, no mesmo momento, de ser uma aposta”⁸⁹, diz ele numa passagem. Em outra, acrescenta: “Conhecer o mundo é apostar [...] É a lei de interesses que guia; inserir-se na natureza, vivendo no seio do devir, inventar os movimentos que terão êxito, a própria invenção sendo parte do devir, elemento de um diálogo, como os gestos do corpo na escalada”⁹⁰. E, mais à frente, antes de concluir: “A aposta se situa na linha de divisão entre ação pura vivida e especulação autônoma: ao mesmo tempo, ímpeto para o futuro, reconhecimento de uma novidade radical, risco, e, por outro lado, tentativa de dominação por imposição de uma origem, estabelecimento de simetrias”⁹¹.

Ora, se apostar é uma exigência – tanto para as ciências quanto para a vida – cujo resultado é necessariamente indeterminado, a decisão que conduz essa atividade, no entanto, só pode ser racional: *é preciso escolher*, mesmo que não se possa prever as consequências últimas dessa escolha. Nesse pequeno artigo, como observa Hourya Sinaceur, já está em jogo a articulação entre “cálculo e decisão, isto é, matemáticas e ética”⁹², justamente o ponto para o qual o pensamento e a ação de Cavallès serão conduzidos logo em seguida. Uma luta incerta, mas um combate necessário. Pois se o devir matemático decorre de exigências internas, sendo necessário que haja uma experiência cujos resultados são indetermináveis *a priori*, podendo ocorrer resoluções imprevistas, ou mesmo a introdução de novos conceitos que permitirão uma re colocação do problema, também a ação ética deve decorrer de exigências irreduzíveis às suas próprias determinações, o contrário da necessidade sendo – não a liberdade, mas, naquele caso – a submissão. É por isso que Cavallès não precisou escrever uma moral, demonstrando-a concretamente, em total convergência com a *lógica* que ele irá redigir

⁸⁹ CAVAILLÈS, Jean [1939] “Do coletivo à aposta: a respeito de algumas teorias recentes sobre as probabilidades”. IN: _____. *Obras completas sobre filosofia das ciências*, p. 539.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 544-545.

⁹¹ *Ibid.*, p. 547.

⁹² SINACEUR, Hourya Benis [2013] *Cavallès.*, p. 45.

enquanto estiver aprisionado em virtude de seu combate. Ora, definindo o conhecimento como um risco *que deve ser* corrido, Cavallès acabou por cumprir, com sua prática, as exigências tanto lógicas e quanto mais morais de sua filosofia até o seu *limite*. Canguilhem foi muito sensível a essa convergência, e argumentou ser assim já em Spinoza que, contra Descartes⁹³, recusava partir do *Cogito*, certamente por achar que a implicação do sujeito na ação pela sua liberdade já deveria estar inscrita na ordem de necessidades de suas próprias causas⁹⁴:

Em suma, essa filosofia [a de Spinoza] que refuta e recusa os fundamentos da filosofia cartesiana, o *Cogito*, a liberdade em Deus e no homem, essa filosofia sem sujeito, muitas vezes assimilada a um sistema materialista, essa filosofia vivida pelo filósofo que a pensou, imprimiu no seu autor a força necessária para se insurgir contra o fato consumado. A filosofia deve dar conta de tal força.⁹⁵

Outro ponto de coerência importante entre a lógica da “experiência matemática” de Cavallès e o que poderíamos chamar sua “experiência ética” como resistente, esta sim formulada explicitamente por Canguilhem ao comentar a ação de seu colega, é que ambas as “experiências”, irredutíveis entre si pois encadeadas necessariamente em domínios eles mesmos irredutíveis como são os do desenvolvimento das matemáticas e o dos acontecimentos políticos: “Na realidade”, diz Cassou-Noguès, “Cavallès opera uma inversão com relação às filosofias da consciência e, em vez de explicar os objetos da ciência a partir da consciência, tenta explicar a consciência a partir do movimento da ciência”⁹⁶. Isso leva a definir a consciência a partir do devir matemático, e não o inverso. Quando um problema matemático é solucionado, ou tem os seus termos modificados pela introdução de novos conceitos, observa-se um *progresso*, isto é, uma mudança efetiva de ordem qualitativa. Correlatamente, um ato de resistência implica imediatamente uma ação concreta na realidade, que arrisca modificá-la ou pode sucumbir a ela, mas nunca se lhe submeter. Nesse sentido, Canguilhem lembrava que seu colega morto tragicamente

⁹³ A oposição entre Descartes e Spinoza no pensamento francês também é sustentada por: ROUDINESCO, Elisabeth [2005] *Philosophy in turbulent times...*, p. 31.

⁹⁴ Nas indagações incompletas do *Tratado da emenda do intelecto*, Spinoza postulava algo como uma *decisão* que conduzisse o pensamento a lançar-se às redes causais de ordem necessárias, porém a anterioridade dessa decisão na ordem do pensamento não tem valor ontológico, pois, a substância compreendendo o pensamento, decidir por aceder a ela é uma necessidade.

⁹⁵ GC: [1980] “Le cerveau et la pensée”. IN: OC-V, p. 930-931.

⁹⁶ CASSOU-NOGUÈS, Pierre [2001] “Conscience et réflexivité dans la philosophie mathématique de Cavallès”, p. 2.

confessava-se spinozista e se dizia cercado de necessidades, sendo da mesma natureza as necessidades lógicas dos encadeamentos matemáticos e a necessária resistência ao nazismo (isto é, num certo sentido, à História enquanto fato consumado). Nesse sentido, Canguilhem descrevia assim a *ação* do amigo:

Geralmente, para um filósofo, engajar-se em escrever uma moral é preparar-se para morrer em seu leito. Mas Cavailles, no momento mesmo que fazia tudo o que se pode fazer quando se quer morrer no combate, compunha uma lógica. Ele mostrou assim sua moral, sem ter de escrevê-la. [...] Cavailles, filósofo combatente, ensina aos homens ditos de ação que a ação não é uma inconsistente e covarde prática empírica. Cavailles, filósofo matemático, nutrido pela poesia, que citava Rimbaud em suas aulas sobre a experiência, que dizia ter-se achado no mundo do *Bateau ivre*, contemplando pela primeira vez o porto de Estrasburgo, ensina aos terroristas literários que, **antes de ser a irmã do sonho, a ação deve ser a filha do rigor.**⁹⁷

Num outro texto, de 1969, Canguilhem prosseguirá pela *dedução* lógica da ação prática de Cavailles invocando a liberdade necessária, em sentido spinozista, daquele que age conforme a uma exigência, afirmando que Cavailles foi “Resistente *por lógica*”⁹⁸:

O nazismo era inaceitável, na medida em que era a negação, mais selvagem do que sábia, da universalidade, na medida em que anunciava e procurava o fim da filosofia racional. A luta contra o inaceitável era, então, inevitável. E por luta não se deve entender a indignação cochichada nos corredores, o porta a porta patriótico, a alimentação das caixas de correio com panfletos vingativos. Por luta, deve-se entender o combate com as mãos armadas. E por armas, todas as armas. Eis, pois, aí um intelectual que, sem pressão de situação pessoal, por escolha totalmente livre, faz-se chefe de rede, primeiro e sempre pagando com sua pessoa, chefe de agentes de informações, de colocadores de explosivos, de sabotadores. Um chefe executor, um filósofo terrorista: eis aí Cavailles. [...] A lógica é implacável. [...]

Sua filosofia matemática não foi construída em referência a algum sujeito suscetível de ser momentânea e precariamente identificado com Jean Cavailles. Essa filosofia da qual Jean Cavailles está radicalmente ausente comandou uma forma de ação que o conduziu, pelos estreitos caminhos da lógica, até essa passagem de onde não se volta. Jean Cavailles é a lógica da Resistência vivida até a morte. Que os filósofos da existência e da pessoa façam melhor, da próxima vez, se eles puderem.⁹⁹

⁹⁷ GC: [1967] “Inauguration de l’amphithéâtre Jean Cavailles”. IN: OC-V, p. 765-766, grifamos.

⁹⁸ GC: [1969] “Commémoration à l’ORTF”. IN: OC-V, p. 768.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 768-769.

Canguilhem apresenta razões para afirmar que a ação militar de Cavailles não era fruto, nem de um imperativo moral, nem de uma contingência existencial. Não sendo regida nem por uma finalidade, nem pelo absoluto acaso, sua decisão pela Resistência era um gesto ético livre na busca pela sua emancipação das “impurezas do movimento histórico”¹⁰⁰. Mas isso se compreendermos por necessidade exatamente o que a filosofia matemática de Cavailles – que reiteramos dizer-se spinozista – compreendia: uma decisão livre para agir, resistindo a uma coação externa mais forte e que coibiria toda liberdade. A decisão contrária, para ele, corresponderia à submissão. Assim, Cavailles integrará a dimensão do devir histórico na teoria da razão, de múltiplas historicidades correspondendo a múltiplos modelos de racionalidade que se afetam, mas não se unificam. E só uma *dialética*¹⁰¹ é que poderia dar conta da geração das necessidades matemáticas, mas deixando a consciência excluída do seu ponto de partida, o que não significa que Cavailles a destituísse absolutamente de sua filosofia. Uma dialética não-hegeliana, diríamos com Bachelard¹⁰². Canguilhem concluía o artigo “Hegel en France” (1946-1947) tecendo uma crítica à ideia hegeliana de *dépassement*, ou mais precisamente aos seus usos inapropriados, os quais acabavam por tomar qualquer fatalidade histórica – é na Ocupação que ele pensava – como um fato consumado acerca do qual o pensamento e a ação deveriam se resignar. Contrário às implicações filosófico-políticas da utilização que então era feita desse conceito de *dépassement*, Canguilhem lançava mão do seu exemplo preferido: Jean Cavailles. Coerente à sua filosofia matemática de inspiração spinozista, ele havia resistido ao nazismo opondo-lhe o exercício lógico da razão contra a aceitação tácita de um fato histórico consumado:

Aqueles dentre os franceses que recusaram esse juízo [o do reconhecimento do fato consumado e do Juízo do Mundo representados pela vitória alemã em 1940] – entre os quais estão Jean Cavailles e Simone Weil, ambos mortos por isso – fizeram-no para verificar a Negatividade da História ou para dominar a História pela Razão?¹⁰³

¹⁰⁰ Palavras de Raymond Aron, que também se pronunciou sobre o gesto de decisão de Cavailles (ARON, Raymond. [1962] “Prefácio” à *Filosofia matemática*. IN: CAVAILLÈS, Jean. *Obras completas de filosofia das ciências*, p. 175).

¹⁰¹ “A necessidade geradora não é a de uma atividade, mas de uma dialética” (CAVAILLÈS, Jean [1942] *Sur la logique et la théorie de la science*, p. 90).

¹⁰² Impossível não recorrer a esta citação: “Ler Spinoza após Hegel, mas não segundo Hegel, isso nos permite colocar a questão de uma dialética não-hegeliana” (MACHEREY, Pierre [1979] *Hegel ou Spinoza*, p. 260).

¹⁰³ GC: [1946-1947] “Hegel en France”. IN: OC-IV, p. 341n. Comentando essa passagem, uma filósofa atual radicada em Stanford esclarece: “Se a ‘História’ pudesse explicar o advento do nazismo, da mesma

E por que não conceber a experiência conceitual também como uma experiência-limite, no sentido que Bataille e Foucault falavam a respeito da literatura? Pois, quanto ao gesto de Canguilhem, cremos que as exigências que o afastaram do pacifismo de Alain, levando-o a reformular os pressupostos do neokantismo de seu primeiro mestre, possuem razões filosóficas. Todavia, isso não se fará por fidelidade ao espírito do kantismo ou do positivismo, o que seria supor, parafraseando certo fatalismo contido na famosa máxima de Bacon, que Canguilhem se desviasse do mestre apenas para melhor se submeter a ele. Bem diversamente, cremos que a motivação filosófica que separou Canguilhem de Alain se deve, antes, à falta de *sentido histórico* deste último, como bem assinalou J.-F. Braunstein¹⁰⁴. E como poderia complementar o próprio Canguilhem: “Histórico, isto é, não dedutível apenas de suas condições objetivas”¹⁰⁵.

Em texto célebre, Foucault concebia como sendo coerente à epistemologia histórica francesa o fato de os autores a ela vinculados terem tomado partido efetivo nos embates políticos de seu tempo, como a mostrar que *uma reflexão sobre as condições de possibilidade do saber deve levar em consideração também suas condições materiais*¹⁰⁶. Quando chegada para Canguilhem a velhice, numa das muitas homenagens que foram prestadas a sua obra e a sua pessoa, por ocasião do recebimento de uma medalha no prestigiado “Centre national de la recherche scientifique” (CNRS), em 1987, Canguilhem não esqueceu de evocar os acontecimentos políticos que calaram Cavailles, Lautman, Paul Reiss e tantos outros, às contingências dos quais também ele se viu submetido. Não restam dúvidas sobre a relação que ele quis suscitar entre o conhecimento da vida e as condições instáveis sobre as quais esse conhecimento *pode* se instaurar, ou mesmo *deve* caso a vida (nesse vivente particular que é o homem) queira ser conduzida às suas próprias condições de possibilidade. De fato, esse *estilo francês* em epistemologia tem como efeito ético-político a constituição de um sujeito que se desenvolve na exterioridade da racionalidade, mas necessariamente implicado a ela. Se conhecer o mundo é apostar, o

forma que explicava a chegada de Napoleão a Iena, então o que explica Cavailles é a força da razão contra a história” (PEDEN, Knox [2014] *Spinoza Contra Phenomenology: French Rationalism from Cavailles to Deleuze*, p. 22).

¹⁰⁴ BRAUNSTEIN, Jean-François [2000]. “Canguilhem avant Canguilhem”.

¹⁰⁵ GC: [1988] “La problématique de la philosophie de l’histoire des années 30”: IN: OC-V, p. 1137.

¹⁰⁶ Trata-se da adaptação um pouco modificada do prefácio redigido para a tradução inglesa de *Le normal et le pathologique*: Cf. FOUCAULT, Michel [1978] “Introduction in *On the Normal and Pathological*”. IN: _____. *Dits et écrits II*, p. 429-442; e FOUCAULT, Michel [1985] “La vie: l’expérience et la science”. IN: _____. *Dits et écrits II*, p. 1582-1595.

corolário é que engajar-se no mundo é ser coerente às implicações dessa aposta, até o limite de suas cadeias de necessidades efetivas. Quanto a Canguilhem, essa decorrência ético-política do pensamento racional se fez notar exemplarmente, como nota C. Limoges:

A filosofia em Canguilhem não visa nem a ataraxia, nem a contemplação, nem mesmo a sabedoria (qualquer que tenha sido sua simpatia declarada pelos estoicos). Ela é um apelo à ação porque os valores nunca estão espontaneamente acordados entre si [...]. A filosofia de Canguilhem se impõe integralmente como uma filosofia da ação; o próprio conhecimento, a ciência e a epistemologia histórica que esclarecem o seu movimento, são, quanto à sua genealogia e à sua finalidade, por ela ordenados.¹⁰⁷

Em 1940, o co-autor do *Traité de logique et de moral*, Camille Planet, recusou-se a servir ao regime de Vichy; assim também fez Canguilhem, que deixou seu posto em Toulouse, onde lecionou entre 1936-1940, dizendo que não havia estudado filosofia para ensinar “Travail, Famille, Patrie”, passando a dedicar-se à medicina e à Resistência. Logo voltaria à docência, em 1941, por chamado de Cavailès, para substituí-lo na Faculdade de Estrasburgo (realocada em Clermond-Ferrand), mantendo igualmente sua atuação militar clandestina. A passagem para o Canguilhem da “maturidade” se fez desse modo, por uma *intrusão* do exterior (a exterioridade do acidente) que o fez deslocar-se de onde estava e lançar-se a um conjunto de experiências transformadoras e imprevisíveis. Doravante, será o momento de escrita de sua tese, que sustentará no ano de 1943, em plena guerra.

¹⁰⁷ LIMOGES, Camille [2018] “Introduction: La confirmation de l’historien des sciences et la mise à l’épreuve de sa philosophie biologique: Georges Canguilhem 1966-1995”, p. 48.

§ 2: Um vitalismo racionalista

*Todo conhecimento tem origem
na reflexão sobre um insucesso da vida.*

Georges Canguilhem¹

A partir da década de 1940, 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. Em 1943, defenderá sua tese em medicina intitulada *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*², até hoje sua obra mais conhecida. Em 1952, defenderá sua tese complementar em filosofia – *La connaissance de la vie* –, 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: “La théorie cellulaire”. Em 1955, defenderá sua tese principal em filosofia – *La formation du concept de reflète au XVII^e et au XVIII^e siècles* (1955)³. Foi neste mesmo ano que Canguilhem sucedeu a Bachelard, que orientou esta tese principal, na direção do prestigiado *Institut d’histoire et de philosophie des sciences et des techniques*⁴. 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

¹ GC: [1943] NP, p. 150 [NPpt, p. 160].

² Doravante *Essai*.

³ Doravante *Le concept de reflète*.

⁴ 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, J.-F. [2014] “Abel Rey et les débuts de l’Institut d’histoire des sciences et des techniques (1932-1940)”.

bachelardiana (tese de 1955). É também o momento em que sua filosofia biológica mais se aproxima de um certo bergsonismo, havendo uma recusa em conceber-se o vivente segundo os mesmos modelos matemáticos aplicáveis às ciências da matéria, como a química ou a física. 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.

Ontologia ou axiologia do vivente?

Mas o que foi que restou do neokantismo e da *Wertphilosophie* alemã no pensamento que Canguilhem desenvolve a partir da década de 1940? Parece que o questionamento central do *Essai* é de inspiração kantiana: *são possíveis* ciências do normal e do patológico? Ao que Canguilhem responderá: não são possíveis; apenas são possíveis as ciências da vida (como a fisiologia), restando a uma instância autônoma (a epistemologia) a tarefa de avaliar reflexivamente os resultados de tais ciências, e a uma técnica (a medicina) igualmente irreduzível ao conhecimento teórico, e que lhe é precedente, impor sua normatividade espontânea como condição tanto da ciência quanto da ação. Reconhecemos aqui, se quisermos, uma reformulação das três *Críticas* de Kant. Mas, para além do neokantismo dos autores que inspiraram Canguilhem, a introdução do homem como uma aventura da vida no lugar do sujeito transcendental⁵. imporá uma especificação sobre as condições de possibilidade das ciências da vida, que têm como correlato uma técnica igualmente específica, a medicina: “A medicina nos pareceria, e nos parece ainda”, afirma Canguilhem, “uma técnica ou arte situada na confluência de várias ciências, mais do que uma ciência propriamente dita”⁶; complementando em seguida: “técnica de instauração e de restauração do normal”⁷. Para além disso, não sendo o verbo viver privativo do sujeito humano, haverá que se ampliar essa faculdade normativa aos demais viventes. Além disso, Canguilhem também irá recusar a filosofia da natureza em que Kant baseou sua filosofia na 3ª *Crítica*, bem como a teleologia que ela sustenta. Tudo isso exigirá uma reconfiguração do aparato conceitual kantiano que será irreconciliável com a solução metafísica por ele oferecida.

⁵ Numa obra coletiva, o autor dirá que a vida se perfaz num “devir no curso do qual o homem se cria imprevisivelmente como uma aventura” (CANGUILHEM, Georges *et al.* [1962] *Du développement à l'évolution au XIXe siècle*, p. 22).

⁶ GC: [1943] NP, p. 7 [NPpt, p. 6].

⁷ GC: [1943] NP, p. 8 [NPpt, p. 7].

É que, na 3ª *Crítica*, a exemplo do que fizera Comte, Kant introduz sub-repticiamente em sua filosofia uma ideia colhida aos modelos físico-matemáticos de sua época, a que seria axiomatizada pela 1ª lei da termodinâmica: o princípio de conservação de energia. Assim, se Comte iria, no século seguinte, como já vimos, generalizar o “princípio de Broussais” para as ciências da vida e da sociedade, o que resultaria numa indistinção qualitativa entre os estados fisiológicos normal e patológico, o mesmo já teria feito Kant, e sua filosofia da história estaria eivada do mesmo vício encontrado em Comte, culminando numa concepção estática do progresso para a qual não há, de fato, mudanças qualitativas na história. É por isso que a “filosofia da natureza” encontrada na *Crítica do juízo* de Kant deve ser reformulada⁸. Em seu lugar, Canguilhem introduzirá um conceito novo, que já emergia em sua leitura de Descartes em 1937: o de *vivente*. É que o vivente, desde quando se lhe reconhece a irreduzibilidade perante os modelos físico-químicos, não pode ser identificado a uma natureza compreendida segundo tais modelos. E é neste ponto que consiste, talvez, a maior dificuldade desse vitalismo próprio a Canguilhem, residindo aí também toda a sua originalidade. Pois sendo esse “vivente” em si mesmo irreduzível ao conhecimento objetivo (herança da 1ª *Crítica*), como conciliar sua “originalidade normativa” (herança do conceito de autonomia 2ª *Crítica*) com a origem da “técnica” por meio da qual essa normatividade se concretiza? Haverá solução ontológica na obra de Canguilhem?

Os comentadores de Canguilhem não responderam de forma unívoca a esse questionamento, e reabri-lo nos conduz ao problema central do *Essai*. François Dagognet, autor de uma das mais consistentes obras epistemológicas no campo das ciências da vida contemporâneas, que o próprio Canguilhem (que orientou suas teses) teve o cuidado de resenhar em mais de uma ocasião, defende haver uma redução fenomenológica do vivente no *Essai*. Para Dagognet, Canguilhem é um filósofo em busca do “fundamento da vitalidade”⁹, e teria encontrado esse *fundamento* na “normatividade vital”, um poder próprio à natureza em estabelecer normas em relação a um dado meio. Dagognet inicia seu comentário dizendo que “Canguilhem se dedicará”, no *Essai*, “a uma reflexão tipicamente fenomenológica, elevando-se à questão central que, em princípio, funda esse

⁸ “Não há nada pior em filosofia”, dirá Canguilhem um dia, “do que a ideia de ‘natureza’” (GC [1967] “Du concept scientifique à la réflexion philosophique”. IN: OC-V, p. 116). Nesta ocasião, Canguilhem rebatia os argumentos do matemático estatístico Jean-Paul Benzécri. Quanto à história da ideia de natureza, ver: HADOT, Pierre [2004] *La voile d'Isis: essai sur l'histoire de l'idée de nature*.

⁹ DAGOGNET, François [1997] *Georges Canguilhem: philosophie de la vie*, p. 59.

complexo [...] mas que foi esquecido – a própria natureza da saúde e da doença”¹⁰. Assim, ainda segundo Dagognet, a obra de Canguilhem, desde o início (e seu comentário se inicia pela análise do *Essai*, negligenciando as obras anteriores), e a despeito das pesquisas genealógicas que logo começaria a fazer em relação a conceitos específicos da história das ciências da vida, poderia ser unificada em torno de um mesmo e único questionamento fundamental¹¹.

Ora, de fato os questionamentos efetuados por Canguilhem se assemelham àqueles realizados pela fenomenologia, mas não podemos negligenciar as suas diferenças. Vejamos o caso de Merleau-Ponty, que em 1942 publicava *La structure du comportement*, estudo que Canguilhem leu e chegou a reconhecer-lhe o mérito em contribuir para a divulgação do pensamento do fisiologista Kurt Goldstein, que exercera um papel fundamental também sobre sua obra. Para Merleau-Ponty, o organismo será igualmente definido como norma que possui uma atividade intrínseca, em virtude da qual poderá modificar seu meio. E seu intento será buscar conduzir tal normatividade para além das determinações científicas, tentando encontrar o valor e o sentido biológicos na imposição pelo organismo de sua normatividade. Até aqui, estamos muito próximos de Canguilhem, e poderíamos até continuar com as aproximações compreendendo como semelhantes suas respectivas concepções de vida, não como substância, mas como ordem originária de significação. Tudo se modifica, no entanto, com a passagem para o terceiro capítulo da obra de Merleau-Ponty, onde ele propõe definir a originalidade da ordem humana perante as ordens física e vital. Aqui, à completa diferença de Canguilhem, Merleau-Ponty suprime a autonomia do vital na ordem humana, instituindo assim um posicionamento transcendental como única dimensão possível de realizar juízos *de direito* verdadeiros. Trata-se da oposição entre *quid iuris* e *quid factis*, através da qual Merleau-Ponty suspende a originalidade vital (*quid factis*) organizando-a segundo a ordem do *vivido* (*quid iuris*)¹², assemelhada a uma consciência que, na sua obra seguinte *Phénoménologie de la perception* (1945), será então identificada ao corpo como consciência encarnada.

¹⁰ *Ibid.*, p. 13-14.

¹¹ O mesmo argumento já era desenvolvido na comunicação: DAGOGNET, François [1990] “La problématique historique et la vie”.

¹² Quanto a isso, ver sobretudo: BIMBENET, Étienne [2004] *Nature et humanité: Le problème anthropologique dans l’oeuvre de Merleau-Ponty*; e, do mesmo autor: _____. [2011] *L’animal que je ne suis plus*.

Por sua vez, a filosofia de Canguilhem estabelecerá de saída uma inversão entre a ordem do *vivente* e a do *vivido*: “Por vida”, dirá ele em 1966, “pode-se entender o particípio presente ou o particípio passado do verbo viver, o *vivente* e o *vivido*. A segunda acepção é, a meu ver, comandada pela primeira, que é mais fundamental”.¹³ Toda a diferença na compreensão da vida por Canguilhem e pela fenomenologia poderia ser resumida nessa frase. Concedamos a Dagognet, todavia, que talvez Canguilhem pudesse ter desenvolvido, diferentemente de Merleau-Ponty, uma verdadeira fenomenologia do vital, onde a ordem humana jamais assumiria o primado, e o *vivente* pudesse tomar o lugar do *vivido*¹⁴. Neste caso, o *arrière-monde* ontológico persistiria, e seria necessário reencontrar a unidade de um fundo essencial e doador de sentido, e assim se reduziria a originalidade do *vivente* como emanando desse fundo¹⁵.

Vejamos, contudo, visitando os textos de Canguilhem do início da década de 1940, como na verdade o *Essai* conserva a problemática que caracterizava o “jovem Canguilhem” reformulando-a nos termos ainda de uma filosofia axiológica. Canguilhem iniciava o curso “Les normes et le normal” (1942-1943)¹⁶ com uma indagação a respeito dos valores, dizendo que perguntar pelo que *é* um valor já implicaria assumir uma predisposição ontológica. Quanto aos valores, diversamente, só caberia perguntar, não o que eles *são*, mas o que eles *valem*. Ora, sendo a vida um valor e não um fato, uma pergunta sobre *o que é a vida* se tornaria moralmente nula. Nesse curso, Canguilhem recupera diversos autores da fenomenologia, mostrando o quanto são devedores do que ele denomina a “tradição ontológica” que, desde Platão, dedica-se a restabelecer as essências contidas por trás do mundo, da natureza e do conhecimento. E Canguilhem censura a essa tradição sua falta de sentido histórico. Ora, a posição fenomenológica continuaria a não reconhecer suficientemente bem a diferença entre *fato* e *valor*, pois ao buscar através da redução eidética encontrar um ponto originário e apriorístico de

¹³ GC: [1966] “Le concept et la vie”. IN: EHPS, p. 335 [EHPSpt, p. 367].

¹⁴ Noutra ocasião, Canguilhem resumirá a filosofia de Merleau-Ponty com uma frase de Lewis Carroll: “A fenomenologia do corpo próprio, segundo Schilder, não mais que segundo Merleau-Ponty ulteriormente, não consegue superar o paradoxo da consciência de si como corpo no espaço, paradoxo tão sutilmente percebido por Lewis Carroll quando ele faz Alice dizer, diante do terreiro do coelho: ‘Eu gostaria de poder entrar em mim mesma como um telescópio’” (GC: [1978] “Poussance et limites de la rationalité en médecine”. IN: EHPS, 408 p. [EHPSpt, p. 449]).

¹⁵ Pensamos ser esses os resultados de um pensamento como o de Rénaud Barbaras, expresso, por exemplo, em: BARBARAS, Rénaud [2008] *Introduction à une phénoménologie de la vie*.

¹⁶ Referente ao curso “Les normes et le normal” (1942-1943), proferido na época em que preparava a redação do *Essai*, onde há várias referências à *Wertphilosophie*, bem como uma análise aprofundada da definição de “valor”, ver a seguinte monografia, que seguimos quanto às citações desse curso: DIEZ, Iván Moya [2013] *Philosophie des valeurs et normativité vitale chez Georges Canguilhem*, p. 26-42.

atribuição dos valores, ela os desproveria, assim, de sua condição relacional: “a fenomenologia”, diz ele, “permanece uma ontologia, mesmo sobre o terreno da axiologia”¹⁷. Com efeito, como observa C. Limoges, no memorial de sustentação de sua tese principal em filosofia sobre o conceito de reflexo, de 1955, o próprio Canguilhem dirá que “nessa filosofia da vida, o problema se revela não ‘ontológico’, mas ‘crítico’”¹⁸; do que Limoges conclui: “Se há um vitalismo em Canguilhem, em todo caso não é um vitalismo substancial, ontológico. [...] trata-se de um *vitalismo crítico*...”¹⁹, em sentido kantiano, sendo a crítica a tarefa específica da filosofia.

Não sendo sua preocupação principal de ordem ontológica, como compreender o sentido do *Essai*? Ora, se em 1943 ele ainda não praticava efetivamente uma epistemologia histórica, há ao menos uma indagação de fundo histórico que já é anunciada nessa obra, e que na verdade também restitui, noutros termos, uma ideia já exposta numa resenha de 1929 do livro *Orientation des idées médicales*, do médico René Allendy²⁰, em que Canguilhem se perguntava sobre a diferença de valor entre duas concepções de medicina: uma medicina das doenças, que Allendy combatia; e uma medicina dos doentes, à qual ele aderiria. Ora, em 1943 sua tese em medicina retoma essa distinção, opondo duas concepções de doença: uma *ontológica* e outra *dinâmica*. Quanto à primeira, no entanto, ele anuncia: “É, sem dúvida, à necessidade terapêutica que se deve atribuir a iniciativa de qualquer teoria ontológica da doença”²¹. Ainda no caso da teoria ontológica da doença – teoria que desaparecerá com Broussais para dar lugar a outra segundo a qual a doença é endógena aos processos vitais, esta que se seguirá em Bichat, na Escola de Montpellier até chegar a Comte, Claude Bernard e René Leriche²² –, é sempre uma necessidade [*besoin*] que está a condicionar a compreensão da doença. E

¹⁷ CANGUILHEM *apud Ibid*, p. 31.

¹⁸ CG: [1955] “Soutenance de thèse em Sorbonne”, *L'Éducation nationale*, 11^e année, n^o 18, 19 de maio de 1955, *apud* LIMOGES, Camille [2018] “Introduction”. IN: OC-V, p. 24, n. 1.

¹⁹ LIMOGES, Camille [2018] “Introduction”. IN: OC-V, p. 25 e p. 26.

²⁰ GC: [1929] “À la gloire d’Hippocrate, père du temperament”. IN: OC-I, 248-251.

²¹ GC: [1943] NP, p. 11 [NPpt, p. 9].

²² Já especificamos a genealogia que vai de Bichat a Comte e a Cl. Bernard em nossa introdução. Quanto a René Leriche (1879-1955), sua originalidade estaria em reverter a relação entre ciência e técnica, com o que Canguilhem está plenamente de acordo, como já vimos. Assim, Leriche teria invertido o ponto de partida das ciências médicas deslocando-o da fisiologia (como ocorria em Comte e Bernard) para a patologia. No entanto, apesar de deslocar seu ponto de partida, os resultados de Leriche terminam por se aproximar dos de Comte e Bernard, já que continuaria a considerar o patológico como desvio do estado fisiológico normal. Contudo, além dessa inversão sobre o predomínio da técnica sobre a ciência, Canguilhem também elogiará o autor da *La philosophie de la chirurgie* (1951) por sua concepção desumanizada da doença: “Na doença, o que há de menos importante, no fundo, é o homem” (LERICHE, *apud* GC: [1956] “La pensée de René Leriche”. IN: OC-IV, p. 721).

sabemos que a filosofia de Canguilhem admite que a necessidade [*besoin*], em sentido biológico, é um juízo de valor que o vivente estabelece com relação ao seu meio: o que distingue o alimento (necessário ao vivente) do excremento é um *juízo* do vivente.

E depois de estabelecer essa distinção entre duas concepções de doença, Canguilhem mostra o que elas guardam de comum: “[ambas] encaram a doença, ou melhor, a experiência de estar doente, como uma situação polêmica”²³. Dagognet quis encontrar nesse *algo em comum* justamente a confissão de um compromisso ontológico a respeito das duas concepções de medicina que se acabava de distinguir, por trás da qual se buscaria revelar a expressão de um mesmo e único fundo que certo método fenomenológico estaria em vias de explorar através de uma redução à essência do vital; e essa essência Canguilhem a teria definido com seu conceito de *polêmica*. Todavia, o que Canguilhem fará em seguida é demonstrar como essas duas concepções de doença, às quais ele acrescenta ainda uma terceira que denomina como “naturista”²⁴, na verdade foram todas elas *historicamente* suplantadas. E tudo o que se seguirá na primeira parte do livro é para mostrar como e sob que condições pôde triunfar uma teoria que difere inteiramente dessas três anteriores, as quais ele mostrou estarem hoje desacreditadas. Por isso, embora o *Essai* ainda não seja um estudo em epistemologia histórica, ele já insere o problema que irá discutir, numa perspectiva não ontológica, mas histórico-crítica²⁵.

O erro: um “valor negativo”

Para tornar inteligível essa *polêmica* própria ao vivente, Canguilhem introduz em sua filosofia axiológica o conceito de “valor negativo”. Uma patologia, por exemplo, será compreendida da perspectiva do vivente como um valor negativo, assim como uma monstruosidade, como ele afirmará num ensaio posterior: “O monstro é o vivente de valor negativo”²⁶. Mais uma vez, como relata C. Limoges, a herança veio através da *Wertphilosophie*: de Rickert, Lagneau e Reininger²⁷. Dessa relação entre valores positivos

²³ GC: [1943] NP, p. 13 [NPpt, p. 11].

²⁴ Aquela segundo a qual a própria natureza encontraria, por si mesma, os meios para a cura (Cf. GC: [1943] NP, p. 13 [NPpt, 11]).

²⁵ Outro comentador que elabora uma leitura análoga a essa, priorizando o aporte histórico crítico do *Essai* é: SÉRIS, Jean-Pierre [1990] “L’histoire et la vie”.

²⁶ GC: [1965] “La monstruosité et le monstrueux”. IN: CV, p. 172 [CVpt, p. 188].

²⁷ “Simplificando, poderíamos dizer que, de Rickert, o que ele retém acima de tudo é um traço da diferença entre existência e valor: se não pode existir existência negativa, existem bem valores negativos [*System der Philosophie*, Tübingen, Mohr, 1921, tome I, p. 117 *sq.*]. Que o valor não seja da ordem do existir, isso é em Canguilhem uma convicção antiga, retomada notadamente de Jules Lagneau; o que é novo nele é seu recurso ao conceito de valor negativo. ‘Todo avaliar confirma uma contrariedade’, cada ato de valorização

e negativos, que não constitui uma contradição, mas uma polarização, é que resultará a *normatividade do vivente*, impulsionada por certas *necessidades [besoins]*. Na raiz dessas *necessidades [besoins]* está um conflito entre o vivente e as exigências do meio, “de modo que finalmente”, como dirá Canguilhem em material inédito sobre o qual se debruçou C. Limoges, “uma necessidade é uma norma de solução desse conflito. A necessidade é inseparável do instinto no animal ou da técnica no homem, quer dizer, do modo de atividade pelo qual a matéria da existência está ligada à forma da exigência, ou os meios ao fim”²⁸. As leituras que Canguilhem fará de Bachelard apenas virão confirmar as teses epistemológicas que vinha desenvolvido por sua própria conta:

Não posso deixar de dizer que o homem, ainda desconhecido para mim e a quem eu tanto iria dever em seguida, Gaston Bachelard, pelo papel que já em 1938 ele atribuía aos “obstáculos epistemológicos” na formação do espírito científico, me parecia uma caução de meu interesse pelos valores negativos no estudo dos valores de um poder.²⁹

O normal não é um conceito estático ou pacífico, mas um conceito dinâmico e polêmico. G. Bachelard, que se interessou bastante pelos valores sob sua forma cósmica ou popular, e pela valorização segundo os eixos da imaginação, bem percebeu que todo valor deve ser ganho contra um anti-valor.³⁰

Quando se aborda a filosofia dos valores pelo viés dos valores negativos, não há dificuldade em se dizer, com Gaston Bachelard, que o verdadeiro é o limite das ilusões perdidas.³¹

Outra leitura que reforça essa concepção axiológica (portanto não-ontológica) do vitalismo de Canguilhem, é aquela de P. Macherey, que afirma: “Ao longo de todo o seu percurso intelectual, Canguilhem lutou contra um adversário que é, pode-se dizer, o ontologismo”³². Macherey, autor da obra *Spinoza ou Hegel*³³, onde se defende uma

é indissociável de uma polaridade própria. De Reininger, Canguilhem citará frequentemente em seus cursos o enunciado que ele retomará também no *Essai* de 1943: ‘Unser Weltbild ist immer zugleich ein Wertbild’. Numa aula intitulada ‘La Biologie’, onde as ‘tendências’ são apresentadas como ‘pesquisas [polarizadas] de valores’, ele afirmará: ‘Viver é valorizar: quer dizer, escolher, preferir e excluir. A necessidade e a defesa são juízos de valor. O alimento e o excremento são valores’” (LIMOGES, Camille [2015] “Introduction”. IN: OC-V, p. 35).

²⁸ CANGUILHEM, *apud* LIMOGES, Camille, *Ibid.*, p. 36.

²⁹ GC: [1987] “Discours de réception de la médaille d’or du CNRS”. IN: OC-V, p. 1109.

³⁰ GC: [1966] “Du social au vital”. IN: NRNP, p. 176-177 [NRNPpt, p. 189].

³¹ GC: [1965] “La monstrosité et le monstrueux”. IN: CV, p. 173 [CVpt, p. 189].

³² MACHEREY, Pierre [2016] “Canguilhem et l’idée de milieu”.

³³ Além desse estudo, Macherey já havia redigido seu mestrado, orientado por Canguilhem, com o título: *Philosophie et politique chez Spinoza*. Canguilhem, numa entrevista, enaltecerá os estudos de Macherey sobre Spinoza: Cf. GC: [1995] “Entretien de Canguilhem”. IN: OC-V, p. 1290.

recuperação de Spinoza que forneça elementos para uma dialética “não”-hegeliana, lembra que Canguilhem dirigiu a tradução, por um de seus alunos, do *Ensaio para introduzir em filosofia o conceito de grandeza negativa*, onde Kant escrevia, em comentário à física newtoniana, que “as grandezas negativas não são negações de grandezas [...] mas, ao contrário, alguma coisa de verdadeiramente positivo em si, que é simplesmente oposto à outra grandeza positiva”³⁴. Ora, seria justamente nessa oposição positiva entre valores negativos que se poderia encontrar a raiz da noção de polarização em Canguilhem, herdada de Kant através da *Wertphilosophie*, mas reconfigurada de um modo original³⁵.

Pois, como ele dirá mais à frente “A realidade é única, mas os valores são múltiplos”³⁶. Isso concerne menos a um vitalismo essencialista do que ao que C. Limoges denominou como um *vitalismo crítico*. Ora, o questionamento pelas condições de possibilidade do conhecimento da vida não se pode fazer sem uma certa genealogia desse conhecimento, a qual Canguilhem logo começará a fazer, tornando-se assim um dos expoentes da epistemologia histórica francesa. Por enquanto, o que ele propõe neste *Essai*, anunciando já na sua “Introdução ao problema” da primeira parte haver uma *descontinuidade histórica* entre duas teorias rivais a respeito da distinção entre os estados *normal* e *patológico*, é: *primeiramente*, denunciar a teoria triunfante como de *menor valor* segundo a perspectiva do vivente humano do que a teoria hoje esquecida. *Em segundo*

³⁴ KANT, Immanuel [1763] *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*. A tradução desse opúsculo por Roger Kempf, com introdução e notas, foi dirigida por Canguilhem, que prefaciou sua publicação em 1949 (cf. GC: [1949] “Préface à Kant”. IN: OC-IV, p. 361-363). Sobre a influência deste ensaio no conceito de “valor negativo” em Canguilhem, ver também: LE BLANC, Guillaume [2002] *La vie humaine, anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*. Paris: PUF, 2002, p. 175n. Para uma discussão sobre o conceito de “negativo” em Kant, ver sobretudo: LEBRUN, Gérard [1970] “O negador dos negativos”. IN: *Kant e o fim da metafísica*, p. 251-283.

³⁵ Uma leitura em sentido contrário, mais próxima de Dagognet, a quem ela se reporta, foi oferecida recentemente por Vladimir Safatle, que empresta a Canguilhem os conceitos de *errância*, *valor negativo* e *normatividade vital* como armas contra o que denomina como um “esvaziamento ontológico da vida”, propondo com isso uma alternativa à concepção de política foucaultiana para quem, segundo o autor, “o biológico, ao menos no interior de uma problemática política, deve aparecer necessariamente como aquilo que não tem fundamento que lhe seja próprio” (SAFATLE, Vladimir [2016] *O circuito dos afetos*, p. 285). Ao contrário de Foucault, Canguilhem teria mostrado “que o conceito de vida [é] dotado de potência produtiva autônoma do ponto de vista ontológico” (*Ibid.*, p. 288n). Muito embora discordemos, pelo acima exposto, dessa leitura ontológica do conceito de vida em Canguilhem, consideramos os resultados que essa obra atinge como dos mais relevantes à discussão atual no terreno de uma teoria crítica da sociedade, pelo diagnóstico que faz das sociedades contemporâneas como formas de *gestão de patologias*, o que nos forçaria a um debate produtivo especialmente por colocar em questão a relação de Canguilhem com as obras de Freud e de Hegel, autores aos quais o autor de *Le normal et le pathologique* nunca deixou de se reportar. A Freud, por sua compreensão da vida como *resistência* à entropia (voltaremos a discutir esse assunto no final do quarto capítulo); a Hegel pela ideia de *totalidade*, que nunca será abandonado por Canguilhem.

³⁶ GC: [1972] “Régulation (épistémologie)”. OC-V, p. 552.

lugar, apresentar a genealogia dessa teoria triunfante, o que tem como objetivo demonstrar sob que condições ela pôde trinar. *Por fim*, ele apresenta a perspectiva valorativa que poderá julgar depreciativamente essa teoria e imporá como exigência, em seu lugar, o restabelecimento da distinção qualitativa entre *normal* e *patológico*, e é em atenção ao conceito de *saúde* que se realizará tal avaliação, pois a *saúde* é a valoração em grau máximo da perspectiva de um vivente.

Há razões políticas para o triunfo da teoria moderna (essa que foi estabelecida por Broussais e herdada por Comte, Claude Bernard e René Leriche e que não reconhece a originalidade qualitativa das patologias), razões que Canguilhem não se propõe analisar diretamente nesta obra, dizendo que “[a] história das ideias não pode ser necessariamente superposta à história das ciências”³⁷. No entanto, ele logo complementa: “já que os cientistas, como homens, vivem sua vida em um ambiente e em um meio que não são exclusivamente científicos, a história das ciências não pode negligenciar a história das ideias”³⁸. A conversão dessa máxima em axioma geral será realizada duas décadas depois, quando Canguilhem propuser o conceito de “ideologia científica” e que ele mesmo cuidará em mostrar que já no *Essai* ele se ocupara em descrever³⁹. Aqui, Canguilhem ainda se contenta em apresentar sua tese a respeito da superioridade axiológica de uma certa concepção de doença sobre outra, demonstrando haver, para além da circunscrição desse problema, razões e motivações políticas que ele analisará melhor noutras ocasiões.

Já na segunda parte do *Essai*, terá lugar um outro problema, que é resultante do primeiro. Uma vez tendo triunfado certa concepção de doença que a iguala ao estado normal, apresentando-a como mera variação quantitativa desse estado, isso trouxe consequências para o desenvolvimento da medicina em exercício, que passou a se apoiar sobre essa concepção de doença. Assim Canguilhem conclui a posição do segundo problema que propõe discutir no *Essai*: “E trata-se de saber se, assim, a medicina não estaria retomando da fisiologia o que ela própria lhe havia dado”⁴⁰. Isso ocorre pelo fato de o conceito de normal que a medicina busca estabelecer não poder ser fornecido por ela, e os médicos o devem buscar em três instâncias com origem e características distintas, predominando a primeira: 1) a própria fisiologia (ciência do organismo em seu estado

³⁷ GC [1943] NP, p. 16 [NPpt, p. 15].

³⁸ *Ibid.*, p. 16 [*Ibid.*, p. 15].

³⁹ Analisaremos estes conceitos no 4º capítulo.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 75 [*Ibid.*, p. 78].

normal); 2) a “experiência vivida das funções orgânicas”⁴¹ pelos próprios médicos; 3) “[a] representação comum da norma em um meio social em dado momento”⁴². Donde deriva uma concepção híbrida de normal que norteia a atividade médica, compondo-se tanto de uma classificação do normal como “média”, quanto como “ideal”. Assim, estabelece-se o primado da estatística (com sentido descritivo), por um lado, e da terapêutica (com sentido normativo), por outro.

Eis o problema com que o *Essai* se defrontará, nessa segunda parte, tentando auxiliar na construção de uma medicina que se liberte dos modelos estatísticos que identificam o normal com a média, o que busca fazer insistindo sobre o deslocamento da noção de vida como um *fato* para a noção de vida como *valor*, como se extrai da seguinte afirmação: “a vida não é um objeto, é uma atividade polarizada [...], esforço espontâneo de defesa e de luta contra tudo que é valor negativo”⁴³. Canguilhem proporá, assim, sua concepção de normatividade vital como insubmissão do organismo ao meio, como instauração de normas, afirmando o primado dos valores negativos como necessários à polarização que se efetiva na relação com o meio e que propicia, como resultado, a criação de novas normas. Logo, o conceito científico de vida que a fisiologia formula, para Canguilhem, deve ser axiológico, definindo-se em termos de capacidade *normativa*: “Parece-nos que a fisiologia tem mais a fazer do que procurar definir objetivamente o normal: deve reconhecer a normatividade original da vida”⁴⁴. A saúde, por sua vez, será o fim a ser conquistado pelo vivente: “A saúde é uma maneira de abordar a existência com uma sensação não apenas de possuidor ou portador, mas também, se necessário, de criador de valor, de instaurador de normas vitais”⁴⁵.

Canguilhem definirá a fisiologia, então, já antecipando seu encontro com Bachelard, como a “*ciência dos ritmos [allures] estabilizados da vida*”⁴⁶, para a qual os *obstáculos epistemológicos* passam a ser “*obstáculos patológicos*”⁴⁷ a serem superados. A medicina, por fim, será compreendida como técnica precedente à ciência fisiológica⁴⁸, naquele mesmo sentido que já havia sido estabelecido desde a conferência sobre Descartes em 1937, qual seja o de um *excesso* que o vivente cria em sua relação com o

⁴¹ *Ibid.*, p. 75 [*Ibid.*, p. 77].

⁴² *Ibid.*, p. 75 [*Ibid.*, p. 77].

⁴³ *Ibid.*, p. 81 [*Ibid.*, p. 84].

⁴⁴ *Ibid.*, p. 116 [*Ibid.*, p. 123].

⁴⁵ *Ibid.*, p. 134 [*Ibid.*, p. 143].

⁴⁶ *Ibid.*, p. 137 [*Ibid.*, p. 146].

⁴⁷ *Ibid.*, p. 139 [*Ibid.*, p. 149].

⁴⁸ “[A] fisiologia foi precedida por uma medicina clínica e terapêutica” (*Ibid.*, p. 139 [*Ibid.*, p. 148]).

meio, inapreensível à ciência pelo entendimento, um prolongamento excedente, espontâneo e acidental da vida: uma espécie muito particular de “erro”. Apresentando como sendo um dever a reflexão sobre a medicina que queira levar em conta o restabelecimento da saúde como ideal de vida, tarefa do que ele um dia denominará como uma *Crítica da razão médica prática*⁴⁹ – resguardado esteja seu papel reflexivo perante a *técnica* (que lhe precede), perante a *prática médica* em si (que é o seu fim) e perante a *ciência fisiológica* (cuja legitimidade de exercício sobre os fenômenos vitais é garantida, assim como também sua irreduzibilidade à reflexão filosófica⁵⁰) –, Canguilhem submete sua finalidade a uma determinada *ação* (a da terapêutica visando a cura) que deve também, por sua vez, ser instruída por uma *pedagogia*.

Ocorre, contudo, como viram alguns comentadores como F. Worms, por exemplo, que a *saúde*, que passa a ter um valor teleológico (diríamos melhor teleonômico, utilizando um conceito que será introduzido pelos geneticistas na década seguinte) nesse pensamento, é indissociável de uma experiência subjetiva, a do vivente que sofre, que se angustia, que deseja ser curado. Evidentemente, todas essas figuras comuns ao existencialismo tanto em sua vertente alemã, como em Scheler ou Jaspers, que também foi psicopatologista, quanto na vertente francesa que terá em Sartre seu principal expoente, estão presentes no *Essai* de Canguilhem, que pode encontrar sua finalidade no restabelecimento à medicina de um compromisso com a “existência”, o que nos levaria a uma interpretação humanista dessa obra. No entanto, Canguilhem não interpreta esse questionamento como inerente ao problema da *existência*, tão somente por não haver uma distinção nem ontológica, nem fenomenológica entre o vivente humano e os demais viventes. Estando a faculdade do *juízo*, não no sujeito, mas no vivente, indaga Canguilhem, “por que recusaríamos o juízo mesmo a uma ameba ou a um vegetal?”⁵¹ E, em seguida, conclui:

Por toda parte onde há vida [...] há discernimento e escolha e, portanto, há juízo. Como a consciência relativa de que o homem

⁴⁹ “Mas parece ter chegado o tempo de uma *Crítica da razão médica prática* que reconheceria explicitamente, no teste de cura [*épreuve de guérison*], a necessária colaboração do saber experimental com o não-saber propulsivo desse *a priori* de oposição à lei da degradação, do qual a saúde exprime um sucesso sempre repostado em causa”. (GC: [1978] “Une pédagogie de la guérison est-elle possible?”. IN: OC-V, p. 813). Não há como negar o vocabulário kantiano dessa formulação, bem como a mudança de inflexão que nele provoca Canguilhem ao fazer do *telos* da *Crítica*, não a autonomia do *sujeito*, mas a saúde do *vivente*.

⁵⁰ A esse respeito, ver também o já mencionado debate: GC: [1967] “Du concept scientifique à la réflexion philosophique”. IN: OC-V, p. 89-134.

⁵¹ GC (nota inédita) *apud* LIMOGES, Camille [2018] “Introduction”. IN: OC-V, p. 35.

desfruta permite a ele construir uma teoria do juízo, isso não significa que o poder de julgar começa com ele e é negado ao outro que não ele mesmo.⁵²

Assim, se a reflexão filosófica, em Canguilhem, encontra os problemas do humanismo, e ainda que possa ter feito disso um dos motes principais de seu pensamento, é para reformulá-los profundamente. O maior exemplo dessa reformulação nós o encontraremos no modo como Canguilhem interpreta as relações entre medicina somática e medicina psíquica. Por quase toda a sua obra, observamos um tratamento privilegiado a respeito do estatuto epistemológico do par psiquiatria-psicologia. No *Essai*, notadamente, há uma longa passagem em que é abordada essa área do pensamento médico, com menções elogiosas aos nomes de psiquiatras como Blondel, Minkowski e D. Lagache, que teriam rompido com o princípio estabelecido por Ribot, para quem não haveria diferença de natureza entre os estados psíquicos normal e patológico: “Segundo Ribot”, define Canguilhem, “a doença – substituto espontâneo e metodologicamente equivalente da experimentação – atinge o inacessível, mas respeita a natureza dos elementos normais nos quais ela decompõe as funções psíquicas”⁵³. Do que se conclui, consoante ao que ocorria com o “princípio de Broussais” na fisiologia: “A doença desorganiza mas não transforma, revela sem alterar”.⁵⁴ Lagache, por sua vez, ao ler no *Essai* que sua psiquiatria era elogiada por distinguir-se qualitativamente daquela teorizada por Ribot, uma vez que saberia marcar a “originalidade do patológico”⁵⁵, pôde por bem pensar que Canguilhem fazia uma apoteose à clínica (isso era, para Lagache, o essencial do *Essai*)⁵⁶. E Lagache chegou a reduzir a originalidade das teses avançadas por Canguilhem nessa obra, para ele quase todas retiradas à psicologia. Como observa J.-F. Braunstein:

Lagache parece atenuar a originalidade da obra de Canguilhem, notando que suas teses consistem numa “generalização” das ideias de Goldstein sobre a “originalidade irreduzível da doença”. [...] ele vai mais longe falando do “psicologismo” de Canguilhem: através de Goldstein, este [Canguilhem] devia “muito mais à psicologia do que supunha ou disse explicitamente” (Lagache, 1946, p. 453). [...]

⁵² *Ibid.*, p. 35.

⁵³ *Ibid.*, p. 72. Sobre uma comparação da psicopatologia de Ribot com a fisiologia admitida por Comte: *Cf. Ibid.*, p. 14.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 72.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 73 *apud* BRAUNSTEIN, Jean-François [1999] “La critique canguilhemienne de la psychologie”, p. 183. Quanto a esse debate Canguilhem-Lagache, seguimos aqui o que é exposto nesse referido artigo.

⁵⁶ *Cf.* LAGACHE, Daniel [1945] “Le normal et la pathologique d’après Georges Canguilhem”.

A obra de Canguilhem é descrita como uma “antropologia fenomenológica e existencial desenvolvendo-se no mundo” (Lagache, 1946, p. 455).⁵⁷

Ora, é a incursão ao domínio psicológico realizada no *Essai* que aparece como efeito de uma preocupação vitalista, e não o inverso. Assim, seu recurso à obra de Goldstein, por exemplo, não se faz sem mudanças em alguns princípios da *Gestalt*. Os valores que norteiam toda a evolução do *Essai*, como conclui J.-F. Braunstein, na sequência, são “valores vitais, e não valores psicológicos”⁵⁸, interpretando como uma resposta a Lagache a célebre conferência que Canguilhem proferirá, na década seguinte: “Qu’est-ce que la psychologie?” (1956), à qual logo voltaremos. Os empréstimos que Canguilhem fará à psiquiatria no *Essai* seriam apenas para mostrar como uma teoria biológica comanda as teorias psicológicas, já que um sujeito que se sente doente e procura um médico, por exemplo, nada mais faz do que prolongar sua individualidade vital na direção de uma técnica que emerge, por sua vez, igualmente de um acidente ou de um excesso da vida, como já se notou. É o que também observa G. Le Blanc: “Canguilhem converte a heterogeneidade psíquica do normal e do patológico em heterogeneidade somática. [...] A forma subjetiva emerge na consciência do conflito dos valores de vida”⁵⁹.

Por isso, compreendemos que a incursão feita por Canguilhem a essa matéria *estranha* à filosofia que é a medicina não se fez apenas para validar uma antiga intuição, que também não pode, ainda menos, encontrar sua *condição suficiente* na passagem, que de fato ocorreu (*condição necessária*) num contexto situado entre dois momentos da filosofia francesa contemporânea ou na transição entre duas gerações de intelectuais franceses. Trata-se, antes, para nós, da *resistência* de um estilo de pensamento que, atento às derivas e às imposturas do meio, “deve mudar diante de uma experiência nova”⁶⁰, como dizia Bachelard a respeito de teorias científicas em geral, pensamento que Canguilhem tomará como seu. E se tais experiências levaram Canguilhem a reformular os pressupostos que admitia durante as duas décadas anteriores, os quais também já vinham se modificando diante das experiências então vividas, como visto, essa reformulação

⁵⁷ BRAUNSTEIN, Jean-François [1999] “La critique canguilhemienne de la psychologie”, p. 183.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 183.

⁵⁹ LE BLANC, Guillaume [2002] *La vie humaine: anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, p. 83 e p. 109.

⁶⁰ GC: [1968] “Théorie et technique de l’expérimentation chez Claude Bernard”. IN: EHPS, p. 146 [EHPSpt, p. 153].

também não pode ser compreendida como o pleonasma de tais experiências. Pois se é verdade, como afirma Le Blanc, que Canguilhem estabeleceu para si o projeto de uma reformulação do estatuto do homem na filosofia⁶¹, os resultados que sua reflexão atingiu também acabaram por recolocar, e *para além do homem*, a questão sobre *o que é pensar?*⁶²

As mutações do conceito de meio

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. No *Essai*, 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 são fornecidos: Morgagni, o criador da anátomo-patologia, dizia que seria preciso tomar como referência a anatomia do ser vivo normal, mas sobretudo a experiência clínica⁶³; 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 microscópio⁶⁴. Ora, constatada a precedência da técnica no que concerne ao saber médico, Canguilhem se lançará a investigar, em obras posteriores, se é possível generalizar tal precedência com relação a todos os viventes, perguntando-se sobre a possibilidade de uma teoria biológica geral do “meio” em sua relação com o vivente. Mais tarde, nas *Nouvelles réflexions sur le normal et le*

⁶¹ Parece-nos ser esse o objeto do segundo livro que Guillaume Le Blanc dedicou a Canguilhem. A tese de Le Blanc é a de que Canguilhem quer reformar a antropologia a partir da biologia, destronando o homem de uma condição naturalmente superior, e situando-o no mesmo nível dos demais seres viventes. A medicina, por sua vez, sendo ela uma técnica, coloca-se a serviço da instauração de novas normas vitais, o que a torna normativa. O motivo pela recorrência de Canguilhem a Comte deveria ser encontrado na busca por uma via diversa daquela sociológica de Durkheim e seus seguidores. Canguilhem quer mostrar que a potência de Comte estaria em sua biologia – e não em sua sociologia – à qual se deveria voltar a fim de repensar o homem enquanto criação de valores, segundo a máxima: valorar é singularizar, é individuar: “A vida não é mais a origem da antropologia, mas uma perspectiva singular tornada pensável pelo fato de que o homem afirma, em suas atividades, uma vida social particular, um passo [*allure*] da vida singular” (LE BLANC, Guillaume [2002] *La vie humaine: anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, p. 18). O mesmo autor já havia publicado *Canguilhem et les normes* (1998), que tem o mérito de oferecer uma introdução aos principais temas de *Le normal et le pathologique*.

⁶² É numa conferência de 1980 que Canguilhem lança de modo mais direto essa questão: “O que chamamos ‘pensar’? Embora, de acordo com as mundanidades filosóficas, a questão tenha uma ressonância heideggeriana...” (GC: [1980] “La cerveau et la pensée”. IN: OC-V, p. 911).

⁶³ GC: [1943] NP, p. 151 [NPpt, p. 162].

⁶⁴ GC: [1943] NP, p. 151 [NPpt, p. 162].

pathologique (1963-1966), Canguilhem retornará ao tema, desta vez abordando as relações entre o vital e o social, o que abordaremos no 4º capítulo, quando visitarmos outros textos concernentes a esse período. Contudo, já poucos anos depois do *Essai*, Canguilhem escreveu um artigo, posteriormente coligido à sua tese complementar em filosofia, *La connaissance de la vie* (1952), em que analisa o conceito de meio e seu estatuto em biologia. Trata-se do texto que tem como título justamente “Le vivant et son milieu” (1946-1947).

Nesse texto, traça-se 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 XVIII⁶⁵. Canguilhem traça uma minuciosa genealogia que se inicia em Buffon e Lamarck, a partir dos quais uma certa concepção de meio como determinação do organismo passou a se difundir⁶⁶, até chegar em Comte. Como já vimos em nossa introdução, Comte, que fora reputado como fundador do *estilo francês* em epistemologia, na década de 1940 já havia passado a ser considerado por Canguilhem como um autor cuja teoria social culminaria em resultados conservadores. Nesse texto, Canguilhem mostra a razão disso, que reside justamente em sua concepção de meio, 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”,⁶⁷ ele acaba instituindo uma teoria física como ordenando sua teoria biológica.

Ainda nesse ensaio, Canguilhem mostra como essa concepção determinista de meio também foi incorporada na geografia, por Ratzel, e na psicologia, pelo behaviorismo. Em autores como Loeb e Watson, diz ele, “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”⁶⁸. É que submeter o vivente a um meio que lhe determina e do qual ele passa a ser apenas uma

⁶⁵ GC: [1946-1947] “Le vivant et son milieu”. IN: CV, p. 129 [CVpt, p. 139].

⁶⁶ 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” (*Ibid.*, p. 130 [*Ibid.*, p. 140])

⁶⁷ *Ibid.*, p. 134 [*Ibid.*, p. 144].

⁶⁸ *Ibid.*, p. 140 [*Ibid.*, p. 151].

função significa perder justamente a sua especificidade. E Canguilhem encontrará em autores inspiradores da teoria da *Gestalt*, como Uexküll e Goldstein, os exemplos que a etologia e a fisiologia puderam fornecer de compreensão a respeito da autonomia do vivente perante o meio, invertendo tal relação, que se transformará, em Goldstein, numa *Auseinandersetzung* entre o meio e o vivente⁶⁹, e em Uexküll num perspectivismo segundo o qual cada ser vivo constrói seu mundo de maneiras que são irreduzíveis entre si⁷⁰. Estando um organismo em relação com um dado meio, os estímulos que esse meio impõe ao vivente não estabelecem sobre ele uma relação de causalidade imediata: “Em outras palavras, para ser eficaz, é preciso que ela [a excitação física] seja antecipada por uma atitude do sujeito. Se o vivente não procura, ele nada recebe”⁷¹. Desse modo, o vivente necessita *perceber* tais estímulos para ser afetado por eles, e cada vivente percebe os estímulos do meio de acordo com a *totalidade* de sua organização vital. Neste ponto, Canguilhem se reconhecerá como próximo de Hegel, o filósofo que teria levado mais longe a ideia de uma precedência, já designada por Aristóteles, do todo sobre as partes⁷². Assim, Canguilhem encontra em Goldstein, e também no conceito de *Umwelt* de Uexküll, confirmações de sua teoria desenvolvida no *Essai* a propósito do vivente humano com relação ao meio clínico, mas agora tirando conclusões para a biologia de um modo geral.

Por fim, há uma conclusão a respeito desse vivente em especial no qual se desenvolveu a capacidade de construir o conhecimento científico, o vivente humano, donde se extrai o sentido do que Canguilhem busca nesse texto, o que está em nítida consonância com as demais obras que publicara até aqui, desde a segunda metade da década de 1930 até o *Essai*: “Disso decorre”, diz ele, “a insuficiência de toda biologia que, por submissão completa ao espírito das ciências físico-químicas, gostaria de eliminar de seu domínio toda consideração de sentido”⁷³. É evidente como Canguilhem aproxima, do lado do *fato*, a compreensão físico-química da natureza, e do lado do *valor*, sua compreensão biológica. E no mesmo período da publicação desse ensaio sobre “Le vivant

⁶⁹ Cf. GOLDSTEIN, Kurt [1934] *Structure de l'organisme: introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*.

⁷⁰ Cf. UEXKÜLL, Jacob von [1934] *Mondes animaux et monde humaine*.

⁷¹ GC: [1946-1947] “Le vivant et son milieu”. IN: CV, p. 144 [CVpt, p. 156].

⁷² Ver também: GC: [1966] “Le tout et la partie dans la pensée biologique” IN: EHPS, p. 319-333 [EHPSpt, p. 349-366]. Nas conferências de Bruxelas do mesmo ano de 1966, em que Canguilhem introduzirá à sua própria filosofia biológica os resultados da genética então recentemente desenvolvida por J. Monod e F. Jacob, Hegel é novamente elogiado por ter identificado a vida ao conceito: Cf. GC: [1966] “Le concept et la vie”. IN: EHPS, p. 335-364 [EHPSpt, p. 367-400]. Voltaremos a abordar estes textos no capítulo seguinte.

⁷³ GC: [1946-1947] “Le vivant et son milieu”. IN: CV, p. 154 [CVpt, p. 167].

et son milieu”, Canguilhem também publica um texto que reata com outra de suas preocupações antigas, a questão do meio social tal como se desenvolveu nas sociedades capitalistas desde a Revolução Industrial. Em “Milieu et normes de l’homme au travail” (1947), Canguilhem analisa o livro que Georges Friedmann (1902-1977) acabara de publicar – *Problèmes humaines du machinisme industriel* –, no qual abordava o taylorismo⁷⁴, para mostrar como esse sistema impõe aos trabalhadores a tarefa de não pensar, concebendo “o homem como uma máquina que deve engatar-se corretamente em outras máquinas, e como um vivente simplificado, em seus interesses e reações, com relação ao meio”⁷⁵. Assim, é como se o “meio taylorista” criasse, para o homem, condições patológicas de vida, as quais se impõem como valores negativos, uma vez que são condições que inibem ou dificultam a criação ou a instauração de novas formas de vida aos homens enquanto seres viventes. Como prossegue Canguilhem: “Não é razoável querer ser, em toda ordem de realidades, uniformemente racional. A racionalização, tal como a concebeu primeiro Taylor, seria finalmente o homem escravizado pela razão e não o reino da razão no homem”⁷⁶.

Nesse estudo, Canguilhem discute as consequências para a existência humana das relações entre vivente e meio que havia analisado num sentido biológico geral no ensaio “Le vivant et son milieu”. Ao final de seu comentário, não deixa de realizar também certa reformulação das conclusões de Friedmann, preparando algumas de suas análises que serão mais bem trabalhadas na tese sobre o conceito de reflexo (1955) e, posteriormente, nas *Nouvelles réflexions sur le normal et le pathologique* (1963-1966), a propósito das relações entre o vital e o social:

O estudo do meio e das normas do homem no trabalho, através do trabalho de Friedmann, faz aparecer a existência do que ele chama o primado do humano sobre o mecânico, o primado do social sobre o humano. Diríamos nós, um pouco diferentemente: **primado do vital sobre o mecânico, primado dos valores sobre a vida**. A vida é, a bem dizer, para nós, apenas a mediação entre o mecânico e o valor, é dela que se liberam por abstração, como termos de um conflito sempre aberto, e por isso mesmo gerador de toda experiência e de toda história, o mecanicismo e o valor. O trabalho é a forma que toma, para o homem, o esforço universal de solução do conflito. As normas do trabalho têm, portanto, inevitavelmente

⁷⁴ Trata-se o taylorismo de uma teoria sobre a organização científica dos homens no trabalho, visando extrair o máximo de sua produtividade através de uma análise técnica dos gestos, ritmos e cadências do trabalho. Seu idealizador foi Frederick Winslow Taylor (1856-1915).

⁷⁵ GC: [1947] “Milieu et normes de l’homme au travail”. IN: OC-IV, p. 293.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 293.

um aspecto mecânico, mas só são normas por sua relação com a **polaridade axiológica da vida**, da qual a humanidade é a tomada de consciência.⁷⁷

Assim, nesses dois ensaios sobre o meio, observa-se uma preocupação em analisar-se as condições nas quais o vivente em geral, e mais especificamente o vivente humano, se estabelece como resistência ao meio, não podendo ser inteiramente submetido a ele. Quanto mais o meio inibe o vivente de estabelecer novas normatividades, mais ele lhe criará condições patológicas. Assim, o taylorismo pode ser concebido como uma condição patológica para o vivente humano, na medida em que lhe impõe certo modo de trabalho que diminui e limita sua capacidade normativa, do mesmo modo que uma condição experimental de pesquisa em laboratório também é, para outros viventes, igualmente uma condição patológica. Em ambos os casos, confunde-se o meio biológico com o meio espacial pensado segundo o modelo mecanicista. Prolongando as conclusões já esboçadas na conferência sobre Descartes de 1937, e que serão retomadas também no artigo “Machine et organisme” (1946-1947), Canguilhem inverterá a relação entre organismo e máquina, afirmando que a ciência não pode excluir nunca de seu domínio, ainda que tente fazê-lo, “a anterioridade cronológica e biológica absoluta da construção das máquinas em relação ao conhecimento da física”⁷⁸.

Antigas imagens

Passemos agora a examinar como foi que Canguilhem começou a se preocupar com a constituição histórica dos conceitos científicos e o que poderá ocorrer quando a própria *história* vier para o primeiro plano, partindo-se não mais de uma epistemologia que será historicizada, mas de uma história que será epistemologizada. Toda moral possui uma genealogia. Reciprocamente, qualquer genealogia, se ela é bem feita, traz à tona questões morais. Desse modo, uma boa genealogia científica não pode ter outro objetivo senão fazer aparecer certa *moral* que se estabelece implicadamente 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, endocrinologia, embriologia, teratologia) e, por meio da

⁷⁷ *Ibid.*, p. 306.

⁷⁸ GC: [1946-1947] “Machine et organisme”. IN: CV, p. 121 [CVpt, 130].

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 extra-científico e sua dimensão política. Em seu primeiro grande estudo histórico epistemológico, aquele sobre “La théorie cellulaire” (1945), Canguilhem já mostrava as possíveis relações entre política e teoria científica, apresentando casos em que “uma filosofia política domina uma teoria biológica”⁷⁹.

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”. Kant, ao fundar sua filosofia da natureza nos princípios da mecânica de Newton, subordinou a vida e o homem a uma concepção cosmológica estática, fazendo com que a *regulação social* da humanidade permanecesse condicionada a uma regulação exterior (é o que levará Kant à formulação da 3ª antinomia na *Crítica da razão pura*), o mesmo ocorrendo em Comte (apesar do mérito de ter ao menos tentado superar essa dificuldade). Apenas a partir de Claude Bernard (que Canguilhem dirá ter sido o “Newton do organismo vivo”⁸⁰), com a introdução do conceito de “meio interior”, é que o meio exterior passou a orbitar em torno da normatividade própria ao vivente. Foi por isso que a teoria celular recuperou, em seu desenvolvimento, o conceito leibniziano de mônada, encontrando nele um modelo dinâmico que melhor servia para a compreensão do vivente enquanto organização que se auto-regula:

A forma primitiva universal é a esfera e a esfera biológica fundamental é a célula. [...]

Não há dúvidas de que foi de Leibniz, por intermédio de Schelling, de Fichte, de Baader e de Novalis, que os filósofos da natureza obtiveram sua concepção monadológica da vida.

Na França, foi principalmente por meio de Maupertuis que a filosofia de Leibniz informou e orientou, no século XVIII, as especulações relativas à formação e à estrutura dos seres vivos⁸¹.

⁷⁹ GC: [1945] “La théorie cellulaire”. IN: CV, p. 70 [CVpt, p. 70].

⁸⁰ “O Newton do organismo vivo é Claude Bernard, isto é, o homem que soube perceber que as condições de possibilidade da ciência experimental do vivente não devem ser procuradas junto ao sábio, mas junto ao próprio vivente, que é o vivente que fornece por sua estrutura e suas funções a chave de sua decifração” (GC: [1968] “Théorie et technique de l’expérimentation chez Claude Bernard”. IN: EHPS, p. 149 [EHPSpt, p. 155]).

⁸¹ GC: [1952] “Note sur les rapports de la théorie cellulaire avec la philosophie de Leibniz”. IN: CV, p. 187-188 [CVpt, p. 210]. Para Maupertuis, ver: RAMOS, Mauricio de Carvalho [2009] A geração dos corpos organizados em Maupertuis.

No texto sobre “La théorie cellulaire” (1945), 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”⁸². 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 civil⁸³. 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. Apesar de longa, convém recorrer aqui à seguinte citação:

A célula e o plasmídeo são uma das duas últimas encarnações das duas exigências intelectuais de descontinuidade e de continuidade, incessantemente confrontadas ao longo da elucidação teórica que prossegue desde que os homens pensam. Talvez seja verdade dizer que as teorias científicas, no que concerne aos princípios de explicação, enxertam-se em **antigas imagens** e, diríamos nós, em **mitos**, se esse termo não fosse hoje desvalorizado, com alguma razão, em seguida ao uso que dele foi feito nas filosofias manifestamente edificadas para fins de propaganda e de mistificação. Pois, afinal, esse plasma inicial contínuo, cuja consideração sob nomes diversos forneceu aos biólogos, desde a formulação do problema de uma estrutura comum aos seres vivos, o princípio de explicação evocado pelas insuficiências, em suas opiniões, de uma explicação corpuscular, esse plasma inicial seria outra coisa que não um **avatar lógico do fluido mitológico gerador de toda vida, da onda espumante de onde emergiu Vênus?** [...] Eis a razão de termos proposto que as teorias não nascem dos fatos

⁸² GC: [1945] “La théorie cellulaire”. IN: CV, p. 62 [CVpt, p. 62].

⁸³ *Ibid.* p. 70 [*Ibid.*, p. 70].

que coordenam e que são supostos de tê-las suscitado. Ou, mais exatamente, **os fatos suscitam as teorias, mas não engendram os conceitos que as unificam interiormente**, nem as intenções intelectuais desenvolvidas por elas. Essas intenções vêm de longe, esses conceitos são em número pequeno e, por essa razão, os temas teóricos sobrevivem à sua destruição aparente que uma polêmica e uma refutação se gabam de haver obtido.⁸⁴

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*]”⁸⁵. 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 influência⁸⁶. 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.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 81 [*Ibid.*, p. 81-82] (grifamos). Ver, ainda: RAMOS, Mauricio de Carvalho [2016] “O conceito epistemológico histórico de Comte a partir de uma leitura indiciária de A teoria celular de George Canguilhem”; e DEBRU, Claude [2012] “Épistémologie historique et/ou Histoire épistémologique?”

⁸⁵ GC: [1952] “La pensée et le vivant”. IN: CV, p. 13 [CVpt, p. 5] (o tradutor brasileiro optou por verter “*bêtes*” por “tolos”, perdendo todo o seu sentido biológico).

⁸⁶ Recuperemos, por exemplo, sem excluir outros, os nomes de Comte, Alain, Bergson, Kant, Hegel, Nietzsche, Bachelard, Cavallès, 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.

A história do conceito de reflexo

Em *Le concept de reflèxe* (1955), Canguilhem buscou fazer a história do equívoco da atribuição a Descartes da criação do conceito fisiológico de reflexo, contra uma certa tradição de fisiologistas⁸⁷. Em primeiro plano, o que a leitura de Canguilhem mostra é por que não poderia haver um conceito de reflexo em Descartes, além de explicitar como e sob que condições esse equívoco surgiu e foi disseminado. Mas à margem dessa primeira questão, sua leitura deixa perceber um problema moral e político mais importante, e que tem na verdade o primado sobre essa primeira questão. Aqui estamos de acordo, mais uma vez, com J.-F. Braunstein quando afirma: “Quando ele [Canguilhem] escreve primeiro sobre o reflexo, é para denunciar os seus usos políticos. [...] A obra de Canguilhem nos parece, com efeito, responder a motivos éticos ou políticos no sentido amplo”⁸⁸. Trata-se de investigar, assim, a qual modelo de sociedade, e sob que condições históricas específicas, a paternidade do conceito de reflexo foi atribuída a Descartes. Pois ocorreu de uma certa doutrina – essa que daria origem, um dia, à “ciência” do comportamento (o behaviorismo) – apropriar-se desse conceito, que é autenticamente científico, para legitimar um uso específico de certas práticas experimentais que não derivam necessariamente da ciência à qual esse conceito se integra (a fisiologia). Para tanto, e coerentemente ao que já se afirmava na conferência sobre Descartes de 1937, tese reforçada e amplificada no artigo “Machine et organisme” (1946-1947), Canguilhem quer chegar “ao ponto em que a relação cartesiana entre a máquina e o organismo se inverte”⁸⁹.

Assim, de um modo parecido com o que fizera na introdução à primeira parte do *Essai*, em 1943, onde mostrava, como vimos, a diferença entre duas linhagens de teorias que rivalizam quanto à conceituação das patologias, agora em sua tese sobre o conceito fisiológico de reflexo, de 1955, Canguilhem também oporá duas linhagens, ambas com raízes imemoriais (a genealogia não persegue a *origem*), sendo que uma delas acabou por se sobressair à outra, por razões que não são científicas, mas políticas. Mais do que isso, consoante ao que ocorria quanto às definições de patologia analisadas no *Essai*, Canguilhem mostra que a teoria prevalecente é a que está vinculada a um modelo social e político conservador, que tem como correlato uma técnica que visa inibir a liberdade do

⁸⁷ Pavlov, apenas para oferecermos um exemplo, iniciava um de seus textos dizendo: “Nosso ponto de partida foi o conceito cartesiano de reflexo” (PAVLOV, Ivan [1927] “O conceito de reflexo e sua extensão”, p. 193).

⁸⁸ BRAUNSTEIN, Jean-François [2011] “À la découverte d’un « Canguilhem perdu »”. IN: OC-I, p. 103.

⁸⁹ GC: [1946-1947] “Machine et organisme”. IN: CV, p. 116 [CVpt, p. 124].

vivente humano. Porém, o que distingue essas duas teses é que o *método* que Canguilhem praticará agora é manifestamente bachelardiano, com as mutações que já vimos ocorrer quando se deixa o domínio das ciências matematizáveis para adentrar o domínio da fisiologia. Pois, sendo a fisiologia uma ciência do vivente, como é possível que ela admita um conceito como o de reflexo que parece desprover o vivente de seu poder de auto-regulação interna, submetendo-o inteiramente às exigências do meio? Como poderia alguém como Descartes, autor de uma obra na qual o ser humano é o único dentre os seres em que as duas substâncias (alma e corpo) encontram-se unidas, ter criado um conceito que submete completamente este mesmo homem aos estímulos externos ao seu corpo e ao seu pensamento?

Para responder a tais questões, Canguilhem recorre à história intrínseca da formação do conceito de reflexo, focando sua análise nos séculos XVII (o século de Descartes) e XVIII. Já que os behavioristas (Watson, Sherrington, Skinner) e os autores da reflexologia russa que lhes inspiraram (Sechenov, Pavlov, Bechterev) atribuíam a Descartes a paternidade de um conceito que eles utilizam em sua prática clínica, conviria a Canguilhem começar sua análise examinando a obra de Descartes. É o que ele fará, mas não sem antes retroagir a mais longe, para mostrar o que há de permanência de antigas ideias nas filosofia e fisiologia cartesianas. Assim, demonstrará como havia já na Antiguidade um debate entre atomismo e holismo, encontrando em Aristóteles⁹⁰ e Galeno⁹¹ os defensores – contra o atomismo – de uma posição holística do organismo em relação com o seu meio. Como lembra Canguilhem, Aristóteles considerava o coração (o órgão do desejo) como a parte do corpo que unia, nos organismos complexos (incluindo-se entre estes o homem), a alma com o corpo, pois era através do coração que o primeiro motor imprimia movimento e calor nos corpos animais. Já Galeno, que não foi um seguidor de Aristóteles, descobriu através de dissecações a relação entre o nervo e o músculo, o que possibilitou que ele distinguisse o nervo do tendão e o do ligamento, que Aristóteles confundia. Numa de suas experiências mais conhecidas, Galeno mostrava que

⁹⁰ Dentre os diversos autores refutados por Aristóteles no *De anima*, com várias posições filosóficas diferentes, encontram-se: Demócrito, os pitagóricos, Anaxágoras, Platão (*Timeu*), Empédocles, Tales, Diógenes, Heráclito, Alcmeón, Crítias e Hípon. Nenhum deles havia encontrado, segundo Aristóteles, a característica fundamental da alma, tendo discutido questões secundárias, como seu caráter material ou imaterial, sua mortalidade ou imortalidade.

⁹¹ O médico e filósofo Galeno (~129 – ~200 d.C.) viveu em Pérgamo e, em seguida, em Roma. Sua principal obra, *De usu partium*, escrita provavelmente entre 165 e 175, exerceu grande influência na análise das funções do organismo. Sugere-se, como introdução ao pensamento de Galeno: DEBRU, Armelle [1997] *Le corps respirant: la pensée physiologique chez Galien* (Cf. OC-V, p. 169n).

a ligadura do nervo privava o músculo de sentimento e de movimento, o que explicava a origem dos movimentos voluntários em sua relação com o cérebro, origem anatômica dos nervos que compõem os músculos⁹². E para explicar o movimento involuntário, Galeno lançou mão de uma compreensão imanentista segundo a qual haveria uma “alma força” a sustentar o corpo inteiro em sua relação com o meio⁹³.

Para além disso, Canguilhem demonstra como cada uma dessas duas concepções principais sobre a origem do movimento nos corpos (a cardiocêntrica aristotélica, e a cefalocêntrica galenista) estavam ligadas a duas concepções metafísicas da união da alma e do corpo: uma ontologia do repouso em Aristóteles (o primeiro motor não se move), pela qual o princípio do movimento seria deslocado para os objetos de desejo estáticos em relação aos quais o corpo se movimenta; uma teoria imanentista do movimento que Galeno recuperava do estoicismo, segundo a qual “o movimento do ser vivo é o efeito de uma força imanente ao organismo”⁹⁴. O que elas tinham em comum é que ambas consideravam haver um princípio único e absoluto a todo o movimento corporal, ainda que divergissem a respeito de sua localização estar no coração ou no cérebro. E quando chegar a vez de Descartes decidir sobre a origem dos movimentos involuntários nos corpos animais e humanos, ele hesitará entre essas duas tradições. No intuito de uni-las, reterá de Galeno a ideia de que o cérebro deveria estar na origem de todos os movimentos do corpo, o que os fisiologistas criticados por Canguilhem interpretam como a origem da teoria do reflexo. Contudo, Descartes também herda de Aristóteles a ideia de que deve ser o coração o órgão que transmite o calor ao corpo, elaborando uma mistura entre as duas grandes tradições da fisiologia antiga, que perdurariam até meados do século XIX. É como observa Canguilhem:

Da tradição galenista, ele [Descartes] mantém a distinção do movimento voluntário e do movimento natural, a noção do músculo como órgão do movimento, a relação dos nervos e dos músculos, a origem encefálica dos nervos, a distinção das vias da sensibilidade e da motricidade, a distinção dos espíritos animais e dos espíritos

⁹² GC: [1955] FCR, p. 14.

⁹³ Como observa François Dagognet, ao comentar essa passagem da tese de Canguilhem sobre o reflexo: “Galeno lançou, portanto, as bases que permitem a compreensão de certos automatismos. Ademais, foi um dos primeiros a conceber [*saisir*] um lugar que é interno ao corpo (pois o excitante vem do músculo e retorna sobre ele: não é mais o fora que nos determina, vemos antes o corpo se autocontrolar e se autoafirmar, através da fisiologia miostática). A biologia de Galeno (o reflexo sempre ligado ao conjunto e o reflexo nascido do próprio corpo) é exatamente oposta ao que a ciência tardia (do século XIX) nos propõe” (DAGOINET, François [1997] *Georges Canguilhem: philosophie de la vie*, p. 96-97).

⁹⁴ GC: [1955] FCR, p. 17.

vitais. Ao que se acrescenta, sob a influência de Fernel, a noção de uma certa independência da função locomotora com relação à vontade. Da descoberta de [William] Harvey⁹⁵, Descartes retém apenas a circulação. Mas quando ele atribui ao coração um calor interno, fonte da impulsão inicial de todos os movimentos dos músculos, é a Aristóteles que ele remonta, para além de Galeno.⁹⁶

Canguilhem, com tal ênfase, pode mostrar que o conceito moderno de reflexo, que não teve origem em Aristóteles nem em Galeno, também não pode ter sido criado por Descartes, pois este não abriu mão de um centro primeiro de onde derivaria todo o movimento do corpo, fosse ele o cérebro ou o coração. E esse princípio primeiro, que garante no homem a união da alma e do corpo, Descartes o encontrou em Deus (sua nova solução ontológica), segundo uma metafísica inteiramente estranha ao pensamento científico que atribuirá a ele a criação de um conceito que ele não criou. E Descartes não o criou porque o seu “reflexo” (que não é o conceito fisiológico de reflexo) não se inicia na periferia do corpo, ele não advém dos estímulos exteriores do meio, mas sim de um centro que ele postula para cumprir com uma exigência metafísica, e é ela que garante, no homem, a união entre as duas substâncias (extensa e pensante): “Só um metafísico pode formular”, prossegue Canguilhem, “os princípios de uma biologia mecanicista”⁹⁷. Assim, embora o mecanicismo seja uma teoria que, no século seguinte, iria triunfar aparentemente na biologia, ele irá desprover-se das demais consequências metafísicas implicadas no pensamento cartesiano. E o recurso de Canguilhem aos sistemas fisiológicos antigos possibilita notar como a compreensão cartesiana do corpo preserva a necessidade de um ponto comum entre corpo e alma, sendo tais necessidades anteriores à sua experimentação empírica. É que a filosofia de Descartes, como nota Canguilhem (apoiando-se aqui nos comentários de M. Gueroult e É. Gilson), pressupõe uma finalidade aos organismos, encontrada na sua relação com a alma e, em última instância, com a ideia de Deus que lhe dá suporte. Por isso é que seu sistema não pode compor um mecanicismo plenamente coerente, e é nessa incoerência que reside, para Canguilhem, toda a riqueza de seu pensamento, suprimida pelos fisiologistas mecanicistas que se reivindicam herdeiros do cartesianismo.

⁹⁵ William Harvey (1578-1657) foi quem expôs, pela primeira vez, a teoria fisiológica da circulação do sangue, na obra *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis* (1628).

⁹⁶ GC: [1955] FCR, p. 25-26.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 56.

Canguilhem propôs demonstrar, assim, como o pai do conceito de reflexo é um autor muitas vezes considerado, na história da biologia, como mero continuador de Descartes: Thomas Willis (1621-1675). Mas haveria uma diferença profunda entre os dois, o que o faz revisitar o argumento central do *Essai*: Willis atribui uma originalidade ontológica às anormalidades fisiológicas, enquanto Descartes partia do normal para considerar as patologias como suas derivações. Assim, Willis poderá incorporar efetivamente seus resultados empíricos na elaboração de sua teoria fisiológica, o que não poderá ocorrer com Descartes, para quem toda perturbação deverá ser considerada segundo um sistema que já parte de uma concepção de normal previamente estabelecida. Quanto às duas fisiologias, Canguilhem mostra como Willis, também leitor de William Harvey, compreendia o coração como um mero órgão entre outros, sem nenhuma função metafísica. Quanto à sua cosmologia, Descartes partia da *mecânica*, e tinha no relógio o modelo para a compreensão dos corpos-máquinas. Willis, por sua vez, parte da *química*, e compreende a função dos órgãos como a de deflagrar uma explosão (à maneira da poeira espalhada pelo estouro de um canhão) que provocaria as contrações e os movimentos do corpo. Isso fez com que compreendesse o cérebro como radiação (paradigma químico), e não como ramificação (paradigma físico-geométrico): “A instantaneidade da descarga nervosa é assimilada à transmissão da luz”⁹⁸. Os nervos não são mais da ordem de canais ou cordas, mas funcionam à maneira de pavios.

Foram tais diferenças que teriam permitido a Willis formular um conceito fisiológico de reflexo que a metafísica cartesiana não admitiria. Assim, Willis formula sua concepção da origem do movimento nos corpos como um duplo movimento deflagratório de propagação centrípeta e centrífuga, por ele mesmo denominado como ora de reflexão (*reflexio*), ora de movimento refletido ou reflexo (*motus reflexus*). Ao contrário de Descartes, que teria tratado o movimento voluntário como algo natural, subordinando a ação da alma a uma anatomia mecanicista compreendida segundo um modelo geométrico, Willis com sua teoria *ígne*⁹⁹ do organismo, inverte essa relação, compreendendo o movimento involuntário como uma espécie de animação cuja explosão química inicial seria *proveniente de um meio exterior*. Além disso, e pela primeira vez,

⁹⁸ *Ibid.*, p. 66.

⁹⁹ Num dos capítulos da tese, denominado *Âme ignée*, Canguilhem se reporta a *La psychanalyse du feu*, de Bachelard, fazendo-lhe a homenagem. Contudo, lá também se nota uma diferença de inflexão, pois como já dissemos, as tais imagens antigas nunca se apagam plenamente dos conceitos biológicos, enquanto a psicanálise do conhecimento objetivo, em Bachelard, tem como ato fundador a ruptura radical com imagens míticas e elementares (fogo, terra, água e ar).

todos os movimentos do corpo seriam reportados ao cérebro, teoria que não se encontrava em Galeno, que distinguia entre os movimentos naturais – movimentos do coração, das artérias e veias, os movimentos referentes à atividade da nutrição, entre outros – e os movimentos voluntários, apenas estes reportados ao cérebro. Distinguido, assim, também pela primeira vez, as funções do cérebro e do cerebelo, Willis pôde criar uma teoria segundo a qual haveria como que duas almas no organismo: uma *alma cerebral*, responsável pelos movimentos espontâneos e voluntários, sendo, portanto, uma alma racional; e; uma *alma cerebelar*, responsável pelos movimentos naturais e involuntários, uma alma vital. Por fim, o que torna a teoria de Willis distinta e pioneira é que, nela, o movimento reflexo manifesta na periferia do corpo (no músculo), e não no centro, uma *energia* que teve início num estímulo realizado, também ele, na própria periferia, não sendo, portanto, o mero efeito periférico de uma ação comandada por um motor central.

Ora, o que teria ocorrido para que, certo tempo depois, os fisiologistas atribuíssem a paternidade de um tal conceito a Descartes? No século seguinte, o conceito de reflexo sofreria algumas retificações, mantendo basicamente os termos de sua formulação de inspiração vitalista por Thomas Willis. Mas somente no século XIX é que se iniciaram as disputas para saber quem tinha sido o pioneiro na formulação do conceito de reflexo. Marshall Hall foi o primeiro a tentar tomar para si o crédito da paternidade desse conceito em fisiologia, mas logo seus colegas perceberam sua dívida para com Prochaska, descobrindo-se uma filiação que passaria também por Whytt e Unzer até chegar em Willis. Acontece que Prochaska, além de ser um fisiologista de inspiração vitalista, era tcheco. Assim, para diminuir a sua importância é que, por volta de 1858, o fisiologista oficial de Berlim, de inspiração mecanicista, Du Bois Reymond, tributou a Descartes a paternidade do conceito de reflexo, que ele passou a tomar para si e a difundir, dando duas provas de sua formulação: a descrição do movimento das pálpebras (artigo 13 de *As paixões da alma*) e o uso do termo *espíritos refletidos* (artigo 36 de *As paixões da alma*). Ora, o que encontramos nessas duas passagens, pelo que já vimos, é um conceito de movimento fisiológico involuntário, mas não o conceito de reflexo.

Narrando assim o acontecimento da atribuição, tardia e equivocada, do conceito de reflexo a Descartes, Canguilhem fez aparecer toda uma disputa que extravasa para além do restrito campo científico dos especialistas¹⁰⁰. Com o advento da sociedade

¹⁰⁰ Sobre a relação entre ciência e não ciência em Canguilhem, ver também: DEBRU, Claude [2004] *Georges Canguilhem: science et non-science*.

industrial, que logo iria ensejar uma certa concepção de organização social de tipo taylorista, segundo a qual os indivíduos devem ser condicionados ao trabalho mecanizado, o conceito de reflexo deixou de interessar somente aos cientistas e passou a ser, como informa Canguilhem, “um fato de utilidade pública e de notoriedade pública”¹⁰¹. Para essa nova sociedade, importava que um conceito científico justificasse a submissão completa ao trabalho e ao meio. E a essa nova apropriação do conceito de reflexo pela sociedade industrial emergente, Canguilhem deu o nome de “fetichismo taylorista da velocidade e da uniformidade dos gestos simples”¹⁰², que só é condizente a uma sociedade em que o trabalhador é inteiramente submisso ao serviço exclusivo da máquina. Desse modo, numa civilização que, por assim dizer, se maquinizava, o conceito de reflexo poderia servir bem como base científica para justificar as relações automatizadas entre os seres humanos. E sobre os resultados da apropriação e da deturpação pelos reflexologistas do século XIX do conceito de reflexo, como nota Dagognet:

Não excluamos que, se a reflexologia foi desenvolvida, ela o deve sem dúvida a justificações culturais, notadamente ao desenvolvimento do mundo industrial (o trabalho em fragmentos, o taylorismo e a divisão, a maquinaria, talvez mesmo o afastamento, senão a desaparecimento do mundo rural). Uma meta-ideologia científica nascerá, que favorece o fragmentário, a leitura facilitada do diminutivo.¹⁰³

Além disso, há também nessa história uma permanência de disputas antigas, pois é como se houvesse um retorno do “atomismo” sobre o “holismo”. A teoria do reflexo era, em seu sentido original, *revolucionária*, podendo mesmo ser considerada (ao lado das 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”¹⁰⁴; 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

¹⁰¹ GC: [1955] FCR, p. 163.

¹⁰² *Ibid.*, p. 166.

¹⁰³ DAGOGNET, François [2009] “Postface aux *Oeuvres Complètes*”. IN: p. 1306.

¹⁰⁴ DAGOGNET, François [1997] *Georges Canguilhem: philosophie de la vie*, p. 101.

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 meio¹⁰⁵.

Crítica a toda psicologia que queira se apresentar como ciência

No ano seguinte à publicação de sua tese sobre o conceito de reflexo, Canguilhem proferiu aquela que é talvez sua conferência mais polêmica e corrosiva, características que podem ter contribuído para torná-la tão célebre e impactante¹⁰⁶. Em “Qu'est-ce que la psychologie?” (1956), o autor perguntava-se pelo estatuto epistemológico da psicologia, o que respondia fazendo recurso à genealogia desta “ciência”. Os momentos privilegiados nessa *história epistemológica* (e logo veremos que Canguilhem admitirá às ideologias científicas, quando as definir, que assim como as ciências elas também possuem uma história) são quase os mesmos analisados na tese sobre o reflexo, o que lhe permite mostrar que, no fundo, as preocupações específicas com as quais a psicologia se detém, e pelas quais espera ter conquistado sua autonomia enquanto ciência, ela as retirava inicialmente da filosofia. Com isso, Canguilhem poderá narrar a história de um divórcio logrado entre psicologia e filosofia em três atos. Nos dois primeiros, há apenas um recalque da filosofia, não uma ruptura radical, e a psicologia permanece sendo guiada, ainda que inconfessadamente, por alguma orientação filosófica: tratam-se dos casos da “psicologia como ciência natural” e da “psicologia como ciência da subjetividade”. Ocorre que no terceiro caso, no da “psicologia como ciência das reações e do comportamento”, que reivindica para si a detenção da verdade da psicologia, ocorrerá finalmente uma ruptura definitiva.

Narrar essa história levará Canguilhem a novamente analisar o que diziam Aristóteles e Galeno a respeito da alma (psique), posto que esse conceito contribui para constituir a psicologia, inicialmente não desvinculada de uma “biologia” e de uma filosofia. Desde a Antiguidade, e até o início do século XVII, prossegue o autor: “a alma é um objeto natural de estudo, uma forma na hierarquia das formas, mesmo se sua função

¹⁰⁵ 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, Jean-Claude [2008] “Le concept de reflexe: Georges Canguilhem et l’histoire de la physiologie”.

¹⁰⁶ Cf. ROUDINESCO, Elisabeth [1993] “Situation d’un texte: « Qu’est-ce que la psychologie? »”.

essencial é a do conhecimento das formas. A ciência da alma é uma província da fisiologia, em seu sentido originário e universal da teoria da natureza”¹⁰⁷. E também prolongando as conclusões às quais seus estudos sobre o reflexo o haviam levado, Canguilhem nota que uma mutação se teria operado, mas ainda no seio dessa concepção naturalista da alma, quando Galeno estabeleceu, contra Aristóteles, como sede da alma, não o coração, mas o cérebro. Mutações tão significativas que Canguilhem chega a dizer que todas as pesquisas nas neurociências ainda hoje desenvolvidas remetem à teoria cefalocêntrica que Galeno herdava de Alcmeon, Hipócrates e Platão, e conduzia a um rigor experimental a partir de sua experiência clínica: “Em suma, como psicofisiologia e psicopatologia, a psicologia de hoje remonta ainda ao século II”¹⁰⁸.

Prevalecendo essa concepção naturalista da alma até meados do século XVII, é nesse período que se marca, com o declínio do aristotelismo, o nascimento da filosofia como “ciência da subjetividade”¹⁰⁹. Herdando dos físicos mecanicistas do século XVII a concepção da percepção subjetiva como fonte das ilusões do conhecimento, Descartes propôs “a redução das diferenças qualitativas entre dados sensoriais com uma diferença de figuras geométricas”¹¹⁰. Com isso, o que é efeito da matematização irrestrita do mundo exterior (a substância extensa), Descartes poderá afirmar “a constância da ligação entre a excitação e a reação”¹¹¹, o que se estenderá até o paralelismo psicofísico de Fechner (1801-1887) e à psicologia experimental de Wundt (1832-1920). E, ainda no século XVIII, quando o termo psicologia ganhou, com Wolff (1679-1754), o sentido de ciência da introspecção, ela se converterá em ciência do sentido interno da subjetividade. Um contrassenso, do ponto de vista de Descartes, para quem o espírito deveria poder ver a si mesmo diretamente, sem intermediário (nesse sentido, a psicologia prossegue sem poder estabelecer-se coerentemente do ponto de vista filosófico). E em lugar dessa psicologia do sentido *interno*, apareceria, com Maine de Biran, e com os demais autores que dele legaram a tarefa de inspecionar, nas profundezas da alma, o seu conteúdo latente, uma psicologia do sentido *íntimo*, isto é, estendendo-se aos confins do infinito bem cerrado

¹⁰⁷ GC: [1956] “Qu’est-ce que la psychologie?”. IN: EHPS, p. 368 [EHPSpt, p. 405].

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 369 [*Ibid.*, p. 405]. Na conferência “Le cerveau et la pensée” (1980), sua palavra final sobre a psicologia, Canguilhem novamente criticará o pretensão naturalismo das ciências cognitivas. Uma discussão interessante a respeito da permanência do modelo naturalista legado por Aristóteles até a era das neurociências é encontrada em: WOLFF, Francis [2010] *Nôtre humanité: d’Aristote aux neurosciences*.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 369 [*Ibid.*, p. 405].

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 370 [*Ibid.*, p. 407].

¹¹¹ *Ibid.*, p. 370 [*Ibid.*, p. 407].

sobre si. Assim, de Biran a Freud, a linhagem é direta¹¹², e com a criação do termo *psicanálise*, a psicopatologia iniciada por Galeno se completa, invertendo-se, por fim, o primado do somático sobre o psíquico.

Até aqui, a história da psicologia oferecida por Canguilhem parece acompanhar os mesmos passos da história do conceito de reflexo: a psicologia teria surgido como uma ciência natural com Aristóteles e Galeno e, após uma reconfiguração de sua herança, passaria a ser concebida como ciência da subjetividade a partir de Descartes. Este, por sua vez, não tendo aberto mão de um princípio interno de onde derivaria todo o movimento do corpo, permanecia subordinando, assim, o conhecimento da alma (origem do movimento) a uma metafísica, isto é, a uma filosofia. E se, no estudo anterior, Canguilhem mostrava como as filosofias subjacentes a Aristóteles, Galeno e Descartes, a despeito de suas diferenças, eram hostis à formulação do conceito fisiológico de reflexo, aqui também ele tentará mostrar como não era possível, em nenhuma dessas três metafísicas, a postulação de uma autonomia completa ao domínio psíquico, o que se prosseguirá nos demais autores que tentaram fundamentar cientificamente a psicologia como ciência da subjetividade. A coexistência entre diversos métodos e abordagens psicológicos, ainda nos dias atuais, denuncia Canguilhem, daria prova mais da insuficiência da autonomia de seu método, ou da inexistência de um objeto próprio, do que de uma pretensa unidade (crítica dirigida a D. Lagache).

Com efeito, a psicologia só passaria a reivindicar sua completa autonomia epistemológica com relação à filosofia em meados do século XIX, com o surgimento da “psicologia como ciência das reações e do comportamento”, isto é, como uma ciência biológica. É justamente nessa época, como vimos, que Du Bois Reymond (1858) introduzia numa fisiologia mecanicista um certo conceito de reflexo, que não era aquele de Willis-Prochaska, mas um outro pretensamente originado em Descartes. As razões que Canguilhem encontrava para essa deturpação do conceito de reflexo eram não só epistemológicas, mas sobretudo políticas, como já fizemos notar. Por trás do estabelecimento de uma ciência tal como a reflexologia, que depois derivaria no behaviorismo, estava uma compreensão do organismo vivo como submisso ao meio, em correlação a uma doutrina do trabalho taylorista que compreendia os seres humanos como

¹¹² Eis a linhagem: Pinel, Esquirol, Royer-Collard, Calmeil, Bayle, Félix Voisin, Lelut, Baillarger, Falret, Charcot, Théodule Ribot, Pierre Janet, o Cardeal Mercier e Sigmund Freud (Cf. *Ibid.*, p. 374-375 [*Ibid.*, p. 411-412]).

ferramentas a serem mobilizadas a serviço do mundo industrial que então emergia. Agora, neste estudo sobre a psicologia, Canguilhem novamente lançará mão de razões correlatas, quando narrar as condições do nascimento da ciência do comportamento:

As razões desse advento nos parecem ser as seguintes. Primeiramente, razões científicas, a saber, a constituição de uma biologia como teoria geral das relações entre os organismos e os meios, e que marca o fim da crença na existência de um reino humano separado; em seguida, razões técnicas e econômicas, a saber, o desenvolvimento de um regime industrial orientando a atenção para o caráter industrial da espécie humana, e que marca o fim da crença na dignidade do pensamento especulativo; enfim, razões políticas, que se resumem no fim da crença nos valores de privilégio social e na difusão do igualitarismo: a conscrição e a instrução pública tornando-se negócio de Estado, a reivindicação de igualdade diante dos encargos militares e funções civis (a cada um segundo seu trabalho, ou suas obras, ou seus méritos) é o fundamento real, embora frequentemente não percebido, de um fenômeno próprio às sociedades modernas: a prática generalizada da avaliação, no sentido amplo, como determinação da competência e despistamento da simulação.¹¹³

Novamente, aqui, o diagnóstico de Canguilhem se assenta sobre o terreno dos *valores*, e ele julga lícito perguntar a essa psicologia de que conhecimento biológico ela retira sua compreensão do *valor* dos seres viventes, e sobretudo desse vivente em especial – o homem –, de cujo comportamento ela deseja fazer a teoria, dominando-lhe e prescrevendo a sua prática. Ao que o próprio autor responde: “A questão é que uma ciência ou uma técnica científica não contêm por elas mesmas nenhuma ideia que lhes confere seu sentido”¹¹⁴. Ora, se para a psicologia behaviorista o homem é visto apenas como um mero conjunto complexo de reflexos derivados do meio, o que não está longe de considerá-lo como um instrumento a serviço das máquinas, essa psicologia acaba por desconhecer do que ela mesma é o instrumento: o behaviorismo não pode responder essa questão, pois não a coloca. Assim, ao anular a exigência de uma reflexão filosófica que pudesse atribuir-lhe sentido e valor, a psicologia do comportamento cai na contingência de operar-se em favor dos meros fatos e dados de que ela colhe os resultados, contribuindo assim para a manutenção e para a conservação do estado de coisas de que ela mesma é o efeito. “Mas ninguém pode mais proibir à filosofia”, exsurge-se Canguilhem, “de

¹¹³ *Ibid.*, p. 376 [*Ibid.*, p. 413].

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 379 [*Ibid.*, p. 417].

continuar a interrogar-se sobre o estatuto mal definido da psicologia, mal definido do lado das ciências, como do lado das técnicas”¹¹⁵.

Como lembra J.-F. Braunstein, a crítica que Canguilhem dirige à psicologia retoma as críticas tanto de Comte – para quem o objeto da psicologia seria redutível ou à biologia ou à sociologia –, quanto de Alain – que denunciava na psicologia a lassidão em limitar-se à *contemplação* do sentido íntimo (crítica extensível a Bergson), não reconhecendo à subjetividade seu papel espontâneo e ativo –, acrescentando-lhes um aspecto ético-político: “não se trata tanto de uma impossibilidade puramente teórica [...]. A filosofia da vida interior é o exato contrário da filosofia da ação que Canguilhem está a construir”¹¹⁶. E, noutra ocasião: “Se Canguilhem critica a psicologia, é porque ela é sempre compreendida como uma doutrina de obediência e de submissão ao meio”¹¹⁷. Do mesmo modo, a crítica que Canguilhem fará ao conceito determinista de meio não é apenas moral, baseando-se, antes, numa crítica epistemológica. Tanto o conceito de meio deve ser retificado, quanto o conceito de reflexo deve ser considerado segundo sua acepção autenticamente científica, quando integrado dentro de uma ciência cujo estatuto epistemológico é legítimo, tal como a fisiologia: ciência dos organismos vivos em seu estado normal, a saber, criativo e resistente ao meio.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 380 [*Ibid.*, p. 418].

¹¹⁶ BRAUNSTEIN, J.-F. [1999] “La critique canguilhemienne de la psychologie”, p. 184-185.

¹¹⁷ BRAUNSTEIN, J.-F. [2007] “Psychologie et milieu: éthique et histoire des sciences”, p. 64.

§ 3: A *Revolução genética*

... *resolvi mostrar como o erro não é apenas o risco assumido por aquele que se propõe trilhar o caminho da verdade, é também (e sobretudo) o próprio do vivente.*

Georges Canguilhem¹

Depois da publicação de suas três teses, e tendo sucedido Bachelard na direção do *Institut d'histoire et de philosophie des sciences et des techniques* desde 1955, os estudos históricos de Canguilhem serão cada vez mais constantes, bem como a apropriação a ferramentas conceituais emprestadas à epistemologia de seu novo mestre. Em meados da década de 1960, um acontecimento no campo das ciências biológicas virá afetar seu pensamento decisivamente. Trata-se do desenvolvimento da teoria genética, que se tornou possível a partir da descoberta, em 1953, da estrutura hereditária do DNA. Canguilhem só tomará conhecimento um pouco tardiamente do real impacto dessa descoberta, a partir da leitura das obras de J. Monod e Fr. Jacob. Tão grande será o choque desta descoberta que Canguilhem a designará como uma *ruptura epistemológica* nas ciências da vida, em atenção à qual ele terá de reformular sua filosofia biológica propondo uma retificação ao seu conceito de vida. Não obstante, a *revolução genética* acabou por permitir que seu vitalismo racionalista pudesse reformular as relações entre conceito e vida com um rigor ainda maior. Pois, uma vez que a genética pôde enfim se formalizar e adquirir o estatuto epistemológico de ciência, tornou-se possível avaliar, a partir do ponto de vista dessa teoria agora sancionada, todas as teorias biológicas do passado. E ao reconhecer o caráter revolucionário dessa nova teoria biológica, Canguilhem aproximou-se ainda mais da epistemologia bachelardiana, utilizando-se do conceito de *recorrência* para reformular o que ele mesmo havia até então escrito e pensado sobre o conhecimento da vida. Isso culminará, finalmente, numa nova incursão ao domínio do social.

Uma ciência da vida exemplar: a fisiologia

A apropriação por Canguilhem de ferramentas conceituais a Bachelard, que acabou por modificar algumas características da filosofia biológica do primeiro, também

¹ GC: [1987] “Discours de réception de la médaille d’or du CNRS”. IN: OC-V, p. 1110.

impôs à epistemologia do segundo uma mutação bastante sensível. Ao deslocar-se o objeto do conhecimento da matéria para a vida, a figura do sujeito do conhecimento, que em Bachelard aparecia no “limite das minhas ilusões perdidas”, como o resultado das retificações sucessivas impostas por uma psicanálise do conhecimento objetivo, agora será substituída pela do vivente em sua errância. A psicanálise dará lugar a uma pedagogia da cura; no lugar do conhecimento objetivo, o que estará em jogo é a saúde. Coerente a essa modificação, o papel que antes era exercido pela Física matemática de integração e generalização dos conhecimentos da matéria agora o será pela fisiologia: “ciência das funções e das constantes do funcionamento dos organismos vivos”². É do ponto de vista dessa ciência mais geral que uma ciência auxiliar como, por exemplo, a reflexologia (ciência dos reflexos e do sistema nervoso), que tem sua historicidade própria, como já se observou, poderá ter seu estatuto epistemológico julgado.

Pudemos ver, com a história que Canguilhem narrou do advento da psicologia como ciência do comportamento, que prolongava as consequências da sua tese sobre o reflexo, como o behaviorismo fazia um uso ilegítimo deste conceito. Reivindicando para si um estatuto epistemológico de ciência emprestado à autoridade da fisiologia, o behaviorismo acabava por se restringir a uma mera técnica de normalização das condutas, replicando sobre elas, sem questionar sua condição, certo padrão de comportamento exigido por um determinado meio social. Mas a tese de 1955 também apontava para outra direção, mostrando como o conceito de reflexo era revolucionário quando compreendido em sua acepção fisiológica, pela qual era concebido, não como *adaptação* ao meio, mas como *resistência*, ainda que involuntária, a ele. Mas sob que condições a fisiologia, essa ciência-modelo de todas as ciências da vida, pôde se tornar uma ciência autêntica? E, mais genericamente, o que legitima o estatuto epistemológico de uma ciência? Em convergência à epistemologia de Bachelard, Canguilhem dirá que é refazendo as etapas da formação de determinado conceito científico que se pode julgar o seu grau de cientificidade, o que “não é uma tarefa lógica, é uma tarefa experimental”³, como afirma o autor num estudo posterior sobre as retificações pelas quais passou o mesmo conceito de reflexo, agora no século XIX.

É apenas quando o critério avaliativo da cientificidade de uma ciência orbitar em torno, não mais do homem enquanto sujeito de conhecimento, mas do homem enquanto

² GC: [1963] “La constitution de la physiologie comme science”. IN: EHPS, p. 226 [EHPSpt, p. 241].

³ GC: [1964] “Le concept de réflexe au XIX^e siècle”. IN: EHPS, p. 395-396 [EHPSpt, p. 320].

ser vivente, que se poderá avaliar, desse novo ponto de vista, a legitimidade de uma ciência da vida. Foi quando o homem passou a se compreender a si mesmo como organismo num meio que as condições para o conhecimento de si *enquanto ser vivente* foram estabelecidas. Veremos, no capítulo seguinte, que Canguilhem considera o *a priori* biológico independente do *a priori* histórico que Foucault demarcou em *Les mots et les choses*. Aliás, já vimos em nossa introdução qual foi o mérito que Canguilhem atribuiria à criação, por Claude Bernard, do conceito de “meio interior”. Encontraríamos ainda um antecedente de Cl. Bernard em Comte, a despeito de ele ter cedido ao “prestígio da mecânica” em sua concepção de meio biológico, comprometendo assim também sua concepção de organismo, que permaneceria sendo regulado pelo exterior. É nesse mesmo sentido que Canguilhem reconhece aos fisiologistas que contribuíram para a formação do conceito científico de reflexo a honra de terem introduzido na definição desse conceito, após sucessivas retificações, deformações e reformulações sempre guiadas pela experimentação, uma *função fisiológica*. Assim, o conceito de reflexo só pôde se tornar um “conceito autenticamente fisiológico”⁴ quando passou a ser compreendido como “uma forma de comportamento, a reação de um todo orgânico a uma modificação de sua relação com o meio”⁵. E é justamente essa relativa autonomia do organismo, que responde *como um todo* aos estímulos do meio, que a psicologia do comportamento se recusa a compreender.

A partir da segunda metade dos anos 1950, Canguilhem apresentou outros exemplos dessa integração observada com respeito a certos conceitos biológicos antes que fossem integrados a uma fisiologia que, por sua vez, também só passaria a adquirir seu pleno estatuto científico no século XIX. O mesmo ocorreu com um conceito como o de *tiroide*, essa glândula cuja função era até então desconhecida dos fisiologistas. A tiroide, da qual já se conhecia a existência e a localização ao menos desde Galeno, por muito tempo permaneceu confundida com *antigas imagens*, confusão essa já exemplificada por sua hesitante etimologia: *thyroeides* (em forma de porta) e *thyreoeides* (em forma de escudo)⁶. E mesmo com a imensa profusão de pesquisas, no século XIX, sobre ela, a descoberta de sua função endócrina teve de aguardar a formulação, por Cl.

⁴ *Ibid.*, p. 304 [*Ibid.*, p. 329].

⁵ *Ibid.*, p. 303 [*Ibid.*, p. 328].

⁶ GC: [1958] “Pathologie et physiologie de la thyroïde au XIX^e siècle”. IN: EHPS, p. 278 [EHPSpt, p. 300]. Confusões homólogas ocorrem quanto à etimologia dos termos *goitre* [bócio] e *crétin* [cretino], que definem patologias da tiroide.

Bernard, do conceito de “secreção interna” (condição da invenção do de “meio interior”) para que lhe fossem, enfim, atribuídos seu sentido e valor fisiológicos. Antes disso, diz Canguilhem, o que tinham lugar eram apenas “estudos laterais, acessórios, jamais diretamente orientados por uma hipótese especialmente elaborada”⁷. Mais uma vez, essa descoberta foi precedida de uma observação clínica, que chamou “a atenção sobre desordens ou desregramentos funcionais de que os fisiologistas ignoravam inicialmente de que mecanismos normais de regulação eles constituíam a suspensão ou o afastamento [*écart*]”⁸. E mesmo depois de ter sido descoberta sua função, sua integração à fisiologia não se fez imediatamente, pois, como o autor também afirma, ilustrando como a história de uma ciência não se perfaz num curso linear ou perfeitamente lógico: “Para que o conceito bernardiano de secreção interna seja chamado a lançar alguma luz sobre as funções da tiroide, é preciso esperar uns 30 anos depois da formação do conceito”⁹. O que o levará a afirmar, na conclusão desse mesmo estudo:

Eis o elemento realmente histórico de uma pesquisa, na medida em que a história, sem, no entanto, ser, por isso, milagrosa ou gratuita, é completamente diferente da lógica, que é capaz de explicar o acontecimento quando ele sobreveio, mas incapaz de deduzi-lo antes do seu momento de existência.¹⁰

Ora, foi esse justamente o drama vivido pela própria fisiologia no curso da história de sua consolidação como ciência autônoma, somente lograda em meados do século XIX, entre um ponto de vista estrutural ou anatômico (como ocorria no caso da tiroide, da qual se conhecia a existência e a localização, mas não a função) e um ponto de vista funcional dos órgãos. Noutro texto, desta vez dedicado justamente à história da constituição da fisiologia como ciência (1963), Canguilhem narrou as etapas do esforço de superação, pela fisiologia, da subordinação à dedução anatômica, que se baseava “num apego eletivo às técnicas físico-químicas”¹¹. Das conclusões que ele pôde tirar dessa história, interessa-nos aqui sobretudo aquela concernente ao aspecto múltiplo da fisiologia, pelo qual ela

⁷ *Ibid.*, p. 286 [*Ibid.*, p. 309].

⁸ GC: [1963] “La constitution de la physiologie comme science”. IN: EHPS, p. 237-238 [EHPSpt, p. 254].

⁹ GC: [1958] “Pathologie et physiologie de la thyroïde au XIX^e siècle”. IN: EHPS, p. 286 [EHPSpt, p. 309].

¹⁰ *Ibid.*, 293 [*Ibid.*, p. 317].

¹¹ GC: [1963] “La constitution de la physiologie comme science”. IN: EHPS, p. 232 [EHPSpt, p. 247]. Ver também, sobre a precedência do conhecimento anatômico humano sobre conhecimento fisiológico, bem como do estudo das doenças sobre o das funções normais: GC: [1967] “La connaissance physiologique du corps humain”. IN: OC-V, p. 170-175.

pode exercer o papel de modelo para todas as ciências da vida, por estabelecer-se como que no entrecruzamento de todas elas, emprestando-lhes seus diversos métodos:

A fisiologia não é uma ciência que se possa definir pela especificidade de seu método, porque ela usou – e continua a usar – sucessiva ou simultaneamente todos os métodos, porque ela aceitou ou pediu – e continua a fazê-lo – o socorro de todas as ciências, que se trate de matemática (biometria), física (eletrologia, termologia e termodinâmica) química, e, antes de qualquer coisa, das outras ciências biológicas (histologia, citologia).¹²

Por isso, a fisiologia depende, para existir, dos resultados de ciências auxiliares, tais como a reflexologia e a endocrinologia, acompanhando os seus resultados e integrando-os a si. Em todo caso, o que constitui a unidade da fisiologia como ciência, acrescenta Canguilhem, é um “projeto comum” que encontra “seu sentido no espírito que as orienta [todas as pesquisas fisiológicas] na definição e medida das constantes de certas funções que é preciso continuar a chamar de vitais”¹³. E isso implica *conceber* a vida, sem o que a fisiologia permaneceria uma disciplina desprovida de sentido próprio. Mas ela não pode fazer aparecer esse sentido dentro dos limites de sua cientificidade:

Que a fisiologia não possa fazer, ela própria, aparecer inteiramente seu próprio sentido no mesmo nível de objetividade que os objetos de observação e de experimentação que lhe atribui progressivamente sua história, essa limitação não lhe é própria e não constitui uma inferioridade¹⁴.

Remanesce, assim, uma tarefa à reflexão filosófica: “[N]ão é certo que o termo vida, tomado absolutamente, tenha seu lugar em outra parte senão numa problemática filosófica”¹⁵. No entanto, o que tais estudos corroboram é que, em história das ciências, os acontecimentos são primeiro subterrâneos e silenciosos, antes de subirem à superfície para ser plenamente iluminados pelo saber. Tanto quanto o provara a história do conceito de reflexo, a história de outros conceitos científicos como o de tiroide contribuiu para que Canguilhem pudesse emprestar de Comte esse veredito: “nenhuma ciência pode ser plenamente compreendida no desconhecimento de sua história”, devendo-se complementar, posto não ser necessariamente evidente, que “nenhuma história especial,

¹² GC: [1963] “La constitution de la physiologie comme science”. IN: EHPS, p. 238 [EHPSpt, p. 254].

¹³ *Ibid.*, p. 239 [*Ibid.*, p. 256].

¹⁴ *Ibid.*, p. 239-240 [*Ibid.*, p. 256].

¹⁵ *Ibid.*, p. 238 [*Ibid.*, p. 255].

tal como a história das ciências, é possível separadamente de uma história geral”¹⁶. Assim, apenas à luz de uma história como a da fisiologia, ciência geral das funções orgânicas, é que a história de conceitos fisiológicos específicos pode ter melhor compreendido seu estatuto epistemológico. Mais do que isso, para além da história de uma ciência mais geral, ou da história das ciências da vida em seu conjunto, é necessário compreender também a história que se desenvolve fora do âmbito das ciências, a história social comum dos homens, que no entanto não determina necessariamente a história das ciências. Ambas – história das ciências e história comum –, a despeito de se desenvolverem reciprocamente, são irreduzíveis entre si. Mais do que isso, a racionalidade científica se opera, num certo sentido, em resistência à história geral. Era o reconhecimento dessa historicidade intrínseca à racionalidade que também Cavaillès reivindicava ao devir matemático, o que não o impediu de *agir*, seguindo assim as exigências éticas que a busca por uma fundamentação do pensamento puro lhe colocava. Modulando o índice de racionalidade dos modelos matemáticos para os modelos biológicos, efeito do deslocamento operado do sujeito para o vivente, Canguilhem pretendeu completar essa exigência, tornando ainda mais rigorosa (isto é, necessária) a relação entre ação e racionalidade científica.

Os modelos biológicos

Isso trará consequências pelas quais se pode reconhecer a originalidade dos estudos histórico praticados por Canguilhem. Vejamos o que ele dirá, posteriormente, sobre a irreduzibilidade do vital aos modelos matemáticos:

Ela consiste no fato de que não se pode, ainda, pelo menos, falar de uma biologia matemática no sentido em que [...] se fala há muito tempo de uma física matemática. Em física, o uso de um modelo – por exemplo, um fluxo de eletricidade numa placa metálica como análogo de um fenômeno hidrodinâmico com velocidades horizontais – supõe que se possa utilizar os resultados de medidas operadas no fenômeno realizado in concreto para a descrição e a previsão dos comportamentos do fenômeno indeterminado. O que garante a validade dessa transferência de resultados métricos é a correspondência, estabelecida por um estudo matemático expresso,

¹⁶ GC: [1958] “Pathologie et physiologie de la thyroïde au XIX^e siècle”. IN: EHPS, p. 276 [EHPSpt, p. 297] (esse pensamento é extraído de Comte, *Système de politique positive*, Introdução fundamental, cap. II, 4^a ed., 1912, t. I, p. 475).

entre as leis gerais de ordem distinta dos fenômenos. É isso que não existe em biologia.¹⁷

Alguns exemplos podem nos auxiliar a compreender o que está em jogo aqui, extraídos das respostas que Canguilhem pôde opor a esse outro grande historiador da ciência, mas que se concentrava sobretudo na história da física matemática: Koyré. No capítulo final de sua obra *Du monde clos à l'univers infini* (1957), Koyré demonstrava como foi que, na disputa entre Newton e Leibniz, os conceitos deste puderam se imiscuir nas concepções de mundo derivadas daquele. Canguilhem interpretou essa “engenhosidade” da sobrevivência das teorias leibnizianas, diferentemente de Koyré, como uma prova de que uma teoria física nunca pode abolir completamente a anterioridade do biológico. Assim, por ter sido útil no desenvolvimento do conceito de “regulação” (“o fato biológico por excelência”¹⁸) é que o infinito relacional de Leibniz resistiu à vitória, apenas aparente, do conceito de espaço absoluto newtoniano.

Sabe-se, além disso, da importância atribuída a Galileu pelo autor dos *Études galiléennes* (1939), e o quanto este mesmo autor insistiu numa ruptura que teria ocorrido na passagem da Renascença para o século XVII. Foi nessa época, para ele, que teria ocorrido uma mutação não apenas epistemológica, mas sobretudo ontológica, metafísica e teológica, da qual o pensamento científico seria, a um só tempo, “a raiz e o fruto”. A essa mutação ele denominou a *Revolução científica*, e ela teve como um de seus principais responsáveis Galileu Galilei. Porém, como se lhe oporá Canguilhem, “ao evocar, aliás a justo título, um Galileu tão arquimediano como platônico, não estará Koyré a abusar da liberdade de recorrência?”¹⁹. E para auxiliá-lo nessa objeção, Canguilhem se utiliza da obra *Galileo Galilei* de Ludovico Geymonat, que opunha a Koyré o fato de que Galileu nunca havia de fato se desprovido de todas as vestes do aristotelismo, concluindo de modo severo: “Deste modo, Koyré vê-se rejeitado exatamente no ponto em que rejeitava Duhem...”²⁰ Assim, parece a Canguilhem que o recurso à história tal como seu colega a realizara – a quem não deixou também de honrar em diversas passagens de sua obra –, por estar ainda ancorado em modelos matemáticos, não poderia colocar em questão, como fonte do conhecimento, a precedência do biológico sobre a produção do conhecimento.

¹⁷ GC: [1961] “Modèles et analogies dans la découverte en biologie”. IN: EHPS, p. 314 [EHPSpt, p. 341-342].

¹⁸ GC: [1972] “Régulation (épistémologie)”. IN: OC-V, p. 548.

¹⁹ GC: [1976] “Le rôle de l'épistémologie dans l'historiographie scientifique contemporaine”. IN: IRSV, p. 25 [IRSVpt, p. 24].

²⁰ *Ibid.*, p. 25 [*Ibid.*, p. 24].

Como testemunho, Canguilhem escolhera a própria figura de Galileu Galilei, dizendo: “o homem e a obra são um só, a prova disso está no processo a que submeteram o homem por causa da obra”²¹. Claro que Canguilhem concede a Koyré que Galileu estava com a verdade²². No entanto, não nos enganemos, pois o sentido dessa palavra *verdade* será sutilmente deslocado. A verdade de Galileu, para Canguilhem, não é uma verdade do entendimento: “Estar com a verdade não significa sempre dizer a verdade. E é aqui que a lição do homem virá esclarecer a significação da obra”²³. As razões que permitem esclarecer a obra de Galileu, Canguilhem as encontra na vida de um homem que viveu e que poderia ter morrido, como tantos outros morreram, em virtude de sua obra²⁴. Mas não se trata de relativizar o que Galileu dizia e postulava, e Canguilhem não contesta a validade científica da física-matemática que Galileu ajudou a desenvolver. Apenas desloca sua inflexão *do que ela enuncia enquanto teoria para a vida daquele que a enuncia*. Pois Galileu, mesmo sabendo da exatidão teórica de seu pensamento e dos avanços que ele poderia ajudar a produzir, podia ter se resignado e aguardado que um dia algum outro físico, em condições políticas mais favoráveis, pudesse novamente postular ou comprovar os mesmos pensamentos. Mas poderia, com isso, ter corrido um outro risco inverso ao que efetivamente correu: se tentasse preservar-se do julgamento a que foi submetido por sustentar os princípios e leis que sustentou, estaria relegando ao acaso que esses princípios e leis que ele sabia estarem corretos fossem um dia redescobertos. Mas ao dizer publicamente *a verdade*, o que Galileu fez, para além de meramente dizê-la, foi *resistir* a seu tempo, e é por isso que Canguilhem diz *com* Koyré, mas *diferentemente* de Koyré, que Galileu estava com a verdade, concluindo: “A lição do homem é ter subordinado sua vida à consciência que ele tinha do sentido de sua obra”²⁵.

²¹ GC: [1964] “Galilée: La signification de l’œuvre et la leçon de l’homme”. IN: EHPS, p. 37 [EHPSpt, p. 31].

²² “E, no entanto, diremos com Alexandre Koyré, é Galileu que está com a verdade” (*Ibid.*, p. 46 [*Ibid.*, p. 41]).

²³ *Ibid.*, p. 46 [*Ibid.*, p. 41].

²⁴ Noutra ocasião, o autor dizia: “A doença e a morte dos seres vivos que produziram a física, tantas vezes com risco das suas vidas, não são problemas de física. A doença e a morte dos físicos e biólogos vivos são problemas de biologia” (GC: [1973] “La question de la normalité dans l’histoire de la pensée biologique”. IN: IRSV, p. 138 [IRSVpt, p. 122]).

²⁵ GC: [1964] “Galilée: La signification de l’œuvre et la leçon de l’homme”. IN: EHPS, p. 49 [EHPSpt., p. 44]. O “progresso”, em Canguilhem, permanece subordinado a uma perspectiva, que é a perspectiva de um vivente em especial: o homem. E não tendo a vida em si mesma uma finalidade, nem no homem nem nos demais animais, temos de reconhecer nesse “progresso” que ele também é, por outro lado, apenas um “erro” da vida.

Isso posto, Canguilhem encontrará em outra figura, contemporânea de Copérnico cujo pensamento Galileu defendia, o exemplo do modelo de sábio que busca: Andreas Vesálio (1514-1564). Esse médico, a quem se costuma atribuir a paternidade das ciências anatômicas referentes ao homem, teve sua obra relegada em virtude da universalização dos princípios da geometria e da matemática em quase todos os domínios científicos de seu tempo, o que também se fez com relação às ciências da vida: “Desde o início do século XVII, com efeito”, observa Canguilhem, “o desenvolvimento dos métodos e as aquisições menos contestadas da anatomia e da fisiologia parecem mais diretamente inspiradas pelo espírito de Copérnico que pelo de Vesálio, no próprio domínio de Vesálio”²⁶. Mas a experiência de geometrização do cosmo que se seguirá não exclui os problemas com que Vesálio se preocupava, pois “se não há dúvida de que a astronomia copernicana torna possível a explosão de um Cosmos antropocêntrico, ela mesma não se completa”²⁷. Como efeito dessa matematização irrestrita do universo, nos séculos seguintes, a obra de Copérnico passou a ganhar uma valorização incontestável, em detrimento da obra de Vesálio, reputada como de menor importância por resguardar consigo, em virtude do biologismo no qual se baseava, vestígios do aristotelismo contra o qual as ciências da natureza tanto lutaram para poder desenvolver-se. Todavia, é na obra de Vesálio que Canguilhem vê bem preservada uma ideia, efetivamente aristotélica, de uma totalidade orgânica entre o homem e seu meio, pois em sua obra se encontra esse antigo pensamento de que a verdade do mundo só pode ser dita se estiver coordenada por uma verdade de si, isto é, daquele que a diz.

Esse atraso que consistiria na fidelidade de Vesálio ao conceito de totalidade orgânica humana, no mesmo momento em que o conceito de totalidade cósmica começa a cair em desuso, esse atraso aparente não poderia, ao contrário, ser interpretado como uma lembrança da situação fundamental do homem enquanto ele é esse vivente em quem a relação do vivente com a vida chega, mesmo que confusa ou desastrosamente, à consciência de si? Nesse sentido, a ideia do homem concebida e ilustrada por Vesálio seria, longe de estar em atraso em relação ao seu tempo, em avanço sobre todos os tempos, isto é, essencial ao homem de todo tempo.²⁸

²⁶ GC: [1964] “L’homme de Vesale dans le monde de Copernic: 1543”. IN: EHPS, p. 33 [EHPSpt, p. 26].

²⁷ *Ibid.*, p. 27 [*Ibid.*, p. 19].

²⁸ *Ibid.*, p. 34 [*Ibid.*, p. 27-28].

Esse caráter *extemporâneo* que Canguilhem reconhece em Vesálio não exclui o traço de uma genealogia. Se Copérnico herdava de Aristarco a suposição, contra Ptolomeu, do heliocentrismo; Vesálio, por sua vez, deverá se inspirar no holismo de Galeno para restaurar uma concepção cósmica do conhecimento como estratégia de cura para a vida do ser humano. Diferentemente, portanto, de uma subordinação do homem à verdade cósmica, o que Vesálio herdará do mundo antigo é essa outra preocupação, que Canguilhem, por sua vez, tentará reconduzir ao seu rigor: “É que o olho de Vesálio é um olho de médico e não de naturalista. É a serviço do homem que ele entende restaurar o conhecimento anatômico do homem”²⁹. E por mais que os modelos matemáticos possam aparentemente ter triunfado na ciência, e mesmo no terreno da biologia, não será difícil a Canguilhem perceber por que, em contrapartida, essa aparente vitória nunca se pôde fazer completamente, o que o reconduzirá à obra do velho Aristóteles, aquela mesma que, para Koyré, constituirá o maior obstáculo à *Revolução científica*, por *resistir* justamente à matematização da natureza. E mesmo se as inovações no campo da genética, de que Canguilhem só ficará a par em meados dos anos 1960, o impelirem a admitir, como logo veremos, um empréstimo aos modelos matemáticos e informacionais em matéria biológica, nunca se abandonará a anterioridade do vivente na produção do conhecimento.

Examinando o pensamento que Canguilhem desenvolve nos textos desta época, pode-se observar que sua preocupação anterior em definir os conceitos de vida, saúde e cura, agora será reconfigurada nos termos de uma epistemologia histórica das ciências da vida. Também se observa a deriva de um pensamento que passou a dedicar-se um tanto tardiamente às pesquisas históricas. Isso faz com que o pensamento de Canguilhem também sofra transformações importantes, cujos resultados já podiam ser melhor observados na sua tese sobre a formação do conceito de reflexo. Se há um vitalismo em Canguilhem, ele não pode ser considerado apenas no sentido de uma posição a favor da originalidade da vida, como se houvesse, em sua filosofia biológica, uma definição fundamental do conceito de vida. Diversamente, a vida é, enquanto “conceito científico”, também o resultado de uma história; e é dos conceitos científicos que sua história epistemológica faz a história, e não dos objetos do conhecimento científico em si mesmos. Assim, já dizia Yves Schwartz a propósito dos estudos iniciais de Canguilhem: “O conceito é portanto sempre, inclusive na arquitetura das teorias científicas, um resultado

²⁹ *Ibid.*, p. 30-31 [*Ibid.*, p. 23].

histórico”³⁰. É o que o próprio Canguilhem também teve oportunidade de dizer mais de uma vez:

Trabalhar um conceito é fazer variar a sua extensão e a sua compreensão, generalizá-lo pela incorporação dos traços de exceção, exportá-lo para fora de sua região de origem, tomá-lo como modelo ou inversamente procurar o seu modelo, em suma, conferir-lhe progressivamente, por transformações regradas, a função de uma forma.³¹

Falando de “conceito”, entendemos, segundo o uso, uma denominação [...] e uma definição, dito de outra maneira, um nome carregado de sentido, capaz de preencher uma função de discriminação na interpretação de certas observações ou experiências relativas aos movimentos de organismos no estado normal ou patológico.³²

Do mesmo modo ocorre com um conceito tal como o de cura. Se Canguilhem insiste em dizer que a medicina é uma técnica, é para desvencilhá-la de certa concepção de cura como advento natural. Assim, tornou-se necessário retificar os princípios de uma medicina naturista ou hipocrática para a qual a intervenção médica só tinha valor enquanto obediência aos desígnios da natureza (*vis medicatrix naturae*). Para Canguilhem, a medicina moderna permitiu finalmente distinguir com nitidez entre a atividade médica natural (para a qual a cura seria apenas o efeito da naturalidade dos mecanismos de autorregulação do organismo) e a *técnica médica*. Por isso é que ele defendia “uma medicina não-hipocrática”³³, no mesmo sentido em que Bachelard compreendia a geometria não-euclidiana como incorporando a geometria euclidiana em seu bojo, mas indo além dela. Canguilhem também foi muito sensível às mutações históricas que tais conceitos científicos como os de cura e de saúde sofreram, sobretudo após a chegada da sociedade industrial. Isso levou sua epistemologia a aplicar as ferramentas conceituais herdadas a Bachelard à história das ciências da vida. Assim, ele poderá falar em rupturas epistemológicas e em superação de obstáculos para analisar momentos importantes da formação do conhecimento biológico, fazendo-o, em seguida, com relação à *revolução genética*, como logo veremos. Os exemplos de Mendel e de

³⁰ SCWHARTZ, Yves [2011] “Jeunesse d’un philosophe”. IN: OC-I, p. 96.

³¹ GC: [1963] “Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard”. IN: EHPS, p. 206 [EHPSpt, p. 218].

³² GC: [1964] “Le concept de réflexe au XIX^e siècle”. IN: EHPS, p. 295 [EHPSpt, p. 319].

³³ GC: [1972] “L’idée de nature dans la pensée et la pratique médicales”. IN: OC-V, p. 532.

Pasteur servirão à epistemologia histórica que Canguilhem desenvolve a partir de meados dos anos 1950, que ele intensifica dos anos 1960 em diante, como modelos de rupturas epistemológicas que serão, em seguida, integradas numa teoria coerente. Analisá-los nos permitirá compreender melhor o estatuto que o autor atribuirá à ruptura lograda pelo advento da genética, esta uma ruptura contemporânea, o que tornará a sua análise mais complicada.

Duas rupturas epistemológicas: Mendel e Pasteur

Depois de realizar experimentações de hibridização em plantas ervilheiras, Mendel publicou em 1865³⁴ a formulação de uma lei geral segundo a qual haveria, na transferência entre um vivente e outro de uma mesma espécie, durante a reprodução, algum tipo de unidade elementar de hereditariedade, o que seria batizado depois como “gene”. Porém, essa conclusão parecia contradizer-se com aquela que Darwin publicara, poucos anos antes em 1859³⁵, onde defendia como característica inerente ao organismo o *transformismo*, sendo que o papel do meio não seria, como para Lamarck, o de “estimulação de uma força plástica”, mas sim o de “triagem das variações morfológicas espontâneas”³⁶. Os termos em que cada uma das duas teorias – as de Darwin e de Mendel – eram formuladas pareciam opor-se, pois, irreconciliavelmente: “Mendel não podia confirmar Darwin”, analisa Canguilhem. “Pelo contrário”, prossegue, “o interesse apaixonado, que se dedicava ao darwinismo, isto é, à evolução, teria sido razão para se tomar a teoria mendeliana da hereditariedade por uma forma aberrante e serôdia de *fixismo*”³⁷.

Na mesma época, “rupturas”, “invenções” e “mutações”³⁸ operavam-se igualmente em outros domínios das ciências da vida. No campo da fisiologia, 1855 marcou o ano em que Claude Bernard, então professor no Collège de France, “pronunci[ou] as palavras ‘secreção interna’ para designar a função glicogênica do fígado”³⁹, retificando o conceito de “regulação biológica”, que em A. Comte ainda era

³⁴ Cf. MENDEL, Gregor [1865] *Versuche über Pflanzen-hybriden*.

³⁵ DARWIN, Charles [1859] *A origem das espécies*.

³⁶ GC: [1957] “Lamarck et Darwin”. IN: OC-IV, p. 754.

³⁷ GC: [1971] “Sur l’histoire des sciences de la vie depuis Charles Darwin”. IN: IRSV, p. 113 [IRSVpt, p. 101].

³⁸ *Ibid.*, p. 114 [*Ibid.*, p. 102].

³⁹ GC: [1974] “La formation du concept de régulation biologique aux XVIII^e et XIX^e siècles”. IN: IRSV, p. 95 [IRSVpt, p. 86].

uma “regulação exterior”. Como especifica Canguilhem: “Esta regulação do interior [a bernardiana] é bem diferente da regulação comtiana. Esta última garantia ao organismo o benefício de uma constância obtida de um exterior estável e estabilizador”⁴⁰. Não é necessário insistir sobre as denúncias que Canguilhem passou a fazer, desde há mais de duas décadas, à predominância que Comte atribuía ao meio em sua relação com o organismo, fazendo-o depender da ordem dinâmica externa e de suas leis constantes. Ainda que o mesmo não ocorresse com Claude Bernard, para quem a regulação se fundamentará, ao contrário, “na estabilidade interna das condições necessárias à vida dos elementos celulares, permit[indo] ao organismo enfrentar os acasos do meio ambiente, pois esta regulação consiste num mecanismo de compensação dos desequilíbrios”⁴¹, num outro estudo Canguilhem evidenciará o obstáculo que a concepção fisiológica bernardiana constituiu para o desenvolvimento de mais uma inovação biológica, a microbiologia de Pasteur. Isso porque, ao cumprir a exigência que seu mestre François Magendie havia antevisto, mas não tinha levado a cabo, do estabelecimento de um método experimental, Cl. Bernard não abriu mão “do princípio de identidade entre o normal e o patológico”⁴², o que o fez instituir um método fixo que se desincumbia da tarefa de modificar a si próprio diante de novas experiências: um “conceito de teoria sem revolução”⁴³. Os motivos para esse conservadorismo metodológico, Canguilhem os encontrará agora, ainda mais radicalmente do que no *Essai* de 1943 onde já questionava essa insuficiência de Cl. Bernard, no modelo social que essa teoria imita sem o saber: “A medicina experimental, atuante e militante, cujo modelo Cl. Bernard pensou construir, é a medicina de uma sociedade industrial”⁴⁴. Canguilhem amplia, aqui, as conclusões de sua tese sobre o reflexo e percebe, na hesitação de Cl. Bernard em estabelecer um método tão revolucionário quanto era nova a ciência que ele ajudava a consolidar – a fisiologia –, a mesma adesão já observada em Comte a um princípio estranho à ciência praticada, tomado de empréstimo à mecânica e a um modelo social estático que lhe é correlato. Se Comte o fizera com respeito à ordem externa, que tinha o primado na regulação do organismo, Cl. Bernard o fará com relação ao método segundo o qual estabelece as condições de análise da regulação que agora ele já reconhece como interna ao organismo.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 97 [*Ibid.*, p. 87].

⁴¹ *Ibid.*, p. 97 [*Ibid.*, p. 87-88].

⁴² GC: [1975] “L’effet de la bactériologie dans la fin des théories médicales au XIX^e siècle”. IN: IRSV, p. 67 [IRSVpt, p. 61].

⁴³ *Ibid.*, p. 66 [*Ibid.*, p. 60].

⁴⁴ *Ibid.*, p. 66 [*Ibid.*, p. 60].

No caso de Cl. Bernard, foram os resultados que obteve a partir do método fixo que estabeleceu para a sua prática que o acabaram privando da sensibilidade às inovações de alguns de seus contemporâneos em domínios inesperados, como o da “patologia dos germes”, pois ele já havia estabelecido de uma vez por todas que as doenças seriam sempre variações quantitativas do estado normal, com irritações (para usar o termo de Broussais) de funções cujo funcionamento normal sua prática já estabelecera.

No ano da morte de Cl. Bernard, em 1878, prossegue Canguilhem, “Louis Pasteur, que não era médico mas químico, apresentava uma comunicação [...] sobre *A teoria dos germes e as suas aplicações em medicina e em cirurgia*”⁴⁵. Por ser químico, ele não se submetia aos impedimentos que o método de Cl. Bernard apresentava à experimentação em nível microrrgânico da matéria (para Cl. Bernard o estudo da chamada “matéria morta” nada tinha a oferecer ao estudo dos organismos vivos). Pois era justamente nesse nível que atuava a ciência que Pasteur praticava, a cristalografia. Estando insatisfeito com a explicação dada por certas teorias referentes aos efeitos da luz no comportamento dos cristais, Pasteur realizou experimentos que acabaram chamando a sua atenção para a possível existência de um mundo vital no nível microscópico que não poderia ser explicado pela teoria da geração espontânea. Ao comprová-lo, terminou por anular as considerações de escala na compreensão da vida, bem como propôs uma necessária reformulação teórica que permitisse integrar a estrutura dos viventes à dos compostos químicos em nível microrrgânico, o que o fez fundar algo como uma microbiologia ou uma bioquímica. Como narra Canguilhem: “Foi através da cristalografia que Pasteur encontrou o critério da originalidade estrutural do ser vivo; este critério é a dissimetria”⁴⁶. E, mais à frente: “Não foi no ser vivo que Pasteur encontrou a solução dos problemas patológicos do ser vivo. Encontrou-a, sim, no cristal, forma geométrica do mineral quimicamente puro”⁴⁷. O que as pesquisas que originaram a microbiologia lhe revelaram era “a preexistência de germes em toda e qualquer experiência, quando se acreditava vê-los nascer no seu decurso, Pasteur não só abonava a ideia de que o ser vivo só procede de outro ser vivo mas também a ideia de que o semelhante só pode proceder do semelhante”⁴⁸. Assim, sua teoria consolidou, não uma unidade entre a subestrutura vital e

⁴⁵ *Ibid.*, p. 67 [*Ibid.*, p. 61].

⁴⁶ *Ibid.*, p. 74 [*Ibid.*, p. 67].

⁴⁷ *Ibid.*, p. 74 [*Ibid.*, p. 68].

⁴⁸ GC: [1971] “Sur l’histoire des sciences de la vie depuis Charles Darwin”. IN: IRSV, p. 105 [IRSVpt, p. 94-95].

a mineral, mas justamente que a sua distinção já se opera desde esse nível miniatural. Canguilhem complementa que os contemporâneos de Pasteur não puderam compreendê-lo imediatamente, fascinados que estavam pela autoridade de Cl. Bernard. Assim, foram necessários alguns anos para que se sistematizasse o uso de produtos terapêuticos emprestados ao reino mineral para atuar na cura e na prevenção de doenças, como ocorre com algumas anestésias ou mesmo com a quimioterapia⁴⁹.

Canguilhem reconhecerá, ao advento tanto da teoria de Pasteur em relação à de Cl. Bernard, quanto a de Mendel em relação à de Darwin, o caráter de uma “ruptura epistemológica, conforme à noção que Gaston Bachelard propôs e utilizou tão pertinentemente em sua concepção da história das ciências”⁵⁰. Nada de espantoso nesse recurso à epistemologia bachelardiana, e Canguilhem alertava não ser “preciso ser-se hegeliano para admitir que também na medicina os caminhos da história raramente são direitos”⁵¹. A lição que se deve tirar dessas duas inovações importantes nas ciências biológicas na segunda metade do século XIX, às quais ainda poderíamos acrescentar muitas outras que se desenvolviam em territórios distintos como os da embriologia, da citologia, da histologia... é a um só tempo histórica, epistemológica e filosófica. Histórica, porque nos instrui a respeito do caráter dinâmico, polêmico e imprevisível do desenvolvimento das teorias científicas. Epistemológica, pois demonstra a insuficiência de uma teoria científica em conferir a si própria seu estatuto de cientificidade, o que não constitui uma inferioridade, como notava Canguilhem, mas deriva desse estatuto

⁴⁹ Quanto a Pasteur, Canguilhem se reportava ao estudo: DAGOGNET, François [1967] *Méthodes et doctrine dans l'oeuvre de Pasteur*. Posteriormente, ao resenhar uma obra coletiva dedicada a obra de Pasteur, Canguilhem comentava alguns dos impactos políticos da *revolução microbiológica*: o surgimento da bacteriologia e da farmacologia; o estabelecimento da higiene pública na França, que passou a se tornar uma questão de Estado; as consequências de ordem jurídica, uma vez que o conhecimento médico-hospitalar a respeito da microbiologia passou a determinar também a responsabilidade prática médica, criando uma jurisprudência a respeito; o que também acarretou um maior poder público dos médicos e do Estado sobre a população, com a instauração de práticas obrigatórias de profilaxia, ocasionando ainda revoltas populares e uma reconfiguração das relações entre medicina social, controle de doenças e gestão política das populações, o que se aproximaria das análises foucaultianas sobre o biopoder: “Um de seus efeitos primários [do livro então resenhado] é desacreditar certas formas apologeticas de apresentar o trabalho de Pasteur e suas consequências. Se foi também o projeto dos autores, eles conseguiram. Eles fizeram mais e melhor. Eles mostraram como a pasteurização da medicina levou, estritamente falando, a biologia ao poder. Esta é uma confirmação de peso para a tese sustentada por Michel Foucault, no final de *La volonté de savoir*” (GC: [1987] “Claire Salomon-Bayet *Pasteur et la révolution pastoriennne*”. IN: OC-V, p. 1105). O estudo de B. Latour sobre Pasteur ([1984] *Les Microbes. Guerre et paix*) também é citado como em consonância às análises do livro resenhado. Ver ainda, quanto a esse assunto: PORTOCARRERO, Vera [2009] *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault*, em especial p. 44-65.

⁵⁰ GC: [1987] “Discours de réception de la médaille d’or du CNRS”. IN: OC-V, p. 1114.

⁵¹ GC: [1975] “L’effet de la bactériologie dans la fin des « théories médicales » au XIX^e siècle”. IN: IRSV, p. 56 [IRSVpt, p. 52].

científico mesmo, isto é, irreduzível à filosofia. Filosófica, enfim, uma vez que incita a uma reflexão autônoma, única capaz de atribuir o sentido e o valor de que as teorias científicas, dentro de seus limites objetivos, não podem se prover.

A descoberta do *logos* do vivente

Em meados da década de 1950, uma descoberta viria alterar todo o campo das ciências biológicas, exigindo uma reconfiguração do seu estatuto epistemológico que acabaria por permitir a rearticulação de hipóteses formuladas anteriormente. Trata-se da descoberta da estrutura hereditária do código genético (o DNA)⁵², que ainda demoraria alguns anos até ter o seu conceito formalizado e divulgado para um público mais amplo, o que só aconteceria em meados dos anos 1960, sobretudo com as publicações dos três autores que dividiram o Nobel em medicina de 1965: André Lwoff⁵³, Jacques Monod⁵⁴ e François Jacob⁵⁵. Mais tarde, o próprio Canguilhem reconheceria que não estivera a par

⁵² “É em 1954 que Watson e Crick propuseram um modelo da molécula de ácido desoxirribonucleico que lhe atribuía uma estrutura helicoidal” (GC: [1968] “Biologie et philosophie: publications européennes”. IN: OC-V, p. 318). Há uma correção dos editores nesta passagem, atestando que na verdade essa proposição seria de 1953.

⁵³ LWOFF, André [1962] *Biological order*. Desta obra, Canguilhem dirá que ela apresenta uma exposição “da informação necessária à inteligência da estrutura macromolecular, suporte da informação genética e veículo estrito, com alguns poucos desvios, da hereditariedade específica [...], para concluir que ‘a única fonte de ordem biológica é a ordem biológica’” (GC: [1971] “Logique du vivant et histoire de la biologie”. IN: OC-V, p. 418-419).

⁵⁴ MONOD, Jacques [1970] *Le hasard et la nécessité: essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Na leitura de Canguilhem, esta obra se aproxima de A. Comte, “na medida em que ele [Jacques Monod] pretende fazer com que a biologia macromolecular sozinha, graças às teorias da hereditariedade e da evolução, forneça uma resposta às questões tradicionais e fundamentais da teoria do conhecimento e da prática, isto é, iguale-se à filosofia” (GC: [1971] “Logique du vivant et histoire de la biologie”. IN: OC-V, p. 420).

⁵⁵ JACOB, François [1970] *La logique du vivant: une histoire de l’héritité*. Dos três autores laureados com o Nobel em 1965, F. Jacob é aquele de quem Canguilhem se sentiu mais próximo, pelo conteúdo histórico de sua obra. Ainda em 1970, ano da publicação do livro de F. Jacob, Foucault escreveu uma resenha no *Le monde*, onde não escondia seu entusiasmo pela recente publicação, que lhe parecia ser “a mais notável história da biologia jamais escrita” (FOUCAULT, Michel [1970] “Croître et multiplier”. IN: *Dits et écrits I*, p. 972). No ano seguinte, ao resenhar, por sua vez, a mesma obra, Canguilhem busca apagar certa influência que Foucault pudesse ter exercido sobre essa história tal como contada por F. Jacob (o autor dissera realmente que fizera uso da obra de Foucault em sua escrita): “Que Jacob tenha ou não lido *Les mots et les choses* e *L’archéologie du savoir*, que ele tenha ou não tentado, por sua conta, uma certa grade geral de leitura inventada um pouco antes, a questão talvez não seja sem interesse, ela é, em todo caso, sem importância” (GC: [1971] “Logique du vivant et histoire de la biologie”. IN: OC-V, p. 421). E, mais à frente: “um biólogo sabe tão bem quanto um filósofo o que é uma condição de possibilidade na formação de um conceito, e que a história de uma ciência, para dar conta dos retardamentos como dos adventos em matéria de teorias, deve buscar as compatibilidades ou incompatibilidades lógicas entre teorias, mais do que relações de influência entre personagens” (*Ibid.*, p. 424). Canguilhem prosseguirá dizendo que as referências de F. Jacob ele as retira do próprio domínio científico que pratica, isto é, dos textos dos biólogos, não de comentários ao que disseram os biólogos. E como F. Jacob teria encontrado, nessa história que narra, valores, obstáculos, recuos, desvios, perigos, retificações, Canguilhem prefere falar numa possível

de tais descobertas senão a partir da leitura das obras desses autores, e que esse acontecimento constituiu para ele um impacto revelador: “[D]esde os trabalhos de Monod e Jacob (cf. sobretudo *La logique du vivant*), os biólogos da época estão totalmente eclipsados. [...] Depois de Monod e Jacob eu não diria as coisas da mesma maneira”⁵⁶. Tamanho foi o impacto dessa descoberta que ela permitiu reavaliar as hipóteses biológicas de Mendel e Pasteur em relação aos obstáculos que lhes impunham respectivamente as teorias de Darwin e de Cl. Bernard, bem como superar a alternativa entre variabilidade morfológica e constância fisiológica que opunha estes dois últimos autores entre si. Pois, se “Darwin havia atraído a atenção sobre a pressão sofrida do exterior – e até a sua eliminação – por organismos capazes de variações internas”⁵⁷, obstando a admissão da existência de genes hereditários na ordem intrínseca aos viventes, a descoberta do DNA permitiu legitimar a suposição de Mendel sem, no entanto, recusar a teoria da seleção natural; doravante, passou a ser possível que uma mesma e única teoria admitisse a existência de um código genético próprio ao vivente e, ao mesmo tempo, a transformação desse código na medida em que a transmissão hereditária não se faz sem excluir a possibilidade do erro, o que não está mais em contradição com o transformismo darwiniano, embora também o desloque de seu estatuto epistemológico inicial, reformulando seus termos. Do mesmo modo, se “Claude Bernard havia atraído a atenção sobre as funções orgânicas que permitem a um vivente complexo manter, em certos limites, sua integridade ao inverso e contra as variações do meio exterior”⁵⁸, impedindo, contudo, uma exploração de tais funções orgânicas no nível microbiológico, isso também pôde ser retificado com a nova descoberta, que deu legitimidade à suposição de Pasteur de uma capacidade orgânica de constância fisiológica no nível micrológico, apagando-se, por fim, a oposição entre esta capacidade de constância e a de variação morfológica tal como imaginada por Darwin. Desse modo, tornou-se possível integrá-las, reconfigurando-as, as hipóteses de Pasteur, Cl. Bernard, Mendel e Darwin numa teoria geral dos seres vivos: “teoria unitária da constituição química, do funcionamento regulado, da hereditariedade e das variações específicas por seleção natural”⁵⁹.

convergência (e não numa influência) para com a epistemologia histórica, isto é, para com Gaston Bachelard (*Ibid.*, p. 422), mais do que com a arqueologia foucaultiana.

⁵⁶ GC: [1984] “Entretien avec Georges Canguilhem”. IN: OC-V, p. 1000.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 317.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 317.

⁵⁹ GC: [1972] “Vie”. IN: OC-V, p. 602. Para um aporte histórico dessa evolução das ciências da vida rumo a uma síntese única, ver também: MAYR, Ernst [2004] *Biologia, ciência única: reflexões sobre a autonomia de uma disciplina científica*.

Além disso, fazendo uso da *recorrência*, Canguilhem demonstrará como a *revolução genética* permitiu uma retificação do conceito de vida que retroage a ainda mais tempo. No verbete-artigo “Vie” (1972), donde extraímos a citação acima, Canguilhem marca a obra de Aristóteles como a primeira das teorias gerais sobre a vida, mostrando como muitas das suas considerações perduravam em teorias biológicas até há pouco tempo: as da vida como animação, da vida como forma sobre uma matéria (o hilemorfismo⁶⁰), da vida como organização, além do método taxinômico por ele estipulado na classificação dos seres vivos:

Todas as filosofias médicas que, até o começo do século XIX, tiveram a vida por um princípio, seja original, seja confundido com a alma, essencialmente diferente da matéria, fazendo exceção a suas leis, foram direta ou indiretamente devedoras dessa parte do sistema aristotélico que se pode chamar indiferentemente biologia ou psicologia.⁶¹

Essa concepção de vida como alma (*psyché* = sopro refrescante), com seus correlatos na teologia judaico-cristã, começaria a sofrer os primeiros ataques mais contundentes apenas a partir do século XVII, com as filosofias materialistas ou mecanicistas. Estas, por sua vez, estabeleceram-se, como escreve Canguilhem, como teorias “do funcionamento das máquinas construídas, viventes ou não, mas não da construção das máquinas”⁶². Assim, também entre os mecanicistas, permanecia a necessidade de uma explicação a respeito da construção e da condução das máquinas (faltava-lhes o maquinista), ponto em que as teorias animista e mecanicista anulavam-se enquanto teorias da irreduzibilidade do vivente, por ser necessário a ambas recorrer a um princípio exterior ao vivente para explicá-lo. O vitalismo surgiu justamente como uma teoria alternativa ao animismo e ao mecanicismo, buscando encontrar no próprio organismo seu princípio. A história da busca por esse princípio acaba se identificando com a história do conceito de “regulação”, cujas principais etapas de desenvolvimento

⁶⁰ A utilização recente do hilemorfismo ainda poderia ocorrer, segundo Canguilhem, de um modo mais ou menos manifestamente metafísico: “Por repugnância ou timidez [...] ante a tal ou tal agente vital aparentado à alma, esforçou-se em dar um sentido biológico positivo a conceitos como os de totalidade, de campo, de *Ganzheit* ou de *Gestalt*” (GC: [1968] “Biologie et philosophie: publications européennes”. IN: OC-V, p. 319). Para uma crítica ao hilemorfismo, ver: SIMONDON, Gilbert [1964] *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*. Esta tese, orientada ademais por Canguilhem, apresenta o conceito de transdução, que propõe explicar a passagem entre quatro estádios distintos de individuação: físico, biológico, psíquico e social.

⁶¹ GC: [1972] “Vie”. IN: OC-V, p. 574.

⁶² *Ibid.*, p. 591.

Canguilhem narrou noutro artigo, onde diz: “É de difícil exposição a história da laboriosa invenção desta denominação [a de “regulação”], necessariamente dependente de uma conceitualização progressiva”⁶³. Tendo sido criada a denominação no final do século XIX, Canguilhem apresenta seus precedentes no século anterior como efeito de um intenso debate composto “de teologia, astronomia, tecnologia, medicina e até, no começo, de sociologia, em que Newton e Leibniz não estão menos implicados do que Watt e Lavoisier, Malthus e Auguste Comte”⁶⁴. E quando, já na segunda metade do século XIX, for o tempo de Cl. Bernard retificar o conceito de “regulação” que em Comte ainda se subordinava ao exterior, estarão lançadas as bases para o estabelecimento do conceito de “homeostasia”: “De ora em diante, ‘regulação’ é um conceito de biologia, depois de ter sido um mero conceito de mecânica, e à espera de se tornar um conceito da cibernética, pela mediação do conceito de homeostasia”⁶⁵. Finalmente, com o advento da genética o conceito de regulação passará a ser um conceito cibernético, reordenando-se todas as demais teorias da vida que tiveram lugar até o presente nos termos de uma teoria da linguagem ou da informação:

No século XIX, a filosofia encontrava na biologia dos modelos das metáforas para discorrer sobre a natureza da linguagem. Na segunda metade do século XX, a filosofia encontrou nas linguagens formais modelos para discorrer sobre os sistemas vivos cujos biólogos descobriram o código. A vida é essa linguagem sem palavras que os viventes exprimem diferentemente, incansavelmente, e que a filosofia biológica se arrisca a traduzir num discurso humano.⁶⁶

Uma retificação conceitual

Tudo isso imporá também uma retificação à própria filosofia biológica de Canguilhem. Com efeito, foi-lhe necessário reconhecer estar-se diante de um *novo* conhecimento da vida. É esse justamente o título – “La nouvelle connaissance de la vie” – da seção de seus *Études d’histoire et de philosophie des sciences...* publicados em 1968, em que Canguilhem incluiu duas conferências pronunciadas em Bruxelas denominadas conjuntamente como “Le concept et la vie” (1966). Já mencionamos o fato de o autor ter

⁶³ GC: [1974] “La formation du concept de régulation biologique aux XVIII^e et XIX^e siècles”. IN: IRSV, p. 81 [IRSVpt, p. 74]. Sobre o conceito de regulação, ver também: GC: [1972] “Régulation (épistémologie)”. IN: OC-V, p. 541-553.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 83 [*Ibid.*, p. 75].

⁶⁵ *Ibid.*, p. 99 [*Ibid.*, p. 89].

⁶⁶ GC: [1968] “Biologie et philosophie: publications européennes”. IN: OC-V, p. 325.

relatado, numa carta a K. Goldstein, certo descontentamento com relação àquela que podemos considerar, das suas três teses, a mais “bergsoniana” – *La connaissance de la vie* (1952) –, que se iniciava com o texto “La pensée et le vivant”, e na qual se lia, noutro capítulo – “Aspects du vitalisme” –, a seguinte injunção: “Restituir justiça ao vitalismo, afinal, é tão somente restituir-lhe a vida”⁶⁷. Ora, com a inclusão do adjetivo “nouvelle” ao título de seu antigo livro, Canguilhem indicava implicitamente que alguma modificação deveria ser imposta aos estudos de 1952, convocando-se a uma reavaliação filosófica. E serão nessas conferências de 1966 que conheceremos, em todos os seus principais delineamentos, a exposição de sua filosofia biológica renovada, após ter sido instruída pelos resultados contemporaneamente colhidos aos desenvolvimentos da genética e da teoria da informação.

Canguilhem se perguntará a respeito das relações entre conceito e vida, questão antiga, que remonta novamente a Aristóteles, mas que *o novo conhecimento da vida* permitirá recolocar noutros termos. Nesse texto, Canguilhem invocará quatro filósofos, dois deles na linhagem da identificação entre conceito e vida (Aristóteles e Hegel), os outros na linhagem da dissociação entre conceito e vida (Bergson e Kant). O autor observa inicialmente que Aristóteles, este que é, “ao mesmo tempo, o lógico do conceito e o sistemático dos seres vivos”⁶⁸, para quem “o conceito do vivente é [...] o próprio vivente”⁶⁹, ao conceber essa natureza própria do vivente como uma alma, definia-a como finalidade, razão pela qual teria atribuído tanta importância à reprodução e à sexualidade em sua classificação dos seres vivos. Ocorre que Aristóteles ainda subordinava o conhecimento inteligível a um órgão, provindo do exterior (uma transcendência), mediante o qual o homem acessaria o conhecimento da natureza. Desse modo, diz Canguilhem, Aristóteles “opera um descolamento da inteligência e da vida e introduz de fora [...], como pela porta, no embrião humano, o poder extranatural ou transcendente de tornar inteligíveis as formas essenciais que os seres individuais realizam”⁷⁰. Com isso, o pai da primeira “filosofia biológica” acabava por delegar a um poder “supravital” o conhecimento da vida.

Após ter expressado suas reservas ao aristotelismo, o que no entanto será nuançado ao final do texto, será a vez de Canguilhem dirigir sua palavra final a Bergson.

⁶⁷ GC: [1946] “Aspects du vitalisme”. IN: CV, p. 100 [CVpt, p. 105].

⁶⁸ GC: [1966] “Le concept et la vie”. IN: EHPS, p. 336 [EHPSpt, p. 368].

⁶⁹ *Ibid.*, p. 336 [*Ibid.*, p. 368].

⁷⁰ *Ibid.*, p. 337 [*Ibid.*, p. 369].

Se, por um lado, Bergson deve ter seu mérito reconhecido por ter formulado o problema da irreducibilidade do vivente, Canguilhem o censurará por não ter sabido acompanhar as revoluções científicas ocorridas tanto no campo das matemáticas como no da biologia de seu tempo. É como se sua concepção de vida, a despeito de apresentar-se como em consonância à biologia que lhe era contemporânea, na verdade desconhecesse que essa biologia já se utilizava de modelos emprestados às demais ciências da natureza, e mesmo à linguagem matemática, o que não comprometia a irreducibilidade do vital. Diz Canguilhem:

Bergson viveu numa época em que a matemática tinha rompido com o helenismo. Bergson, que censura, de alguma maneira, todos os seus predecessores por terem importado para a filosofia um modelo helênico, não se dá conta de que ele próprio continua a julgar a matemática em função do modelo helênico da matemática⁷¹.

F. Worms dirá, comentando esse texto, que Canguilhem, mais do que recusar Bergson, joga um dos aspectos de sua filosofia contra outro, fazendo entrar, numa filosofia vitalista (o que guarda certa herança bergsoniana), a linguagem conceitual (o que Bergson não poderia admitir). Acrescentemos, pois, que Canguilhem, ao retificar Bergson, *retifica também a si mesmo*. Se pudemos reconhecer, na filosofia vitalista que Canguilhem praticava até então, uma recusa quase irrestrita com relação aos modelos matemáticos, a partir da *revolução genética* ficou claro que tais modelos passam a ser utilizados analogicamente para a compreensão desse *logos* inscrito nas proteínas e nos aminoácidos que compõem os códigos hereditários dos seres vivos. O que Canguilhem recusará a Bergson, agora, na herança bachelardiana, é que, por não ser sua filosofia uma epistemologia histórica, ela não pode oferecer as condições de retificar-se a si própria em coerência às rupturas epistemológicas ocorridas na ciência da qual ela deve emprestar os seus conceitos. Bergson, de quem Canguilhem dissera apenas uma década antes “que lia tudo e sabia tudo”⁷², agora é refutado por não ter sabido acompanhar, em sua própria época, a evolução histórica das matemáticas e também da biologia, que já então emprestava alguns de seus modelos àquelas. Assim, ao dizer que Bergson teria negado qualquer possibilidade de identificação entre conceito e vida, Canguilhem sugere que sua filosofia biológica refutava a teoria genética por antecipação, reputando-a como uma

⁷¹ *Ibid.*, p. 363 [*Ibid.*, p. 398].

⁷² GC: [1955] “Le problème des régulations dans l’organisme et dans la société”. IN: OC-V, p. 653.

ciência anti-bergsoniana: “Que se entenda pelo termo genética a ciência do devir, ou a ciência da geração; em todo caso é uma ciência anti-bergsoniana e que dá conta da formação das formas vivas pela presença, na matéria, do que se chama hoje informação...”⁷³.

Por outro caminho, Canguilhem encontrará uma mesma interdição da identificação entre vida e conceito na filosofia transcendental de Kant. Analisando a seção dedicada à *Dedução transcendental* na *1ª Crítica* (1ª edição), com a qual se legitimava a aplicação dos conceitos do entendimento sobre os dados da sensibilidade, Canguilhem perguntará:

Mas se ganhamos a legitimação de uma possibilidade, a do conhecimento por conceitos, não teríamos perdido a certeza de que, entre os objetos do conhecimento, se encontra um cuja existência é a necessária manifestação da realidade de conceitos concretamente ativos? Dizendo de outra maneira, não teríamos perdido a certeza de que, entre os objetos do conhecimento, se encontram, de fato, seres vivos?⁷⁴

Ora, Canguilhem censura a Kant ter indiferenciado, dentre os objetos do conhecimento, justamente aquele – o ser vivente – que é a verdadeira condição de possibilidade do conhecimento. Neste ponto, a revolução copernicana de Kant é pré-copernicana, no sentido em que ainda não estabelece como centro orbital do conhecimento o vivente em seu meio. É aqui que o pensamento de Canguilhem sobre as ciências da vida se mostra profundamente filosófico, para além das análises epistemológicas das quais sempre parte: “O vivente é precisamente um centro de referência. Não é porque eu sou pensante, é porque sou vivente que devo procurar na vida a referência da vida”⁷⁵. E mesmo o conceito de “fim natural” introduzido na *3ª Crítica* não parece suficiente para suprir essa ineficiência: “Se Kant considera as belas-artes como as artes do gênio, se ele considera que o gênio é a natureza dando sua lei à arte, ele se proíbe, no entanto, de colocar-se dogmaticamente num ponto de vista semelhante”⁷⁶. Ora, já era isso o que Canguilhem dizia de seu primeiro mestre, Alain, no balanço que fazia de sua obra, onde o criticava por ter submetido sua filosofia da criação a uma morfologia estática.

⁷³ GC: [1966] “Le concept et la vie”. IN: EHPS, p. 339 [EHPSpt, p. 371].

⁷⁴ *Ibid.*, p. 344 [*Ibid.*, p. 377].

⁷⁵ *Ibid.*, p. 352 [*Ibid.*, p. 385].

⁷⁶ *Ibid.*, p. 345 [*Ibid.*, p. 378]. Voltaremos a comentar as relações entre Canguilhem e Kant no capítulo seguinte.

O mesmo não ocorria com Hegel, que teria identificado o conceito e a vida enquanto “automovimento de realização”. Noutro ensaio do mesmo ano, Canguilhem invocava o papel de Hegel para as teorias biológicas contemporâneas, sobretudo por sua concepção de totalidade, segundo a qual o “todo é que realiza a relação das partes entre elas como partes, de maneira que fora do todo não há partes”⁷⁷. A partir dessa leitura de Hegel⁷⁸, sempre aproximado a K. Goldstein que também compreendia o organismo como processo de autorrealização, Canguilhem buscará tirar consequências filosóficas dos resultados recentes das ciências biológicas. Dirá ele numa das duas conferências que aqui seguimos:

Expondo a teoria hegeliana da relação do conceito e da vida, perguntei-me se [...] não corríamos o risco de encontrar um meio de interpretação mais fiel [...] para os fenômenos descobertos pelos biólogos contemporâneos e para as teorias explicativas que eles propõem sobre eles⁷⁹.

Agora que o novo nome da substância deverá ser a *hereditariedade*⁸⁰, e que a finalidade será substituída pela *teleonomia*⁸¹, os conceitos do conhecimento da vida serão: “Mensagem, informação, programa, código, instrução, decodificação...”⁸². Assim, o conceito de erro, fundamental na filosofia que Canguilhem desenvolvera durante as décadas anteriores, também sofrerá uma mutação, tornando-se ainda mais coerente. A nova teoria da hereditariedade explica a evolução das espécies como sendo resultado de erros na transmissão dos códigos genéticos. A partir disso, a existência desse vivente em

⁷⁷ “Le tout et la partie dans la pensée biologique” IN: EHPS, p. 332 [EHPSpt, p. 364].

⁷⁸ Parece-nos acertada, contudo, a leitura que G. Le Blanc oferece desta passagem, confrontando-a com outras recorrências a Hegel no pensamento de Canguilhem, sobretudo ao artigo “Hegel en France”, onde se criticava em Hegel, em sua seção final, a divisão criada entre “vida espiritual” e “vida natural”. Citaremos o argumento de Le Blanc, lamentando não podermos discuti-lo, pois exigiria que nos alongássemos para muito além de nosso objeto, além de extrapolar nossa competência no que diz respeito à leitura de Hegel: “A inauguração da vida espiritual implica, por contraste, um abandono da particularidade das vidas biológicas e um salto qualitativo destinado a reunir o conceito universal da vida. Assim, a identificação da vida e do conceito não permite, contudo, unificar as duas formas de vida que são a vida biológica e a vida espiritual, cuja heterogeneidade supõe uma distinção entre conceitos específicos e um conceito universal de vida. Uma tal heterogeneidade entre a vida universal do conceito (vida espiritual) e os conceitos particulares de vida (vida biológica) cria as condições de uma partilha entre vida humana e vida natural” (LE BLANC, Guillaume [2002] *La vie humaine: anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, p. 245).

⁷⁹ GC: [1966] “Le concept et la vie”. IN: EHPS, p. 362 [EHPSpt, p. 396-397].

⁸⁰ GC: [1966] “Un nouveau concept en pathologie: l’erreur”. IN: NRNP, p. 211 [NRNPpt, p. 228].

⁸¹ O conceito de “teleonomia” foi primeiro proposto por Colin Stephenson Pittendrigh, sendo apropriado por Bernard D. Davis, até ser utilizado por Monod e Jacob a quem Canguilhem se reporta (Cf. GC: [1968] “Biologie et philosophie: publications européennes”. IN: OC-V, p. 323).

⁸² GC: [1966] “Le concept et la vie”. IN: EHPS, p. 360 [EHPSpt, p. 395].

especial, o homem, que já era definido por Canguilhem como capaz de erro, agora será compreendida justamente como efeito de um dos erros da vida em seu sentido biológico: a *errância* e o *erro genético* poderão se unir num mesmo e único conceito.

À diferença das “rupturas epistemológicas” ocorridas no século XIX que Canguilhem analisara, por ser-lhe contemporânea, esta reformulação que a descoberta do DNA impôs às ciências da vida afetará também sua própria filosofia biológica. Com efeito, o que deve fazer o filósofo que se instrui de um acontecimento inovador no domínio das ciências cuja história ele pratica? Deve retificar seus conceitos, sem dúvida; mas deve também reformular os problemas que essa ciência não pode, sozinha, resolver. Uma das consequências da assimilação dos organismos vivos a sistemas complexos de informações genéticas, talvez a principal, foi ter destituído de sentido o questionamento pela essência da vida. Como diz F. Jacob, numa frase que chamou a atenção de Canguilhem e de Foucault: “Não se interroga mais sobre a vida hoje nos laboratórios. Não se busca mais definir seus contornos. Esforça-se apenas em analisar os sistemas vivos, sua estrutura, sua função, sua história”⁸³. E, em seguida, Jacob complementa: “É pelos algoritmos do mundo vivo que se interessa hoje a biologia”⁸⁴. Alguém poderia encontrar aqui a confirmação do diagnóstico que concluía pelo esgotamento das condições de possibilidade de um questionamento científico sobre a vida. Mas é aqui justamente que Canguilhem se sente à vontade para interrogar ao biólogo “se, na linguagem da probabilidade matemática aplicada à explicação dos viventes, pode-se discorrer sobre o significado de sua existência”⁸⁵. E não é nos laboratórios, que efetivamente esconjuraram talvez para sempre qualquer busca por uma diferença ontológica entre os componentes da lógica da vida e os da matéria inanimada, que se poderia buscar esse significado. Atestado, assim, por essa “biologia sem vida”, o *fato* da estrutura vital, permanece o problema da atribuição de *sentido* e *valor* a tal fato: “É fora dos laboratórios”, indaga Canguilhem “que o amor, o nascimento e a morte continuam a apresentar aos viventes, filhos da ordem e do acaso, as figuras imemoriais dessas questões que a ciência dos viventes não põe mais, doravante, à vida”⁸⁶. Nada de surpreendente, contudo, que a ciência não possa ela mesma colocar para si uma questão indelegavelmente filosófica. Pois, se nos perguntamos ainda sobre *o que é a vida?*, é

⁸³ JACOB, François [1970] *La logique du vivant*, p. 320.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 320.

⁸⁵ GC: [1971] “Logique du vivant et histoire de la biologie”. IN: OC-V, p. 428.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 433.

porque sentimos tal questão como uma necessidade [*besoin* = valor], o questionamento ontológico só podendo aparecer dentro de uma perspectiva moral, isto é, valorativa.

Novas reflexões: entre vida e sociedade

Ainda em 1966, Canguilhem publicava uma nova edição da sua tese em medicina de 1943, agora acrescida de uma seção intitulada *Nouvelles réflexions sur le normal et le pathologique*. Com essa publicação, Canguilhem posicionava-se, com sua filosofia biológica já então instruída pelas inovações da *revolução genética*, em meio aos debates que tiveram lugar nesta década no pensamento francês em torno das ciências sociais ou humanas. Dos três ensaios que compõem essa nova seção, o primeiro é o que mais nos interessa agora. Pois, enquanto os dois últimos buscam confirmar, a partir das novas descobertas no campo da medicina e da biologia, as análises feitas no *Essai* (1943) quanto à originalidade da técnica na restauração do normal e quanto ao estatuto conceitual do erro, é no primeiro que Canguilhem se dedica a analisar o tema das relações entre o social e o vital, que o *Essai* só abordava indiretamente. Mas se o autor retorna ao problema do social, isso não fez alterar, segundo ele, sua perspectiva de análise: “É apenas tendo em vista o organismo”, reforçará o autor na introdução dessas *Nouvelles réflexions*, “que permito a mim mesmo algumas incursões no domínio da sociedade”⁸⁷. Como observa F. Worms, devemos reconhecer a originalidade de Canguilhem, ainda na década de 1960, pois, no momento em que o estruturalismo vivia seu auge, Canguilhem fará inserir a *estrutura* na lógica do vivente:

Canguilhem desempenha um papel maior no momento dos anos 1960, sublinhando, ao mesmo tempo, contra as filosofias que se dizem um pouco apressadamente do “sujeito” ou da “consciência”, o lugar do conceito, da estrutura, no próprio vivente, e indicando que a estrutura é ela mesma conduzida [*portée*] por uma prática normativa, que não faz apenas o objeto de uma crítica (inclusive ideológica) mas também de uma gênese e de uma história.⁸⁸

Como pudemos notar, já em sua juventude Canguilhem dedicara-se a análises políticas e sociais em muitas de suas intervenções, seja em seu memorial de conclusão de curso na *ENS* sobre Comte (1926), seja em suas intervenções nos *Libres propos* e demais

⁸⁷ GC: [1966] “Vingt ans après...”. IN: NRNP, p. 173 [NRNPpt, p. 185].

⁸⁸ WORMS, Frédéric [2008] “Le concept du vivant comme philosophie première: de Canguilhem à aujourd’hui”, p. 148.

periódicos em que escrevera à época (1926-1936), seja no opúsculo *La fascisme et les paysans* (1935), seja ainda na segunda parte do *Traité de logique et de morale* (1939) co-assinado por C. Planet. No ensaio sobre os camponeses, em que pôde abordar o assunto mais diretamente a partir de um exemplo concreto, delineava-se com clareza a crítica que mais tarde será fortalecida por novos dispositivos conceituais a respeito da taylorização das relações de trabalho como técnica de submissão dos indivíduos às exigências de um meio social que então se criava, o da sociedade industrial. Esperava-se contribuir, com aquela brochura, para o esclarecimento das condições segundo as quais os próprios camponeses aderiam a um modelo social e político que lhes era hostil. Esperava-se retificar o mau juízo que grande parte das organizações de esquerda fazia a respeito dos camponeses, ao atribuir às suas opções políticas as mesmas razões que encontravam em suas análises a respeito do operariado e das populações urbanas. Esperava-se mostrar, enfim, como tais condições deveriam ser buscadas internamente aos indivíduos, que não podiam ter suas condutas compreendidas como mero efeito de condições sociais, políticas e econômicas externas. Também nos demais ensaios da época, uma mesma preocupação se pressentia, e era por um chamamento à ação que se encerrava o *Traité de logique et de morale* de 1939, coordenando-se as exigências epistemológicas do pensamento com a necessidade irreduzível da ação.

Nas décadas seguintes, Canguilhem continuaria a refletir sobre as relações entre meio e organismo, em sua acepção tanto biológica – como no texto “*Le vivant et son milieu*” (1946-1947) –, quanto política – como em “*Milieu et normes de l’homme au travail*” (1947), em “*Le problème des régulations dans l’organisme et dans la société*” (1955), assim como nas conclusões da tese sobre o conceito de reflexo (1955). Ao atribuir o valor de um acontecimento filosófico à revolução fisiológica lograda por Claude Bernard com a introdução do conceito de “meio interior”, Canguilhem pôde visitar suas investigações políticas iniciais. Fazendo convergir o método emprestado à epistemologia histórica bachelardiana com a fisiologia filosófica bernardiana, operação pela qual reconhecemos em Canguilhem a marca de sua originalidade, tornou-se possível reformular os termos da relação entre biologia e sociologia. Isso possibilitará reexaminar a confusão entre conceitos utilizados indistintamente nos dois campos de conhecimento – como os de “crise”, de “constituição”, de “regulação” ou de “organização”⁸⁹ – a partir

⁸⁹ Cf. GC: [1955] “*Le problème des régulations dans l’organisme et dans la société*”. IN : OC-IV, p. 643-672. Esta conferência, proferida a convite de P.-M. Schuhl, de quem Canguilhem já havia discutido algumas

das condições históricas de surgimento de cada um desses conceitos bem como de sua integração a cada um dos dois modelos científicos distintos, o biológico e o sociológico. No caso biológico, como já vimos, a fisiologia é quem exercerá o papel de ciência modelo, pois, sendo ela a ciência das funções orgânicas em seu estado normal, é perfeitamente confortável admitir-se, como faz Canguilhem, que “o ideal de um organismo doente é um organismo são da mesma espécie”⁹⁰. É justamente essa autonomia normativa o que falta à regulação social. Por isso, é necessário que ela empreste seus modelos à regulação biológica.

Se, nessa conferência de 1955, Canguilhem decidia-se já por uma diferença insuperável entre organismo e sociedade, nas *Nouvelles réflexions* (1966) sua posição ficará ainda mais clara. O ensaio intitulado “Du social au vital” apresenta uma distinção entre *norma* e *normal*, alegando ser esta última o fundamento daquela. Para haver norma é necessário haver, antes, situações que sejam reputadas como não correspondentes a determinada exigência. Com o fim de regular tais disparidades é que surgirá a norma que, uma vez criada, passará a definir as exigências que uma existência (podendo ser um corpo, uma população, uma organização política etc.) deve obedecer para estar de acordo com ela. Dessa precedência do normal sobre a norma, Canguilhem deduzirá também, em consonância ao que dizia na primeira edição do *Essai*, uma precedência do anormal sobre o normal: “Não há, portanto, nenhum paradoxo em dizer que o anormal, que logicamente é o segundo, é existencialmente o primeiro”⁹¹. O processo histórico, dado como exemplo, que levou a Europa, com a Revolução Industrial, a uma racionalização da política e de certas práticas como as hospitalares, as pedagógicas e as econômicas, “sob a influência de um maquinismo industrial nascente”, Canguilhem denominará como um processo de “normalização”⁹². Tal denominação tem lugar porque, a despeito da diversidade de instituições e da pluralidade de indivíduos que compõem uma sociedade, eles se encontram numa relação de integração, ou de planificação, crescente.

Tal análise o reconduz a Comte, o inventor do primeiro conceito de *sociologia*, que assim a definia como uma *física social*, ou como uma ciência do *organismo social*. Expondo mais uma vez a sempre retomada distinção entre o Comte do *Cours*, ainda

teses sobre sua filosofia da técnica numa conferência em 1938 (OC-I, p. 510-511), foi republicada no volume *Écrits sur médecine* (2002, p. 101-125), sem a discussão que lhe sucede.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 647.

⁹¹ GC: [1966] “Du social au vital”. IN: NRNP, p. 180 [NRNPpt, p. 193].

⁹² *Ibid.*, p. 175 [*Ibid.*, p. 187].

naturista, e o do *Systeme*, Canguilhem especifica como este último estabelece uma maior diferença entre ordem biológica e social. Nesta, a *regulação* passa a ser uma necessidade social específica (isto é, não dedutível da natureza) e a Humanidade, reconhecida como Ser Supremo, passará a depender, para regular-se, da ação de um Sacerdote (religião positiva). Esta definição é interessante, ainda que provida de caracteres metafísicos, pois postula uma cisão entre o regulador da sociedade, que deve estar fora dela, e os processos que ele regula, reconhecendo uma dissimetria interna à sociedade. Estamos, com Comte, no limite dessa condição híbrida da sociedade que é, como quer Canguilhem, “ao mesmo tempo, máquina e organismo”⁹³. A sociedade industrial foi alimentada pela utopia da maquinização absoluta dos processos de socialização, mas esbarrou no impasse prático da impossibilidade de realização da adequação de todos os fins da coletividade a uma planificação unitária e irrestrita. A fonte desse equívoco está, segundo Canguilhem, no próprio fato de que, para a “sociedade, a regulação é uma necessidade à procura de seu órgão e de suas normas de exercício”⁹⁴.

Ocorre que essa aparente insuficiência da sociedade é, antes, o mero atestado da existência de uma outra norma de organização anterior à social. Com efeito, a sociedade, que não pode ter sido gerada a partir de si mesma, só pôde surgir imitando as normas de regulação dos organismos vivos. Gabriel Tarde, melhor que Durkheim, foi quem primeiro tentou definir esse processo de imitação de que a sociedade é o resultado, propondo uma homologia entre o aparelho sensorio-motor humano e os mecanismos de regulação social que têm como modelo a estatística. No entanto, Canguilhem acusa Tarde de ter, em sua obra *Les lois de l'imitation* (1890), indiferenciado os organismos vivos e os mecanismos de informação⁹⁵. E não será outro senão Claude Bernard que o autor invocará em seu auxílio, dizendo:

A evolução biológica dos organismos se processou pela integração mais rigorosa dos órgãos e funções de relacionamento com o meio, por uma interiorização mais autônoma das condições de existência daquilo que Claude Bernard chamou de meio interno. Ao passo que a evolução histórica das sociedades humanas consistiu no fato de as coletividades de extensão inferior à espécie terem multiplicado e, de certo modo, espalhado seus modos de ação na exterioridade

⁹³ *Ibid.*, p. 187 [*Ibid.*, p. 201].

⁹⁴ *Ibid.*, p. 188 [*Ibid.*, p. 202].

⁹⁵ Tarde é utilizado notadamente pela microssociologia de B. Latour, que se fundamenta no princípio de simetria que quer indiferenciar as dimensões vitais e sociais, afastando-se, assim, da epistemologia histórica de Canguilhem.

espacial, suas instituições, na exterioridade administrativa, acrescentando máquinas aos instrumentos, estoques às reservas, arquivos às tradições.⁹⁶

Em suma, o que falta à organização social é o todo, isto é, uma relação imanente de causalidades e de necessidades. Além disso, por imitá-la, a organização social não pode deixar de tender para a organização vital. Mas e esta última? Tenderia ela para alguma outra organização mais fundamental? A resposta de Canguilhem apoia-se na 2ª lei da termodinâmica, que estabelece o princípio de entropia: todo sistema físico-químico apresenta a tendência a se desintegrar num outro sistema fisicamente mais bem ordenado. Ora, se a organização social tende a se desintegrar numa organização mais bem ordenada, como é a organização vital, esta, por sua vez, também tende para a inércia, consistindo a vida justamente num *jogo* contra a morte. Dizia Canguilhem na introdução das *Nouvelles réflexions*: “Hoje em dia, portanto, assim como há cerca de 20 anos, assumo ainda o risco de procurar basear a significação fundamental do normal por meio de uma análise filosófica da vida compreendida como atividade de oposição à inércia e à indiferença”⁹⁷. Neste sentido, as sociedades humanas também não podem evitar uma tendência à inércia. E se Canguilhem encerra este primeiro ensaio das *Nouvelles réflexions* evocando Claude Lévi-Strauss, é porque certamente lhe chamou a atenção o fato de este antropólogo ter dito, a respeito dos mecanismos que toda sociedade oferece aos seus integrantes em sua luta contra a entropia crescente: “Mais do que antropologia, teria que se escrever ‘entropologia’, nome de uma disciplina dedicada a estudar em suas mais elevadas manifestações esse processo de desintegração”⁹⁸.

Notemos, ainda, que Canguilhem desloca os termos da tradicional divisão entre “estado de natureza” e “estado civil”. Em muitos de seus textos, assistimos a uma recusa em assimilar a vida à mera natureza. Primeiro, porque, como já vimos, Canguilhem considera interdito, à filosofia, pronunciar-se diretamente sobre a “natureza”. Apenas a ciência é que pode construir um discurso de verdade sobre ela, segundo o *princípio de construção suficiente* do fato científico recuperado de Bachelard. O que a filosofia pode

⁹⁶ *Ibid.*, p. 189-190 [*Ibid.*, p. 203-204].

⁹⁷ GC: [1966] “Ving ans après...”, IN: NRNP, p. 173 [NRNPpt, p. 186].

⁹⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude [1955] *Tristes trópicos*, p. 442. Para uma breve análise a respeito da ambiguidade do conceito de natureza neste autor ver: DESCOLA, Philippe [2011] “As duas naturezas de Lévi-Strauss”. Canguilhem se reportou diversas vezes a Lévi-Strauss em sua obra, na maioria delas discutindo o conceito de entropia acima exposto. A passagem em que o comenta mais longamente se encontra no texto “La décadence de l’idée de progrès” (1987). Ainda voltaremos a analisar as consequências do princípio de entropia para a filosofia de Canguilhem na seção final do próximo capítulo.

fazer é julgar, a partir da ciência sancionada, o passado dessa ciência, avaliando seu valor e sentido filosóficos. Segundo, porque após a *revolução fisiológica* bernardiana, à qual Canguilhem permanecerá fiel, o objeto das ciências também será deslocado da natureza para a vida. Mais do que a passagem de um “estado de natureza” para um “estado civil” ou um “estado de cultura”, portanto, a distinção proposta por Canguilhem será entre o social e o vital, mas com a condição de que a vida, como objeto de saber, permaneça sendo privativa às ciências da vida. Isso exigirá que se estabeleça uma nova dimensão para o juízo reflexivo da filosofia, ausente em Bachelard, o que nos permite reforçar a ideia de que o conceito de vida em Canguilhem, mesmo após a incorporação dos avanços da genética em sua filosofia biológica, permanece desvencilhado de qualquer “naturismo”. É ele mesmo quem diz:

Os naturismos estão na moda. Esse mero fato bastaria para desviar o filósofo de tomá-los como objeto de exame? A resposta será diferente segundo inscrevamos a filosofia na eternidade ou na história. Mas mesmo se quiséssemos ignorar a atualidade desses movimentos de retorno, em nome de interesses filosóficos eternos, procederíamos desse modo, privilegiando as origens relativamente aos desenvolvimentos.⁹⁹

Está claro. A epistemologia histórica não é uma pesquisa pelas origens, nem por questões eternas tais como a natureza, podendo esta última ser reputada como da ordem do “mito”¹⁰⁰. Aliás, tendo Canguilhem, para além de estar atento à etnologia que lhe era contemporânea, nascido e passado a infância e a juventude no campo, assim como Bachelard, ele “nunca esqueceu de sua juventude languedociana”, como nota C. Limoges, “que uma paisagem, para o camponês, é sempre o produto de um labor multissecular tecnicamente instrumentado e, de suas leituras geográficas e etnológicas, ele compreendeu e reteve que nunca houve primitivo ou selvagem senão aos olhos do viajante civilizado”¹⁰¹. Se, no *Essai* de 1943, a medicina era compreendida como técnica no

⁹⁹ GC: [1976] “Nature dénaturée et nature naturante”. IN: OC-V, p. 695-696.

¹⁰⁰ GC: [1974] “La question de l’écologie”. IN: OC-V, p. 644. O criticismo de Canguilhem se mantém desde sua juventude até aqui, com as modulações que já observamos ter ele efetuado para com o kantismo: “Podemos proceder à análise crítica dos naturismos com um rigor severo do qual a filosofia kantiana deu o exemplo, noutros tempos e sobre outras questões” (GC: [1976] “Nature dénaturée et nature naturante”. IN: OC-V, p. 696). Para um comentário dessas passagens, ver: LIMOGES, Camille [2018] “Introduction”. IN: OC-V, p. 48-53.

¹⁰¹ LIMOGES, Camille [2018] “Introduction”. IN: OC-V, p. 48-49. É também essa postura crítica que separa Canguilhem de Dagognet. Em sua última entrevista, quando perguntado sobre se compartilhava do entusiasmo com relações às experimentações e pesquisas em biologia por Dagognet, Canguilhem avaliava assim o naturismo do colega: “Ah não! E isso, eu já disse a ele. Ele é sem reserva. Ele imagina... Enfim, é

entrecruzamento da qual se constituíam as diversas ciências sobre a vida, os avanços da genética dos anos 1960 só o fizeram re-ratificar que o conhecimento da vida nasce de uma correlação entre as mais variadas técnicas com os processos vitais, que continuam a ser compreendidos, tal como o haviam sido por Bichat – ainda que se traduza essa definição nos novos termos da teoria da informação, da cibernética, da etnologia ou da psicologia social –, como o “conjunto das funções que resistem à morte”.

§ 4: A lição de um mestre

... às vezes o fogo brilha sem queimar;
então seu valor é toda pureza.

Gaston Bachelard¹

Para além das modificações no âmbito das ciências biológicas que acabamos de analisar, a partir de meados dos anos 1950 outra série de publicações também viria alterar significativamente o cenário intelectual francês. Mencionemos algumas delas, às quais Canguilhem se reporta, e que foram decisivas para que ele reavaliasse o estatuto do social em sua filosofia: *Tristes tropiques* (1955) de Claude Lévi-Strauss, *L'histoire de la folie* (1961), *Le naissance de la clinique* (1963), *Les mots et les choses* (1966) e *L'archéologie du savoir* (1969) de Michel Foucault, *Pour Marx* (1965) e *Lire le Capital* (1965) de Louis Althusser e seu grupo. Além disso, na década de 1960 passaram a surgir estudos sistemáticos sobre Canguilhem, como também empréstimos que acabaram influenciando a recepção da sua obra². 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 – *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* (1977)³ –, 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 pregressa. Ao fazê-lo, Canguilhem considera estar revigorando a lição do mestre Gaston Bachelard.

História das ciências ou ciência da história?

No final da década de 1970, Canguilhem publica uma curta coletânea de ensaios que tem como principal novidade a exposição do conceito de ideologia científica. No

¹ BACHELARD, Gaston [1938] *A psicanálise do fogo*, p. 156.

² O primeiro estudo sistemático sobre Canguilhem foi o de P. Macherey (1964); em 1965, Lacan cita sua conferência “Qu'est-ce que la psychologie?” no seminário *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.

³ Doravante *Idéologie et rationalité*. Trata-se do último livro publicado em vida pelo autor e que dá continuidade aos *Études d'histoire et de philosophie des sciences...* (1968), ambas coletâneas de estudos. Notemos que, a despeito do farto volume que compõe a bibliografia dos textos publicados por Canguilhem, o autor fez publicar apenas cinco livros (excetuando-se as duas coautorias), expressão da reserva e da discrição que caracterizam seu estilo de pensamento.

denso preâmbulo de apenas duas páginas, parecia que Canguilhem iria atribuir o mérito da anterioridade pela proposição de seu novo conceito a seus “jovens colegas”, como ele os denominava, Michel Foucault e Louis Althusser⁴. Isso pelo fato de terem lhe chamado a atenção para uma dimensão ideológica pré ou extra-científica que nenhuma meditação sobre a história das ciências deveria abandonar. Contudo, o autor diz logo em seguida que a proposição de seu novo conceito se daria, antes, para “revigorar, sem a rejeitar, a lição de um mestre”⁵: Gaston Bachelard. E Canguilhem prossegue afirmando que era na lição deste pensador que também se teriam inspirado Foucault e Althusser, “a despeito das liberdades que sobre ela tomaram”⁶. Com essa estratégia retórica, Canguilhem anunciava que a *mudança* feita por ele à epistemologia histórica bachelardiana, fazendo-a convergir às ciências da vida, em respeito à revolução fisiológica à qual Canguilhem se mantém fiel, poderia responder às recentes indagações de seus colegas.

Canguilhem já fornecera, em muitos de seus estudos históricos anteriores, diversos exemplos de “ideologias científicas”, mas é apenas no final da década de 1960 que esse termo aparecerá em sua obra. Sua definição será dada na conferência “Qu’est-ce qu’une idéologie scientifique?” (1969), republicada em *Idéologie et rationalité...* Mas é possível recordarmo-nos do que ele dizia sobre as pretensões científicas da psicologia das reações e do comportamento, que à luz desse novo conceito poderá ser compreendida como uma degeneração *ideológica* da fisiologia; assim também, algumas das *antigas imagens* que antecedem a formalização científica, como no caso da teoria celular, também poderão ser compreendidas como manifestações ideológicas pré-científicas. Renovando, pois, uma preocupação que remonta a seus estudos históricos, estes que foram intensificados abundantemente nas décadas de 1960-1970 (são mais de 50 publicações concernindo a história das ciências nesse período), Canguilhem propõe definir, ou redefinir, *de que a história das ciências é a história*⁷. Noutros termos, tendo-se atestado a irredutibilidade do objeto da história das ciências perante o objeto das ciências elas mesmas, busca-se definir, em seguida, um papel para a epistemologia, que só poderá ser reflexivo. Caberá, assim, à epistemologia, depois de ter se instruído dos resultados da história das ciências,

⁴ Em sua última entrevista, Canguilhem ainda confirmaria essa influência: “A noção de ideologia científica me veio de Althusser. Não há dúvida” (GC: [1995] “Entretien de Georges Canguilhem [avec François Bing et Jean-François Braunstein]”. IN: OC-V, p. 1291).

⁵ GC: [1977] “Avant-propos”. IN: IRSV, p. 9 [*Ibid.*, p. 9]. Notemos bem: *revigorar* [*rafrâchir*] imprimir vigor ou mesmo vida. É com esse eufemismo que Canguilhem designa a mudança que provoca na epistemologia bachelardiana, sem recusar sua herança.

⁶ *Ibid.*, p. 9 [*Ibid.*, p. 9].

⁷ GC: [1969] “Qu’est-ce qu’une idéologie scientifique?”. IN: IRSV, p. 33 [IRSVpt, p. 31].

julgar essa história a partir do presente de tais ciências integradas entre si. A perspectiva de sua epistemologia permanece axiológica, portanto, e quase podemos encontrar a definição de sua função na seguinte frase, extraída a esse mesmo ensaio: fazer a “deontologia da liberdade de deslocação regressiva sobre o plano **imaginário** do passado integral”⁸. Estaria assim definida a *recorrência*, não fosse o fato de que uma vigilância epistemológica deveria ser invocada para evitar que esse passado sobre o qual o historiador se desloca seja apenas imaginário. Mas dado que a história das ciências não é, e nem pode ser, uma ciência, como evitar que ela não seja ilusória?

Na história das matemáticas, por exemplo, que estatuto conceder às teorias que conferiam propriedades místicas aos números? Na da astronomia, como compreender sua antecessora, a astrologia? Na da química, qual seria o lugar da alquimia? E na da fisiologia, o das teorias animistas? Canguilhem responde que a evocação do termo *ideologia* remete inevitavelmente à obra de Marx (visando Althusser, sem dúvida), que postulava como modelo de cientificidade o *materialismo histórico*: “a ciência dos homens que fazem a sua própria história, sem contudo a poderem fazer à medida dos seus desejos”⁹. Sendo o termo ideologia, em sua origem com Cabanis e Destutt de Tracy, utilizado para definir “a ciência da gênese das ideias”, Marx deslocava o seu sentido para designar, com ele, sempre segundo Canguilhem, “qualquer sistema de ideias produzido como efeito de uma situação inicialmente condenada a desconhecer a sua verdadeira relação com o real”¹⁰. Uma ideologia passaria a ser compreendida, então, como uma *ilusão*: “E por ilusão devemos entender, sem dúvida, um erro, um equívoco, mas também uma efabulação tranquilizadora, uma condescendência inconsciente para com um julgamento orientado por um interesse”¹¹. Contudo, Marx não havia incluído, entre as ideologias, a ciência, certamente por reservar a esta a função de tornar inteligível o processo histórico, pretendendo, assim, que a ciência histórica – que ele quis fundar – pudesse ser uma “descrição justa da sua situação, sem alteração e sem quiasma”¹².

É neste ponto que Canguilhem busca se afastar da apropriação, que reputa como indevida, da apropriação feita à epistemologia histórica por D. Lecourt, que quis aplicar sobre ela os preceitos do materialismo histórico marxista tal como repensados por

⁸ GC: [1976] “Le rôle de l’épistémologie dans l’historiographie scientifique contemporaine”. IN: IRSV, p. 14 [IRSVpt, p. 14].

⁹ GC: [1969] “Qu’est-ce qu’une idéologie scientifique?”. IN: IRSV, p. 35 [IRSVpt, p. 33].

¹⁰ *Ibid.*, p. 36 [*Ibid.*, p. 34].

¹¹ *Ibid.*, p. 37 [*Ibid.*, p. 34].

¹² *Ibid.*, p. 38 [*Ibid.*, p. 35].

Althusser. D. Lecourt quis mostrar como a epistemologia bachelardiana, a despeito de ter buscado sempre “dialelizar” o conhecimento, ainda não se reconhecera como inserida num processo mais fundamental de práticas sociais, o que a manteria presa a certo idealismo científico. Canguilhem objeta duas coisas a essa leitura:

Mas primeiro teremos que saber se é possível continuar a atribuir o nome de “ciência” a um tipo de produções cuja vertical de verificação (ou, mais exatamente, a última instância dominante) é a política, substituindo à antiga polaridade do verdadeiro e do falso a nova polaridade da conformidade e do desvio relativos a uma “linha”. Procuremos saber em seguida como é que um conceito fundamental de uma epistemologia ilusionista, o conceito de ruptura, sobrevalorizado no seu poder pela invenção do termo “corte”, pode suportar uma reinterpretação do marxismo, na sua constituição como ciência da história, em nome da qual a epistemologia é recusada como ilusão.¹³

É com a introdução do termo “ideologia científica”, que do ponto de vista de Marx e também de Althusser seria uma “monstruosidade lógica”¹⁴, que Canguilhem tentará revigorar a lição de Bachelard, inserindo uma dimensão histórica à própria racionalidade científica. Operação que não é desprovida de polêmica. Pois ao inserir a dimensão ideológica à história intrínseca das ciências, Canguilhem quer mostrar como é impossível uma “ciência da história”. O que há são ciências que, a partir de uma reconstituição histórica, julgam seu próprio passado segundo os critérios (nunca definitivos) em que se encontram. Elas podem julgar também, a partir desse ponto de vista, os demais saberes que lhes emprestam os modelos ilegitimamente como sendo ideológicos, isto é, como “obstáculos epistemológicos”. E, como conclui Canguilhem: “Neste caso, a ideologia científica seria ao mesmo tempo obstáculo e, por vezes, condição de possibilidade da constituição da ciência”¹⁵. Não pode haver, pois, uma *história verdadeira* (só o discurso científico profere verdades), inteligível a uma ciência do processo histórico universal. Além disso, as ideologias científicas também possuem história, e sua história está perfeitamente integrada à própria história das ciências, que nada mais é do que a história da superação de obstáculos, correspondendo a ciência atual, também, a um obstáculo do ponto de vista de uma ciência futura, cujas condições de surgimento ainda não nos são

¹³ GC: [1976] “Le rôle de l’épistémologie dans l’historiographie scientifique contemporaine”. IN: IRSV, p. 28 [IRSVpt, p. 26].

¹⁴ GC: [1969] “Qu’est-ce qu’une idéologie scientifique?”. IN: IRSV, p. 36 [IRSVpt, p. 34].

¹⁵ *Ibid.*, p. 38 [*Ibid.*, p. 36].

conhecidas. Canguilhem quer chamar a atenção para que as ideologias científicas também obedecem às exigências dos critérios de cientificidade, não se confundindo com as superstições. E é justamente por isso que elas se passam por ciências e podem exercer o papel de ciências, ocupando “um lugar”, diz Canguilhem, “ainda que seja por usurpação, no espaço do conhecimento e não no espaço da crença religiosa”¹⁶.

Os exemplos podem nos ajudar, agora, a conhecer melhor o que o autor quer introduzir com esse conceito. Vejamos o caso do atomismo. Em *Les intuitions atomistiques* (1933), Bachelard mostrava como a teoria físico-química dos átomos podia encontrar sua pré-história na imaginação intuitiva. Para o autor, a *ciência* dos átomos só pôde se constituir ao romper radicalmente com a *intuição* atomística, no âmbito da qual também se situavam algumas metafísicas da Antiguidade. Canguilhem, por sua vez, fará pertencer essa pré-história, ou ao menos parte dela, à própria história da ciência atômica contemporânea. Isso porque, já nos casos de Demócrito, Epicuro e Lucrecio, reivindicava-se um corte epistemológico para com a superstição, uma vez que os três autores buscavam instituir sua teoria em bases científicas. Quando, apenas no século XIX, formalizou-se o conhecimento de que, no nível atômico, o que se encontrava não era a indivisibilidade, mas sim uma coerência de complicações e de correlações, então o “atomismo” teve seu estatuto deslocado, devendo-se agora reavaliar esse passado como ideológico, mas não como anti-científico. Explica-se assim por que, para Canguilhem, e à diferença de Bachelard (e também de Koyré, embora se partilhe com este a desconfiança com respeito à noção de “precursor”), uma *revolução científica*, ou um *corte epistemológico*, nunca se dão sem a conservação de uma herança.

E se pode acontecer de uma ideologia científica se estabelecer antes da ciência que a irá destituir, Canguilhem apresenta também exemplos do procedimento inverso, pelo qual uma ciência se degenera em ideologia, como no caso do evolucionismo de Herbert Spencer. Este autor nutriu-se de duas obras científicas, a do embriologista Karl-Ernst von Baer e a de Charles Darwin. Mas se estes últimos situavam suas teorias em seus domínios restritos de atuação, Spencer tentou generalizá-las para legitimar uma teoria da evolução do universo aplicável tanto ao nível físico quanto aos níveis social e econômico. Com isso, o que fez foi emprestar o projeto de constituição da sociedade industrial europeia do século XIX à formulação de uma teoria que legitimava como inexoráveis os caracteres desse mesmo projeto, a saber, o livre empreendimento e a concorrência entre os

¹⁶ *Ibid.*, p. 39 [*Ibid.*, p. 37].

indivíduos. Assim, diz Canguilhem, “a ideologia evolucionista funciona como auto-justificação dos interesses de um tipo de sociedade, a sociedade industrial...”¹⁷. Com isso, Canguilhem consegue provar, também, que o fato de uma ideologia científica ser condicionada socialmente, desaparecendo quando as condições sociais em que ela teve lugar também desaparecem, o mesmo não acontece com as verdadeiras ciências. Assim, se o evolucionismo ideológico de Spencer não permanece integrado às ciências sociais contemporâneas, a teoria de Darwin, por sua vez, como já vimos, integra-se à história da teoria biológica, pois o transformismo darwinista, ainda que retificado, pertence de pleno direito à teoria genética atual. É por isso, como conclui Canguilhem, que “uma história das ciências que trata uma ciência na sua história como uma sucessão articulada de *fatós da verdade* não tem que se preocupar com ideologias”¹⁸.

É aqui que entra a perspectiva da ciência sancionada, quer dizer, a da ciência do presente. Com efeito, será a partir da perspectiva de uma ciência sancionada que o epistemólogo terá liberdade para julgar o passado integral, ao qual também pertence obviamente o passado dessa mesma ciência, fazendo retroagir sobre ele os efeitos dos juízos científicos atuais. Não se trata, o trabalho do historiador, apenas de colher anedotas ou de pesquisar linhagens de influências na massa dispersamente acumulada nos registros cinzentos da história. Trata-se de estabelecer critérios e de julgar a história a partir deles. Mas deve-se evitar ainda o risco que mais facilmente se impõe ao epistemológico, o de tomar como universais os critérios que a ciência das quais ele se instrui apresenta em seu presente. Canguilhem dá como exemplo a célebre passagem do Prefácio B da *Crítica da razão pura*, em que Kant pratica, em poucas linhas, uma epistemologia histórica, ao discorrer sobre o estado de evolução a que chegaram a lógica, as matemáticas e a física de seu tempo. O problema é que essa história é interrompida com um juízo de imutabilidade sobre o estágio final de tais ciências, cujos critérios de cientificidade Kant espera ainda poder incorporar à metafísica. Acontece que essa esperança deve ser considerada, também ela, segundo Canguilhem, como concernente ao seu presente histórico, e que nós, que vivemos em outro tempo, podemos atestar e avaliar segundo critérios que nos são atuais, mas sem pretender universalizá-los, como fizera Kant: “Se Kant acreditou poder abstrair dos produtos das ciências da época um quadro, que julgava definitivo, dos modelos e das regras de produção de conhecimentos, isso também é um

¹⁷ *Ibid.*, p. 43 [*Ibid.*, p. 40].

¹⁸ *Ibid.*, p. 44 [*Ibid.*, p. 41].

fato cultural próprio da sua época”¹⁹. Tal crítica a Kant é extensível, prossegue Canguilhem, a qualquer epistemologia que se fundamente no juízo de que a ciência possa ter alcançado uma maturidade tal “que o modelo lógico da produção de novos resultados futuros continuará a ser o que agora é”²⁰.

O que não permite, por outro lado, que se recaia numa sociologia dos fatos científicos, crítica dirigida desta vez contra Thomas Kuhn. O que os conceitos de paradigma e ciência normal não levariam em conta é justamente a especificidade da racionalidade científica, pois a tratariam como “o resultado de uma escolha de utentes”, como uma simples convenção social entre especialistas, o que situaria as análises de Kuhn “ao nível da psicologia social”²¹. E se, aos olhos de Canguilhem, a epistemologia bachelardiana permite escapar tanto à paralisia logicista ou transcendental, quanto ao sociologismo que indiferencia o conhecimento científico das demais produções sociais, é porque é a que melhor concebe a integração entre os diversos racionalismos regionais. É por isso que o autor introduz o conceito de “ideologia científica”, pelo qual se definirá todo o campo dos saberes que aspiram integrar-se a uma racionalidade científica sancionada, mas que o juízo epistemológico deve reputar como não científico²². Isso pode acontecer com teorias pré-científicas, que constituem o passado de uma ciência, ou com teorias parasitárias que são contemporâneas ou posteriores ao surgimento de uma ciência e que ampliam os resultados desta indevidamente, generalizando-os ou desviando-os de seu campo de aplicação original. Ora, não existe um conceito assim em Bachelard, e sua criação por Canguilhem provoca uma mutação na epistemologia de seu antecessor, fazendo aparecer uma dimensão histórica também aos saberes não sancionados pela ciência atual. Uma “ideologia científica” se estabelece numa região intermediária entre a ciência e o senso comum, enquanto para Bachelard não haveria um domínio histórico-epistemológico a se investigar para além da cisão radical entre ciência e anti-ciência. Uma vez estabelecido o primeiro corte epistemológico, pelo qual se superava o obstáculo do senso comum, ingressava-se já na cidade científica. A postulação de uma região intermediária entre ciência e anti-ciência por Canguilhem permite nuançar o conceito

¹⁹ GC: [1976] “Le rôle de l’épistémologie dans l’historiographie scientifique contemporaine”. IN: IRSV, p. 20 [IRSVpt, p. 19].

²⁰ *Ibid.*, p. 22 [*Ibid.*, p. 21].

²¹ *Ibid.*, p. 23 [*Ibid.*, p. 22].

²² Sobre o conceito em questão, ver também: GC: [1978] “Le concept d’idéologie scientifique [entretien avec Gabriel Gohau]”. OC-V, p. 821-828; e: CHIMISSO, Christina [2015] “Narrative and epistemology: Georges Canguilhem’s concept of scientific ideology”. IN: *Studies in history and philosophy of science*, 54, p. 64-73.

bachelardiano de ruptura, estabelecendo o domínio da “não-ciência”: “Preferimos dizer não-ciência mais do que anti-ciência”, diz Canguilhem, “unicamente para levar em consideração o que faz com que numa ideologia científica haja uma ambição explícita de ser ciência, à imitação de algum modelo de ciência já constituída”²³.

Além disso, à luz desse novo conceito, toda a obra de Canguilhem poderá ser reavaliada, e o próprio autor é o primeiro a fazê-lo. É o que observamos quanto à sua leitura do médico escocês John Brown (1735-1788), cujo sistema já havia sido objeto de breve análise na primeira parte do *Essai* em 1943. Lá, dizia-se que Brown herdara de Glisson (1596-1677), e através de Haller e Cullen, a noção de *irritabilidade*, segundo a qual os processos vitais de um organismo são o resultado de forças externas, de irritações do meio. A sistematização dessa teoria, pela qual Brown pôde reduzir todas as doenças a apenas dois tipos (astênicas e estênicas), teve ampla divulgação na Europa e no mundo. Por sua aspiração ao estatuto de ciência, Canguilhem agora irá denominá-la como uma “ideologia científica”. Ela não se integra de pleno direito à história da fisiologia, mas contribui para que possamos conhecê-la, já que a fisiologia, ao surgir, apareceu num lugar diferente do que essa ideologia científica lhe reservara. É na afirmação proferida por Bichat, contra Brown, de que o organismo é o conjunto de funções que *resistem* ao meio, e não um mero resultado de incitações externas (um estado forçado), que se deve identificar a efetiva história da fisiologia. Com Bichat, reconhecemos um esforço em definir a irredutibilidade do vivente, assim como a originalidade das doenças e das evoluções mórbidas (a vida patológica) perante o estado fisiológico normal. Ocorre que, na França, o autor de quem Comte herdará seu modelo fisiológico, François-Joseph-Victor Broussais, confundirá as concepções de Brown e de Bichat. Dizia Canguilhem, em 1943:

Admitindo que Broussais tivesse podido aprender com Brown que afirmar a identidade dos fenômenos normais e patológicos, apenas com variações quantitativas, é logicamente impor a si mesmo a pesquisa de um método de medicina, o ensinamento recebido de Bichat não deixaria de contrabalançar essa influência²⁴.

²³ GC: [1969] “Qu’est-ce qu’une idéologie scientifique?” IN: IRSV, p. 39 [IRSVpt, p. 36].

²⁴ GC: [1943] NP, p. 29 [NPpt, p. 28].

Agora, do fim da década de 1960 em diante, Canguilhem poderá utilizar-se de seu novo conceito para dizer do sistema de Brown que é uma mera “ideologia médica”²⁵, não se integrando, portanto, à história da ciência com a qual rivaliza, a fisiologia. A concepção da vida como estado forçado, que o “monismo patológico” de Brown defendia, era, antes, o resultado da influência de teorias sociais e políticas. Se, em seguida, Broussais puder legar, a fisiologistas e filósofos franceses tais como A. Comte, Cl. Bernard e R. Leriche, o princípio de equivalência entre os estados fisiológicos normal e patológico, sua riqueza consiste, antes, em ter tentado assimilar a esse princípio a postulação, por Bichat, de uma irreduzibilidade ao vivente. Tal perspectiva garantiria, enfim, e a despeito das retificações que possa ter sofrido, autonomia à fisiologia e à biologia contemporâneas. Assim, duas possibilidades se abriram à utilização do “princípio de Broussais”, ele mesmo pertencendo à história tanto de uma ideologia científica quanto da ciência que dela se separa e a destitui: uma delas é ideológica (é quando Comte, por exemplo, a universaliza para criar uma sociologia como *física social*); mas a outra é autenticamente científica (como quando Cl. Bernard encontra, na noção de “meio interior” a base para fundar a fisiologia como ciência autônoma).

Foucault, um acontecimento

Se a introdução do conceito de “ideologia científica” permitiu a Canguilhem revisitar sua própria obra e, assim, posicionar-se com relação às tentativas de Althusser e de seu grupo em emprestar alguns conceitos herdados da epistemologia histórica para fundar uma *ciência histórica*, ou uma *ciência política* (o materialismo histórico), esse novo conceito também permitiu responder às dificuldades que a arqueologia foucaultiana lhe impunha. Canguilhem nunca deixou de reconhecer o quanto lhe haviam sido úteis os trabalhos de Foucault, a quem pôde homenagear muitas vezes. Numa delas, por ocasião do “Colloque *L’histoire de la folie 30 ans après*”, por exemplo, Canguilhem reconhecia-se orgulhoso por ter dirigido sua tese: “Se há um momento em meu trabalho de universitário do qual me felicito, ainda hoje, por poder me gabar, é o de ter sido o relator da tese de doutorado de Michel Foucault”²⁶. Canguilhem, que orientou tantos trabalhos,

²⁵ Cf. GC: [1971] “Une idéologie médicale exemplaire, le système de Brown”. IN: IRSV, p. 47-54 [IRSVpt, p. 43-49]. Para as especificidades da ideologia médica com relação às ideologias científicas em Canguilhem, ver: ALMEIDA, Tiago Santos [2016] *Georges Canguilhem: combate pela história das ciências*, especialmente o capítulo “O que é uma ideologia médica?”, p. 146-155.

²⁶ GC: [1991] “Ouverture [du Colloque *L’histoire de la folie 30 ans après*]”. OC-V, p. 1234.

alguns deles de superior qualidade, reservou essas palavras apenas ao autor de *L'histoire de la folie*. Aos que poderiam ver nessa frase um mero recurso retórico com o qual se homenageava uma celebridade recém-falecida cuja obra já estava, de há muito, consagrada, permitimo-nos lembrar o relatório, escrito em 1960, com o qual Canguilhem dava seu assentimento à publicação e à submissão a júri do manuscrito de um jovem então desconhecido, onde não era outro seu entusiasmo: “Estamos verdadeiramente em presença de uma *tese*”, afirmava, “que renova não apenas as ideias, mas também as técnicas de apreensão e de apresentação dos fatos, em matéria de história da psiquiatria”²⁷. Ainda uma vez, numa publicação de 1986, Canguilhem celebrava a importância que o doutorado de Foucault exercia, por ter apresentado aos seus leitores o conceito de *acontecimento* histórico, que mesmo entre certos historiadores havia caído em desuso: por tal renovação no seu domínio de estudos, a obra de Foucault deveria ser considerada, ela mesma, como um *acontecimento*²⁸.

Mas o que haveria de tão impressionante nessa obra, a ponto de Canguilhem dizer: “A leitura de Foucault me apaixonou, revelando-me meus limites”²⁹? Primeiramente, cabe lembrar que Canguilhem, ele mesmo, já havia desferido seu golpe contra as pretensões de cientificidade da psicologia, notadamente na conferência de 1956, onde levava a cabo uma desconfiança que vinha desde a juventude por influência de Alain e de Comte. Isso lhe valera um desentendimento com Daniel Lagache, de quem fora colega e que encarnava justamente esse esforço de cientificidade e de unidade ao discurso psicológico³⁰. Contudo, o que Foucault lhe mostrava é que, como Canguilhem mesmo reconhecerá, “para além do patológico orgânico”, haveria uma dimensão social da constituição da anormalidade, que se apoiava na “existência histórica de um poder médico equívoco”³¹. E tal história teria sido marcada por um *acontecimento*, havendo assim uma descontinuidade na percepção histórica da loucura, cuja data Foucault bem pôde situar na passagem da Renascença para a Idade Clássica. O que a tese de Foucault demonstrava ter acontecido nessa época foi a emergência de um poder jurídico e policial que se apoderou de uma *antiga imagem* que as sociedades europeias haviam constituído a respeito da

²⁷ GC: [1960] “Rapport sur le manuscrit déposé par M. Michel Foucault”. IN: OC-IV, p. 913.

²⁸ GC: [1986] “Sur *L'histoire de la folie* en tant qu'événement”. IN: OC-V p. 1039-1045.

²⁹ *Ibid.*, p. 1042.

³⁰ Por sua autoridade no campo de estudos ao qual a tese de Foucault se cingia, D. Lagache não poderia estar ausente de sua defesa. Com efeito, Canguilhem narra as desavenças que tiveram lugar durante a sustentação, ainda mais bem documentadas na biografia de D. Eribon.

³¹ GC: [1991] “Ouverture [du Colloque *L'histoire de la folie* 30 ans après]”. OC-V, p. 1235.

loucura para transformá-la profundamente. Até a Renascença, a percepção da loucura estivera relacionada a certos valores simbólicos relacionados, segundo Foucault, ao mar: o louco era percebido, em geral, como uma espécie de “filho do mar”³², mar que, por sua vez, consistia numa “grande incerteza exterior a tudo”³³, imagem da imensidão de um exterior que se estendia para além das margens da cultura e da sociedade. Com efeito, era ao destino desse mar infindo que se lançavam, numa barca (*Stultifera navis* = a nau dos loucos), aqueles aos quais o regime de percepção da Renascença atribuía o estatuto de loucos: “grande viagem simbólica”³⁴; “naus de peregrinação, navios altamente simbólicos de insanos em busca da razão”³⁵; “exílios rituais”³⁶; “situação liminar do louco”³⁷; enfim, um *espaço* que fazia do louco um “prisioneiro no meio da mais livre, da mais aberta das estradas”³⁸: “o interior do exterior, e inversamente”³⁹. Não há melhor descrição do que seja o *fora* no pensamento de Foucault, o mesmo *fora* que, em seus escritos sobre literatura, será constituído na imanência da linguagem e segundo suas próprias regras, na medida em que tais regras se vergam sobre si mesmas ao ponto de constituírem dentro da linguagem como que um *oco*: (“o interior do exterior” da linguagem, “e inversamente”!); um *fora* correlato ao que atravessará a filosofia de Foucault até culminar em suas reflexões sobre o exercício de si na constituição do sujeito em seus últimos textos⁴⁰.

Se “até a Renascença”, como analisa Foucault, “a sensibilidade à loucura estava ligada à presença de transcendências imaginárias”, isso será alterado a partir da Idade Clássica, cujo início Foucault situará no limiar do século XVII, quando, “e pela primeira vez, a loucura é percebida através de uma condenação ética da ociosidade e numa imanência social garantida pela comunidade de trabalho”⁴¹. E para tornar legítimo o internamento, tanto do louco quanto dos demais ociosos, surgiu na Idade Clássica, um poder de polícia: “Polícia”, dizia Foucault, “no sentido preciso que a era clássica atribui a esse termo, isto é, conjunto de medidas que tornam o trabalho ao mesmo tempo possível

³² FOUCAULT, Michel [1961] *História da loucura*, p. 13.

³³ *Ibid.*, p. 12.

³⁴ *Ibid.*, p. 9.

³⁵ *Ibid.*, p. 10.

³⁶ *Ibid.*, p. 11.

³⁷ *Ibid.*, p. 12.

³⁸ *Ibid.*, p. 12.

³⁹ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁰ É também como Canguilhem interpreta a última deriva do pensamento foucaultiano: “Era normal, no sentido propriamente axiológico, que Foucault empreendesse a elaboração de uma ética. Face à normalização, e contra ela, *O cuidado de si*” (GC: [1986] “Sur *L’histoire de la folie* en tant qu’événement”. IN: OC-V, p. 1045).

⁴¹ FOUCAULT, Michel [1961] *História da loucura*. p. 73.

e necessário para todos aqueles que não poderiam viver sem ele”⁴². Ao dizê-lo, Foucault vinculava a qualificação do anormal com um poder jurídico que, por sua vez, tinha sua condição de possibilidade numa exigência, a um só tempo, “econômica e moral”⁴³. Econômica, pois tinha como finalidade combater o absenteísmo, considerado a fonte de todos os males numa sociedade que passaria a ter progressivamente suas instituições controladas pela burguesia, o que Foucault abordaria com mais detalhes na década seguinte em *Surveiller et punir* (1975) e nos cursos do Collège de France que lhe são contemporâneos. Moral, porque o trabalho passava a assumir o sentido de garantia ética, “como ascese, como punição, como signo de uma certa atitude do coração”⁴⁴. E o que a tese de Foucault propôs, nos termos do próprio autor, foi refazer a história desse processo, isto é, “fazer a arqueologia de uma alienação”⁴⁵. Além disso, como condição para que, mais tarde, surgisse sobre a loucura uma ciência específica, que irá buscar apoderar-se de seu segredo e reduzi-lo a um saber meticuloso e soberano, foi necessária a criação de um “*a priori* concreto”⁴⁶: um espaço em que se tornasse visível ao saber esse novo tipo social que seria, doravante, apartado dos demais; um espaço que alteraria a percepção sobre a loucura, antes associada a outros “valores”, a outras “imagens” e a outras “estruturas”⁴⁷. É essa mutação que permitiu a criação de um *a priori* cujas condições de emergência a tese de Foucault buscará reconstituir.

Canguilhem, como se viu, entusiasmou-se com esse monumental estudo desde a primeira leitura. Com efeito, alguns elementos de seu próprio pensamento estão presentes em *L'histoire de la folie*, e nesta obra ainda não se afiguram, ao menos em todos os seus contornos, as críticas que os trabalhos subsequentes de Foucault dirigirão, de modo mais ou menos velado, à epistemologia histórica. Como o próprio Canguilhem respondeu a D. Lagache, o valor dessa tese residia em mostrar que a psiquiatria seria, não uma ciência, mas uma técnica de normalização dos indivíduos. Além disso, Foucault teria confirmado como há sempre uma precedência das técnicas sobre as teorias (fossem elas científicas ou pseudocientíficas), o que se comprovava a partir da anterioridade da criação do espaço do asilo para que surgisse a percepção sobre a loucura. A psiquiatria, não sendo ela uma ciência, emprestaria certos métodos experimentais pretensamente científicos para

⁴² *Ibid.*, p. 63.

⁴³ *Ibid.*, p. 72.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 133.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 6.

instituir, sobre os indivíduos, um modelo social e político, impondo sobre eles uma conduta moralizante e restritiva à sua própria normatividade. Em sua nova terminologia, esta que Canguilhem passaria a empregar no final da década de 1960, ele poderia bem ter designado a tese de Foucault como um exemplo de descrição de uma ideologia científica.

Contudo, os próximos livros arqueológicos de Foucault trariam outros problemas a Canguilhem. *La naissance de la clinique* (1963), por exemplo, investiga as condições da percepção, não mais da loucura ou da doença mental, mas da doença orgânica. Entramos no domínio de Canguilhem, portanto. O período histórico em que se concentra esse estudo também será mais curto, compreendendo um intervalo de apenas 50 anos entre o final do século XVIII e o início do século XIX, quando surge a medicina experimental moderna. Era justamente esse o período que Canguilhem demarcara como o do estabelecimento de uma determinada concepção de doença que teria triunfado sobre outra. Lembremos como no *Essai* Canguilhem já atribuía uma precedência ao espaço da clínica sobre a conceituação da doença, pretendendo reverter o equívoco consistente na identificação entre os estados fisiológicos normal e patológico. Tal equívoco seria resultado de uma herança, e Canguilhem analisara alguns momentos da transmissão dessa herança, priorizando a constituição, por Broussais, de um determinado “princípio”. O que o *Essai* propunha, em sua primeira parte, era reconstituir a história da transmissão desse equivocado “princípio de Broussais” (originado numa confusão entre as doutrinas de Brown e de Bichat) a partir da análise das obras de Comte, Cl. Bernard e René Leriche, autores nos quais este “princípio” ainda estaria presente. Canguilhem tentava encontrar a superação desse impasse numa restituição do papel do campo das práticas na produção do conhecimento científico, reconhecendo-se à experimentação clínica sua precedência sobre o conhecimento científico. Sendo a medicina uma técnica, ela seria segunda com relação à normatividade vital, e o epistemólogo deveria levar isso em conta se quisesse bem compreender como deveria ser pensada a diferença entre os estados fisiológicos normal e de patológico. *La naissance de la clinique* (1963), por sua vez, buscará outro nível de análise, terminando por destituir a clínica do sentido e do valor que Canguilhem lhe havia atribuído. A clínica médica exercerá para a medicina moderna, segundo essa obra, o mesmo papel que o asilo para loucos exercera com relação à psiquiatria. A possibilidade de exercício da normatividade vital, tal como a pensava Canguilhem, será compreendida por Foucault como antecedida e condicionada por um *a priori* histórico.

Vejamos como Foucault se posiciona com relação à epistemologia histórica. Numa ocasião em que discutia com Canguilhem, Dagognet e outros sobre a recepção da obra de Cuvier, num colóquio junto ao *Institut* da Rue de Four então presidido por Canguilhem. Antes de propor, em *L'archéologie du savoir* (1969), certos limiares de transformação pelos quais passaria o discurso até que se formalizasse enquanto ciência⁴⁸, Foucault já buscava designar os diversos níveis de análise possíveis, dentro do que ele então denominava como uma *epistemografia*: “descrição daqueles discursos que, em meio a uma sociedade, funcionaram e foram institucionalizados como discursos científicos”⁴⁹. E Foucault observa ter chegado a um novo domínio a partir de exemplos concretos, os quais se poderiam encontrar em *L'histoire de la folie*, em *La naissance de la clinique*, ou nas empiricidades que discutirá em sua próxima obra *Les mots et les choses* (as da economia política, da biologia e da linguística). O diagrama construído por Foucault, como ele mesmo afirma, pretendeu fazer uma *epistemografia* em quatro níveis: *epistemonômico*; *epistemocrítico*; *epistemológico*; *arqueológico*. O primeiro deles, o nível *epistemonômico*, definiria o modo como o próprio discurso científico exerce uma autorregulação sobre si mesmo: “controles epistemológicos internos que um discurso exerce sobre si mesmo”. No próximo nível, o *epistemocrítico*, analisa-se a organização em termos de verdade e de erro do discurso científico a partir de suas próprias leis de ordenação e de seu próprio regime de veridicção, mas sem atentar-se ainda para sua evolução histórica, restringindo-se ao seu “contexto de justificação”. É o que faz uma epistemologia não-histórica. Já o nível seguinte, chamado *epistemológico*, diria respeito às estruturas teóricas de um discurso científico e à sua aplicabilidade a partir do conhecimento das regras que governam o seu uso. Aqui entra em jogo a *recorrência* praticada por Bachelard e Canguilhem, uma vez que introduz a evolução histórica de determinado discurso científico como componente de sua constituição, integrando o “contexto de descoberta” efetivamente no “contexto de justificação”. Enfim, há o nível *arqueológico*, que Foucault prefere não nomear neste debate, embora diga que é num outro domínio que ele procura se situar: este é o nível da “análise das transformações do campo do conhecimento”. É deste nível que se poderia analisar, para ele, o funcionamento

⁴⁸ São eles: limiar de positividade, limiar de epistemologização, limiar de cientificidade e limiar de formalização (Cf. FOUCAULT, Michel [1969] *A arqueologia do saber*, p. 208-209).

⁴⁹ FOUCAULT, Michel [1970] “La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie (discussion)”. IN : *Dits et écrits*, vol. II, p. 896.

epistemonômico de uma ciência, sendo o objeto desta nova análise a *historicidade* dos discursos que aspiram a – ou que são dotados de – cientificidade.

Ora, a “descoberta” deste outro nível de análise parece pôr em xeque a epistemologia histórica tal como praticada por Bachelard e Canguilhem. O juízo normativo operado pela *recorrência* será substituído pelo juízo de existência de uma positividade. Posteriormente, em *L'archéologie du savoir* (1969), quando voltar a mencionar a diferença entre sua história arqueológica e a história epistemológica de seus antecessores, Foucault dirá: “quero designar um *a priori* que não seria condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados”⁵⁰. Para a arqueologia de Foucault, como comenta Fr. Delaporte, “o progresso não regula nada; ele não ordena nada e não tem nenhum caráter normativo”⁵¹. O presente apenas permitirá observar uma mutação histórica, tendo um valor de índice, não de norma, uma vez que permite delimitar um campo no qual alguma mudança ocorreu, como no caso, por exemplo, do nascimento da clínica. Quando tal mudança ocorre, passa-se a organizar um discurso que terá, ele, um valor normativo: trata-se da *análise da constituição disciplinar do discurso de verdade da ciência*. Mas ao situar sua análise no nível arqueológico, Foucault também se separaria do presente, uma vez que os valores do presente não têm mais, ao contrário do que parecia ocorrer no caso da epistemologia histórica, qualquer critério normativo ou avaliativo. É nesse sentido que Foucault teria descoberto uma outra dimensão na qual o discurso arqueológico poderá se situar: o da *atualidade*. Pois a *atualidade* de Foucault não se ordena propriamente segundo as normas discursivas da ciência cujas condições de emergência a arqueologia buscaria reconstituir, como o da anátomo-patologia no caso de *La naissance de la clinique*, ou o da psiquiatria no caso de *L'histoire de la folie*. O discurso arqueológico buscará se situar no ponto em que, estando ainda dentro de determinada *episteme*, está-se ao mesmo tempo o mais próximo daquilo que se anuncia como o seu fim.

Canguilhem responde

Não se pode objetar a Canguilhem ter negligenciado que a obra arqueológica de Foucault destruísse as promessas do progresso científico. É ele mesmo quem diz, na

⁵⁰ FOUCAULT, Michel [1969] *A arqueologia do saber*, p. 144.

⁵¹ DELAPORTE, François [2007] “Foucault, Canguilhem et les monstres”, p. 101.

elogiosa resenha a *Les mots et les choses* (1966 para o livro de Foucault, 1967 para a resenha) em que combatia os inimigos comuns a Foucault e à epistemologia histórica:

Em todo caso, por que recusar [...] a qualidade de histórico a um discurso que relaciona a sucessão bruta, indedutível e imprevisível das configurações conceituais dos sistemas de pensamento? É porque uma tal disposição sucessiva exclui a ideia de um progresso⁵².

Na mesma página, Canguilhem ainda notava: “A História do século XIX é o Progresso do século XVIII substituído pela Ordem do século XVII, mas essa emergência do Progresso não deve ser tida, aos olhos da História, por um Progresso”⁵³. Não há dúvida de que Canguilhem compreendeu Foucault. A objeção que sua resenha lhe propõe (se é que se trata de uma objeção: “Há, no entanto, uma questão, mais ainda que uma objeção, que não me parece possível deixar no silêncio”⁵⁴) é de ordem bastante diversa daquela que comumente é feita. Começa por uma constatação: Foucault teria sabido distinguir, se quisesse, nas linhas de sucessão próprias a cada ciência, teorias que teriam sobrevivido às rupturas epistêmicas ocorridas em seus respectivos domínios. Todavia, o fato de Foucault não ter se dedicado a investigar cada ciência segundo as necessidades que lhe são inerentes, preferindo fixar suas análises no *a priori* histórico que as teria tornado possíveis, convém melhor a Canguilhem que seja compreendido como a constatação de que se trata de um outro gênero de estudos. Com efeito, Canguilhem menciona uma passagem em que Foucault deixa clara sua opção metodológica:

Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a *episteme* onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade; neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico.⁵⁵

⁵² GC: [1967] “Mort de l’homme ou épuisement du *Cogito*?”. IN: OC-V, p. 196.

⁵³ *Ibid.*, p. 196.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 207.

⁵⁵ FOUCAULT, Michel [1966] *Les mots et les choses*, p. 13 (tradução Salma Tannus Muchail).

Feita essa distinção, é lícito perguntar se não estaria resguardado ainda à epistemologia histórica um papel. Canguilhem insiste, por exemplo, no caso da física matemática ou no da biologia. Desde que se estabeleça um caminho para a busca de uma generalização ou uma integração de conhecimentos em física, pode-se recuar até Huygens (1629-1695) ou Fresnel (1788-1827), arrancando-os ao seu solo originário, isto é, às suas condições de possibilidade histórico-epistêmicas, para reencontrar suas teorias conservadas como elementos das teorias contemporâneas da física de partículas. O mesmo ocorreria em matéria biológica. Como se viu: a teoria genética integrou autores como Darwin, Mendel, Cl. Bernard e Pasteur num mesmo e único conhecimento científico coerente, ainda que as condições epistêmicas fossem hostis a alguns deles na época de seu surgimento (casos de Mendel e de Pasteur com relação, respectivamente, a Darwin e Cl. Bernard). Já era essa a desconfiança que Canguilhem manifestara com relação às obras anteriores de Foucault, quando constatava: “Em duas de suas obras, *L’histoire de la folie* e *La naissance de la clinique*, Michel Foucault, iluminadamente, estabeleceu em que os métodos da botânica forneceram aos médicos do século XIX o modelo de suas nosologias”⁵⁶. Mas não lhe pareceu suficiente que se notasse uma tal similaridade ou um empréstimo de modelos para que se apagassem todas as diferenças entre os conhecimentos: “Mas, diremos nós, há racionalidades e racionalidades”⁵⁷, advertia Canguilhem. E o autor afirmava como, em certas passagens de *Les mots et les choses*, o próprio Foucault reconhecia essa continuidade progressiva encontrada em certos conhecimentos científicos nas sucessões entre *epistemes* por ele investigadas, ou ao menos a supunha com relação às matemáticas, por exemplo. Claro que Foucault poderia se defender dizendo que não estava em jogo, para ele, a verdade do discurso, mas sua *positividade*. Ao que Canguilhem replica:

Mas será possível negligenciar o fato de que certos discursos, como o discurso da física matemática, não possuem outra positividade senão aquela que eles recebem de sua norma e que esta norma combativamente conquista a pureza de seu rigor depositando na sucessão epistêmica dos discursos, cujo vocabulário aparece, de uma *episteme* a outra, desprovido de significação?⁵⁸

⁵⁶ GC: [1966] “Le concept et la vie”. IN: EHPS, p. 340 [EHPSpt, p. 373]

⁵⁷ *Ibid.*, p. 340 [*Ibid.*, p. 373].

⁵⁸ GC: [1967] “Mort de l’homme ou épuisement du *Cogito*?”. IN: OC-V, p. 208. A fundamentação das matemáticas foi tarefa dos próprios matemáticos, a partir da formulação da teoria dos conjuntos cuja história Jean Cavailles nos ofereceu em *Observations sur la formation de la théorie abstraite des ensembles* (1937).

Ocorre que Foucault responderia, em seu livro seguinte – *L'archéologie du savoir* (1969) –, que não haveria exceção quanto ao fato de que, para um discurso se transformar em ciência, ele devesse superar determinados limiares de transformação discursiva, o primeiro sendo o de positividade, pelo qual os enunciados passariam a se ordenar segundo uma “regularidade discursiva”. Mas sobre a medicina experimental construída por Claude Bernard, por exemplo, Canguilhem dirá que se trata de uma “ciência *a priori*”⁵⁹, isto é, de um saber “pré-positivo”, ou que não aguardou suas condições de possibilidade numa regularidade discursiva antes de se epistemologizar. Daí porque pôde constituir um obstáculo às ideias de Pasteur, obstáculo que só seria superado quando uma nova descoberta os pôde integrar (a da estrutura do DNA) numa teoria mais coerente e rigorosa. Foucault, ao caracterizar as ciências como discursos positivados, referiu-se a esse mesmo exemplo, dizendo: “a medicina experimental de Claude Bernard, depois a microbiologia de Pasteur, modificaram o tipo de cientificidade requerido pela anatomia e fisiologia patológicas, sem que a formação discursiva da medicina clínica, tal como fora estabelecida na época, tivesse sido posta fora de cena”⁶⁰. Era a prova de que uma ciência, qualquer fosse ela, só poderia existir dentro de uma positividade, isto é, dentro de uma *episteme*. Mas Canguilhem desconfia que as coisas se tenham passado exatamente assim: “Ao contrário de Michel Foucault, parece-me que a medicina experimental bernardiana e a microbiologia pasteuriana não estão em pé de igualdade no que diz respeito à insuficiência da sua contribuição para a cientificidade da medicina clínica”⁶¹. Já vimos a posição na qual Canguilhem punha Claude Bernard com relação às ciências da vida; vimos, também, no capítulo anterior, como sua epistemologia histórica pôde compreender a síntese efetuada com o advento da teoria genética, conservando-se a perspectiva bernardiana da autonomia (ainda que relativa) do organismo fisiológico perante o meio com as inovações da microbiologia pasteuriana. Agora, seguindo o mesmo raciocínio, Canguilhem não aceitará que todas as ciências sejam condicionadas indistintamente por um mesmo limiar de positividade, reivindicando também, com isso, a irreduzibilidade da epistemologia histórica perante as análises arqueológicas:

Não se poderia contudo sustentar que a medicina fisiológica de Claude Bernard, estando o seu autor afetado de filosofemas, oferece

⁵⁹ GC: [1971] “Sur l’histoire des sciences de la vie depuis Charles Darwin”. IN: IRSV, p. 105 [IRSVpt, p. 94].

⁶⁰ FOUCAULT, Michel [1969] *A arqueologia do saber*, p. 210.

⁶¹ GC: [1977] “Avant-propos”. IN: IRSV, p. 10 [IRSVpt, p. 10].

à análise o caso de uma investigação cuja epistemologização está mais “avançada” ou é mais “acentuada” do que a própria positividade? Ao passo que, inversamente, Pasteur, químico e não médico, se atém antes de mais à positividade das suas investigações, sem se preocupar demasiado com a coerência da sua epistemologização.⁶²

Tais palavras se encontram no significativo preâmbulo do livro *Idéologie et rationalité...*, em que se apresentam as razões da introdução do conceito de “ideologia científica”. Dissemos que este conceito era formulado, em grande medida, como resposta a Althusser e a Foucault. Com efeito, no capítulo “Science et savoir” da obra com que Foucault encerrava sua trajetória arqueológica, afirmava-se que “a ideologia não exclui a cientificidade”⁶³. Isso porque, para Foucault, mesmo ao retificar seus erros e se tornar mais rigorosa, condensada e formalizada, uma ciência *nunca* anularia sua relação com a ideologia. Ao contrário, para ele, “o papel da ideologia não diminui à medida que cresce o rigor e que se dissipa a falsidade”⁶⁴. Assim, o que a arqueologia deveria examinar, com relação a uma ciência enquanto mera “formação discursiva”, eram as suas condições de existência como “prática entre outras práticas”⁶⁵. E, mais à frente, logo após distinguir a “história epistemológica” de Bachelard e Canguilhem da sua “história arqueológica”, Foucault concluía: “No enigma do discurso científico, o que ela põe em jogo [a *episteme*] não é o seu direito de ser uma ciência, é o fato de que ela existe”⁶⁶. Canguilhem não se fez de rogado e, sentindo que a ocasião se prestava a uma réplica, respondeu de forma astutamente sensata, ironizando a si mesmo:

Quanto a saber se a minha indiferença relativamente à gestação de uma história que substitua a igualdade entre ciências e ideias, ou seja, literatura, pela sua intuscepção recíproca, me valeria ou não a qualificação de fóssil conceitualista, devo confessar que essa indiferença não tem cura.⁶⁷

Canguilhem aceita que o conceito de *episteme*, bem diferentemente de ser uma espécie de poder totalizante que submeteria todas as empiricidades a seu império, como querem certas leituras desatentas, é antes uma *chave* ou *grade* (Foucault usa o termo

⁶² *Ibid.*, p. 10.

⁶³ FOUCAULT, Michel [1969] *A arqueologia do saber*, p. 208.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 208.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 208.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 215.

⁶⁷ GC: [1977] “Avant-propos”. IN: IRSV, p. 9 [IRSVpt, p. 9].

*grille*⁶⁸) de inteligibilidade. Em busca dessa *chave*, o objeto que a arqueologia elege para si não são disciplinas especificamente consideradas, mas sim aquilo que se estabelece “na encruzilhada de disciplinas”⁶⁹: “Para perceber a *episteme*”, dizia Canguilhem na resenha a *Les mots et les choses*, “foi necessário sair de uma ciência e da história de uma ciência, foi necessário desafiar a especialização dos especialistas esforçando-se para se tornar um especialista, não da generalidade, mas da inter-regionalidade”⁷⁰. A proximidade com a análise dos mitos tal como praticada por Georges Dumézil é manifesta. Esse *espaço* inter-regional, ao qual Foucault denominou a *episteme*, exercerá nessa obra a função de *a priori* histórico (agora imaterial, embora ainda espacial) que os espaços do asilo e da clínica exerciam nas duas obras anteriores. Contudo, cabe questionar, como o faz Canguilhem, se o meio aberto em direção a essa encruzilhada, sem dúvida resultado de um empreendimento notável que poucos homens tiveram coragem e competência para perseguir, não seria também um *caminho* a ser trilhado, e que poderia tê-lo sido ou não. Um *caminho* é um *método*, segundo a etimologia. Mas será um caminho apenas uma necessidade objetiva imposta àquele que se propõe chegar a algum lugar? Não seria também, e sobretudo, o resultado de uma decisão subjetiva (de um sujeito que é primeiro um vivente, antes de se tornar sujeito de conhecimento) daquele que se propõe segui-lo? Para obter essa *chave* que permitiria a Foucault descriptografar o que se passa na *encruzilhada* dos caminhos, não teria sido necessário “esse elã de originalidade subjetiva que não é próprio a todos”⁷¹? Não seria esse caminho criado ou descoberto – o do “método” *arqueológico*, ainda que Foucault insista em notar que não se trata de um método no sentido tradicional – também um caminho rumo à encruzilhada dos caminhos? Ora, desde que se estabelece um caminho, há obstáculos no percurso, que o caminhante pode ou não conseguir superar. E traçar um caminho não é, pois, e justamente, o próprio do vivente?

⁶⁸ Sobre a tradução desse termo nessa obra de Foucault, como observa o tradutor da resenha de Canguilhem: “Foucault faz alusão à criptografia [...] Em criptografia, o termo ‘chave’ designa o código ou senha que permite a um receptor abrir uma mensagem criptografada, como uma porta só pode ser aberta com a chave específica que corresponde ao código de sua fechadura” (ALMEIDA, Fábio Ferreira [2012] IN: CANGUILHEM, Georges [1967] *Morte do homem ou esgotamento do Cogito?*, p. 20n).

⁶⁹ GC: [1967] “Mort de l’homme ou épuisement du *Cogito?*”. IN: OC-V, p. 205.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 203-204.

⁷¹ *Ibid.*, p. 206.

Para além do *Cogito*

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 discordar⁷²). 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”⁷³, lamenta Canguilhem. E se não foi Comte o verdadeiro autor de *L’histoire de la folie*, 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 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* fisiológico⁷⁴. 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 *Les mots et les choses* não impediu Canguilhem de afirmar: “A filosofia de Comte é o exemplo típico de um tratamento empírico do projeto transcendental conservado”⁷⁵. Interpretou-se esta passagem como se

⁷² Sobre as relações entre Comte e a loucura, ver: BRAUNSTEIN, Jean-François [2008] “Auguste Comte et la psychiatrie”.

⁷³ GC: [1967] “Mort de l’homme ou épuisement du *Cogito*?”. IN: OC-V, p. 210.

⁷⁴ 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, ver: GC: [1980] “Le cerveau et la pensée”. IN: OC-V, p. 895-932.

⁷⁵ GC: [1967] “Mort de l’homme ou épuisement du *Cogito*?”. IN: OC-V, p. 211.

Canguilhem tivesse guardado, para si, a postura transcendental kantiana⁷⁶. cremos, contudo, que a “conservação” de que fala Canguilhem seria melhor 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 Cavaillès e à de Bachelard (senão, através deles, à do próprio Comte). A crítica mais contundente às pretensões exorbitantes do *Cogito* husserliano no âmbito de um “pensamento puro”, fora Cavaillès quem a fizera duas décadas antes, no texto póstumo *Sur la logique et la théorie de la science* (1942):

Cavaillès havia indicado os limites do empreendimento fenomenológico, antes mesmo que a fenomenologia exibisse, mesmo na França (portanto, com certo atraso), suas ambições ilimitadas, e ainda indicou, vinte anos antes, a tarefa que a filosofia está hoje reconhecendo como sua: substituir o primado da consciência vivida ou refletida pelo primado do conceito, do sistema ou da estrutura.⁷⁷

Quanto a Bachelard, ainda que se restringisse ao âmbito científico e epistemológico, ele já levava a cabo “a tarefa de extrair das novas teorias físicas as normas de uma epistemologia não-cartesiana”⁷⁸, invertendo o *Cogito* segundo a expressão *Cogitatur ergo est*⁷⁹. Também em Bachelard já se encontra formulada a postulação de uma epistemologia “não-kantiana”⁸⁰. Se, contudo, a epistemologia histórica parece ter um

⁷⁶ 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.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 212.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 213.

⁷⁹ BACHELARD, Gaston [1934] *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: Ed. Alcan, 1934, p. 168 *apud Ibid.*, p. 213n. Noutro estudo, o mesmo autor explicava-se: “*Cogitatur, ergo est*, estando entendido que o fato de ser pensado matematicamente é a marca de uma existência ao mesmo tempo orgânica e objetiva. E é apenas porque ela é orgânica que se crê em sua objetividade. Nada de gratuito e de subjetivo, por um lado, nada de simples e de desconexo, por outro, pode encontrar lugar no ser da Física matemática” (BACHELARD, Gaston [1931-1932] “Noumène et microphysique”. IN: *Études*, p. 17).

⁸⁰ Tais palavras não nos parecem deixar dúvidas a respeito da reformulação do kantismo que a filosofia de Canguilhem propõe, ainda que sua herança do neo-kantismo tenha vindo pela *Wertphilosophie* (via Escola de Baden e Heidelberg), e não pela epistemologia (via Escola de Marburg).

lugar na arqueologia foucaultiana, ela é considerada como uma prática discursiva entre outras que examina as condições de possibilidade históricas de emergência de certos discursos, mas que não levaria em conta as condições de sua própria positividade. Sua especificidade seria examinar, para além do mero contexto de justificação científica, também as lutas e aventuras travadas entre as ideologias discursivas que já atingiram o limiar de epistemologização, antes de superaram os outros dois limiares (os de cientifização e de formalização). E se Foucault poderá incluir a ciência entre as demais formas de produção do verdadeiro em nossa sociedade, o que ele um dia denominará com o termo *aleurgia*⁸¹, nada impede, porém, que a epistemologia histórica compreenda a tarefa levada a cabo por uma *arqueologia das ciências humanas* como a extensão da “obrigação de não cartesianismo, de não-kantismo, à reflexão filosófica”⁸². Daí que Canguilhem possa ter dito de *Les mots et les choses* que “essa obra é, para as ciências do homem, o que a *Crítica da razão pura* foi para as ciências da natureza”⁸³. Porém, depois de limitar a possibilidade das ciências humanas no âmbito do conhecimento teórico, Canguilhem questiona se não valeria agora lançar-se a um novo empreendimento. Não mais buscado nas limitações da razão teórica, mas na liberação à razão prática com vistas à superação do *Cogito* no homem:

A não ser que, não se tratando mais da natureza e das coisas, mas dessa aventura criadora de suas próprias normas à qual o conceito empírico-metafísico de homem, senão mesmo a própria palavra, poderia um dia não mais convir, não haja qualquer diferença a ser estabelecida entre o apelo à vigilância filosófica e este trazer à luz do dia – um dia até mais cru do que cruel – suas condições *práticas* de possibilidade⁸⁴.

Meditemos um pouco melhor sobre essas palavras. O grifo sobre o termo “*práticas*” é do próprio autor, indicando o seu uso específico. Deste modo, se todo o seu empreendimento filosófico, desde a juventude até aqui, nunca abandonou a perspectiva de um *pluralismo coerente dos valores*, é verdade também que seu vitalismo havia, desde

⁸¹ “O que chamamos o conhecimento, isto é, a produção do verdadeiro na consciência dos indivíduos por procedimentos lógico-experimentais não é, depois de tudo, mais do que uma das formas possíveis de *aleurgia*. A ciência, o conhecimento objetivo é apenas um dos casos possíveis de todas essas formas pelas quais se pode manifestar o verdadeiro” (FOUCAULT, Michel [1980] *Du gouvernement des vivants*, p. 8-9).

⁸² GC: [1967] “Mort de l’homme ou épuisement du *Cogito*?”. IN: OC-V, p. 213.

⁸³ *Ibid.*, p. 214.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 214.

muito tempo, destituído a posição do sujeito transcendental para encontrar, em seu lugar, essa figura errante e cuja unidade da experiência não pode ser definitivamente afigurada, o vivente. Morte do homem ou esgotamento do *Cogito?*, perguntava-se Canguilhem no título de sua resenha. Assim, quanto a esse além-do-homem, ou esse vivente ao qual o termo ou o conceito ou as condições de possibilidade atuais ainda não podem definir, Canguilhem exige que se libere, para além de uma importante e exigente “vigilância filosófica” (o termo substitui a “vigilância epistemológica” bachelardiana) que impôs os devidos limites a uma razão teórica que o quisesse tomar como objeto, as condições filosóficas para uma reflexão valorativa sobre ele. Mas será que, assim o fazendo, não estaria Canguilhem restabelecendo sub-repticiamente os poderes de um imperativo categórico agora tornado vital? Cremos ter de fazer mais um breve recuo antes de responder a esta última pergunta.

Essa luz, esse fogo

“A filosofia moderna é aquela que tenta responder à questão lançada há dois séculos [...]: *Was ist Aufklärung?*”⁸⁵. Foi assim que Michel Foucault, num de seus últimos escritos (1984), definiu a modernidade em sentido filosófico. E, num outro texto da mesma época, também comparou o famoso opúsculo kantiano sobre as Luzes com um texto também de Kant – *O conflito das faculdades* (1798) –, visando demonstrar como o conceito de Revolução que nele aparece “é bem aquilo que termina e continua o próprio processo da *Aufklärung*, e é nessa medida que tanto a *Aufklärung* quanto a Revolução são acontecimentos que não se pode mais esquecer”⁸⁶. Era nesta ocasião, com efeito, lembrava Foucault, que Kant designava a importância da Revolução, não tanto pelo que ela fora em si como fato consumado, mas enquanto pôde funcionar como “signo da existência de uma causa, de uma causa permanente que, ao longo de toda a história, guiou os homens sobre a via do progresso. Causa constante...”⁸⁷. E por ter podido *entusiasmar* a todos, mesmo e principalmente aos que dela não participaram, a Revolução deveria ser compreendida como a expressão do “sentido do progresso”⁸⁸. Seriam estes os “dois rostos” da atualidade que Kant nos legara e que comporiam uma das duas grandes tradições críticas do Ocidente (a outra sendo a filosofia analítica) à qual Foucault

⁸⁵ FOUCAULT, Michel [1984] “What is Enlightenment?”. IN: *Dits et écrits*, vol. II, p. 1381-1382.

⁸⁶ FOUCAULT, Michel [1983] “Qu’est-ce que les Lumières?”. IN: *Dits et écrits*, vol. II, p. 1504.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 1502.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 1502.

pretendeu se filiar e levar a cabo, propondo uma “ontologia do presente”, ou uma “ontologia da atualidade”. E concluía Foucault: “é essa forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão na qual eu tentei trabalhar”⁸⁹.

Foi também nesse mesmo ano de 1984, em que Foucault viria a falecer, que o autor encaminhou à *Revue de métaphysique et de morale* o último escrito ao qual daria o seu *imprimatur*, para uma edição comemorativa à obra de Georges Canguilhem que seria impressa no ano seguinte. Foi nesse artigo, intitulado “La vie: l’expérience et la science”, que Foucault traçou a famosa clivagem entre duas filiações no pensamento francês, recuperando as palavras finais do texto póstumo de Cavailles em que este propunha a necessidade de uma filosofia do conceito contra uma filosofia da consciência. Fazendo-o, Foucault também reproduzia a leitura que Canguilhem propunha, na sua resenha sobre *Les mots et les choses*, entre duas redes de filósofos na França, nomeando aqueles que estariam de cada um dos lados da cisão que Cavailles premonitoriamente anunciava, a saber: de um lado, as filosofias da existência (era a Sartre e seus discípulos que Canguilhem visava, principalmente); e, de outro, Bachelard, Cavailles e a arqueologia foucaultiana. Todavia, além de rastrear em cada lado dessa clivagem uma filiação mais longínqua, remontando à oposição entre Comte e Maine de Biran, o verdadeiro acréscimo de Foucault viria poucas linhas depois. É quando ele diz que “a história das ciências deve sua dignidade filosófica ao fato de que ela põe em prática um dos temas que se introduziu de maneira sem dúvida um pouco sub-reptícia e como por acidente na filosofia do século XVIII”⁹⁰. E pouco à frente complementava: “Dessa questão pela qual a filosofia fez, de sua forma presente e da ligação com seu contexto, uma interrogação essencial, podemos tomar por símbolo o debate que se desenrolou na *Berlinische Monatsschrift* e que teve por tema: *Was ist Aufklärung?*”⁹¹. Assim, em seu testamento filosófico, Foucault inseria, não só a si mesmo, mas a toda a epistemologia histórica francesa – de Comte a Canguilhem – na herança da *Aufklärung* kantiana.

Ora, foi na mesma *Revue de métaphysique et de morale* que Canguilhem fez publicar, dois anos depois de ter aparecido a edição que o homenageava, um texto em que apresenta sua própria concepção do que foi e do que continuaria sendo a modernidade.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 1507.

⁹⁰ FOUCAULT, Michel [1985] “La vie: l’expérience et la science”. IN: *Dits et écrits II*, p. 1584.

⁹¹ *Ibid.*, p. 1584.

Que o artigo intitulado *La décadence de l'idée de progrès* (1987) não tenha merecido a mesma atenção prestada a nenhum dos três escritos de Foucault que acabamos de mencionar, isso não o torna menos interessante, pois se trata de um rigoroso e extremamente erudito testemunho das condições da emergência e da decadência dessa ideia de progresso que foi, com efeito, a mais representativa do século das Luzes. Esse artigo não é propriamente o último que Canguilhem fez publicar, mas é o último em que aborda um tema de amplo alcance, sendo ao mesmo tempo filosófico, histórico, científico e ético-político. Assim, se pudemos constatar em que medida e por quais interesses a obra de Canguilhem se iniciava, em 1926, perguntando-se pelas condições do progresso a partir de uma leitura de Comte, agora, seis décadas depois, o autor revisita esse mesmo tema, mas para narrar as condições de seu declínio. E tal como Foucault, Canguilhem reconstitui à sua maneira a história crítica da emergência da *Aufklärung*, tirando-lhe consequências um pouco diferentes.

O artigo se inicia com uma citação de *Les misérables* (1862) em que Victor Hugo anunciava de um modo profético uma fé na luz do progresso, emprestando um vocabulário religioso (a da luz enquanto redenção) a serviço de uma ideia laica (a da luz enquanto símbolo dos progressos materiais efetivos). Mais à frente Canguilhem dirá que essa ideia expressa por Victor Hugo conviria melhor aos filósofos do século anterior, e buscará mostrá-lo retrazendo a sua genealogia. Ele a encontrará bem formulada em Turgot. Este autor, que herdara o otimismo histórico de Bacon, Pascal, Fontenelle, proferira seu discurso sobre o progresso humano na Sorbonne em 1750, na qualidade de *Prieur* de Paris, visando reescrever o *Discours* de outro clérigo que lhe antecedia de um século, Bossuet. E assim como os demais iluministas, Turgot, que concebera o progresso “como manifestação da perfectibilidade natural da humanidade”⁹², até pela posição clerical da qual falava, não podia se afastar propriamente do caráter profético dessa concepção. E Canguilhem poderá encontrar essa mesma confusão entre laicidade e profissão de fé em Condorcet (1795) e finalmente em Kant. Mas no mesmo *Conflito das faculdades* (1798) comentado por Foucault, Canguilhem encontrará agora a mera expressão da confusão entre laicidade e fé, surgida entre os iluministas franceses, segundo a qual haveria em germe na natureza humana uma razão a se desenvolver:

⁹² GC: [1987] “La décadence de l'idée du progrès”. IN: OC-V, p. 1069n.

Num de seus Cursos, em 1983, Michel Foucault, interpretando o texto de Kant *Was ist Aufklärung?* apoiou-se sobre essa passagem do *Conflito das faculdades* para mostrar que Kant atribuiu menos importância à própria Revolução do que à disposição moral virtual revelada pelo entusiasmo geral pela Revolução. [...] Ao contrário, Nietzsche viu no mesmo argumento de Kant um índice certo de sua imbecilidade: “*Kant wurde Idiot!*” [O anticristo, §11] Numa passagem precedente, ele havia escrito que “o progresso é apenas uma ideia moderna, ou seja, uma ideia falsa” [O anticristo, §4].⁹³

Se o progresso seria, então, para todos esses autores (de Turgot a Victor Hugo, passando por Condorcet e Kant) apenas o desenvolvimento rumo a uma maior perfectibilidade dos desígnios naturais no homem (o que Kant denominava com o termo “Ideia”), os desvios, os descaminhos e as interrupções deveriam ser considerados como da ordem de acidentes externos. Canguilhem encontrará a gênese desse argumento “naturista” segundo o qual a Ideia reguladora do progresso estaria em germe no homem na subordinação dos progressos humanos “a uma lei de constância cosmológica”⁹⁴. E ainda observa, logo na sequência: “É porque a cosmologia newtoniana lhe parece definitiva que Condorcet lhe confia o encargo de garantir a perfectibilidade indefinida do homem”⁹⁵. Tal como Condorcet e Kant, também Auguste Comte, já em pleno século XIX, subordinará o desenvolvimento do progresso à estabilidade cósmica. Assim, o que esses filósofos teriam feito seria emprestar à ciência de sua época uma lei que se acabava de formalizar e a generalizar para sustentar uma teoria social. E após fazer refletir como que num espelho o que essa sociedade mesma acreditava ser o progresso, tomando como medida *as suas luzes*, ela buscava justificar esse progresso como estando ele subordinado a uma lei externa “regulada como os movimentos dos astros”⁹⁶.

Convém lembrar aqui de dois conceitos próprios a Canguilhem. Um deles é o de ideologia científica, que será evocado logo na sequência, e que explica exatamente como se opera esse empréstimo feito a uma teoria física (o princípio de conservação de energia, 1ª lei da termodinâmica). O outro é o da precedência da técnica sobre a formalização científica, ao que Bachelard denominara *fenomenotécnica*, e que Canguilhem desenvolvera por sua própria conta desde a segunda metade da década de 1930. Quando, no século XIX, a ideia de progresso entrar em declínio, isso se dará por razões correlatas

⁹³ *Ibid.*, p. 1071n.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 1073.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 1073.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 1074.

àquelas que justificaram a sua emergência entre os filósofos iluministas. Assim, Canguilhem explicará esse declínio por uma modificação ocorrida no campo das inovações técnicas que, por sua vez, ensejará a formalização de um outro conceito científico o qual, por fim, sofrerá empréstimos e generalizações por certas teorias sociais e filosóficas. Leiamos com atenção estas linhas:

Antes que o princípio dito de Carnot-Clausius tenha identificado a mudança num sistema fechado a uma degradação energética, antes que filósofos e literatos tenham assimilado, para fins de premonição triste, os conceitos fundamentais da termodinâmica, a decepção gritante – na ordem política e social – das esperanças globalmente reunidas na crença no progresso havia encontrado suas causas e suas razões numa nova configuração sócio-técnica e cultural.⁹⁷

O princípio de Carnot-Clausius é a 2ª lei da termodinâmica, o princípio de entropia. Canguilhem quer notar que, anterior à formalização científica desse novo princípio, que só ocorreria em meados do século XIX, houve modificações sociais e políticas, bem como novidades técnicas, que a ensinaram. Com efeito, a invenção e o aperfeiçoamento da máquina a vapor é que modificaria profundamente a percepção sobre o progresso, sendo um dos acontecimentos decisivos para a Revolução Industrial. Assim, o autor pode considerar como anacrônico que alguém como Victor Hugo tenha escrito, em 1862, que o progresso marcharia irreversivelmente rumo à solução de todos os problemas. Isso porque, no século da Revolução Industrial, o símbolo do progresso já não deveria ser mais a luz (uma constante cosmológica), mas sim o calor (extinguível e, portanto, sujeito à entropia): “Mas, à diferença da luz, cuja emissão contínua é tida como garantida pela estabilidade do sistema solar, o calor, produzido como instrumento industrial, depende de reservas não renováveis de combustíveis terrestres”⁹⁸. Canguilhem interpreta essa mutação histórica como uma verdadeira “mudança qualitativa da condição humana”⁹⁹, que foi motivada primeiramente por inovações técnicas, as quais conheceriam uma formalização científica e que, apenas posteriormente, é que poderiam conhecer suas degenerações em ideologias científicas.

Em seguida, há uma segunda seção nesse texto, dividida em cinco partes, em que Canguilhem se propõe a rastrear “a origem, a lei de sucessão dos estados, os instrumentos

⁹⁷ *Ibid.*, p. 1074.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 1074-1075.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 1076.

e procedimentos de difusão, a trajetória e a direção do movimento, os obstáculos e os riscos”¹⁰⁰ dessa ideia de progresso. Em auxílio à sua explicação da precedência das técnicas sobre as teorias, tanto científicas como ideológicas, Canguilhem evoca seu colega Raymond Aron. Desde a década de 1930, a tese complementar de Aron sobre a história havia atraído Canguilhem por ter minado as pretensões de objetividade científica de uma ciência histórica. Na querela aberta contra os althusserianos em seu último livro, como vimos, Canguilhem se posicionava contra os empréstimos feitos à sua epistemologia com a finalidade de fundamentar um materialismo histórico renovado. Agora, o autor se serve do conceito formulado por Aron de “surpresa técnica”¹⁰¹ para, assimilando-o ao de “ruptura epistemológica” bachelardiano, atestar novamente a imprevisibilidade do desenvolvimento histórico, arredo a uma assimilação científica. Com isso, ele quis mostrar que a originalidade técnica, seja a da máquina a vapor, seja a da bomba atômica que desintegrou Hiroshima, sempre foram anteriores às tentativas (estas necessariamente fracassadas) de formalização científica de uma ciência histórica. É como diz o autor:

Assim, a experiência adquirida da imprevisibilidade dos efeitos políticos e sociais de uma invenção técnica, transcendendo os que decorriam das invenções anteriores na mesma família tecnológica, autoriza a ter a noção aroniana de surpresa técnica por homóloga, em história política e social, da noção bachelardiana de ruptura epistemológica em história das ciências.¹⁰²

Noutra chave, os filósofos iluministas estiveram tão seguros de que o progresso era garantido por uma lei natural cosmológica que acabaram por identificar o movimento solar ao próprio movimento do desenvolvimento desse germe de perfectibilidade humana. Condorcet (o autor mais citado nesse texto) teria dito, por exemplo, que a Revolução progrediria do Ocidente para o Oriente; Hugo, na citação com que se iniciava o texto, falava numa fusão final entre Leste e Oeste: “O traçado desse itinerário geográfico das Luzes, imagem da história do progresso, sobreviveu por muito tempo entre aqueles que o conceberam”¹⁰³. Mas o que a Revolução Industrial trouxe consigo, no campo das técnicas, foi também a possibilidade da comprovação científica do princípio de entropia, o que fez

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 1076.

¹⁰¹ Cf. Cap. 1, “La surprise technique”, Paris, Gallimard, 1951 *apud Ibid.*, p. 1083n.

¹⁰² *Ibid.*, p. 1083

¹⁰³ *Ibid.*, p. 1084.

com que a ideia de progresso conhecesse um declínio. Doravante, o otimismo histórico seria afetado por uma outra comprovação, tão científica quanto a lei da conservação de energia: “Sabemos, hoje, melhor do que no século XIX, da importância daquilo que a ciência física da época teve de reconhecer: ao lado do princípio de conservação, um princípio de desigualdade ou de degradação, regendo as transformações irreversíveis”¹⁰⁴.

Isso resulta, como já observamos, de alterações qualitativas referentes às inovações técnicas. Logo surgiria a formalização desse princípio, sendo acompanhada de suas degenerações ideológicas. Assim, baseando-se no princípio de entropia, surgiriam teorias filosóficas e sociais sobre a progressiva espoliação do homem pelo homem em decorrência de uma lei da natureza, teorias econômicas explicando a escassez do alimento, tendo inclusive servido para fundamentar certas teorias dos valores e mesmo princípios em lógica e teoria do conhecimento¹⁰⁵. Todavia, Canguilhem insiste sobretudo nessa cisão qualitativa operada entre duas formas sociais e políticas que têm seus correlatos científicos e ideológicos: a primeira baseava-se na unidade e na constância da luz; esta outra se baseará na inconstância e na escassez do calor. E numa terceira e última parte, o texto vai se posicionar com relação a uma discussão em que são evocadas as teorias de Lévi-Strauss, Sartre, Raymond Aron, Marx e Freud. Lévi-Strauss, que Canguilhem já evocara ao final do primeiro ensaio de suas *Nouvelles réflexions sur le normal et le pathologique*, como já vimos, é novamente citado como alguém que teria compreendido em que sentido o princípio de entropia deve nos auxiliar a melhor formular os problemas em matéria de teoria social. Canguilhem lembrará de alguns textos em que o etnólogo compara as sociedades ditas primitivas com as civilizadas marcando como sendo a diferença entre elas o fato de as primeiras apresentarem melhores soluções em sua resistência à aceleração da entropia do que as segundas. Com o que concorda Canguilhem:

A civilização, tomada em seu conjunto, é um mecanismo de complexidade prodigiosa cuja função é de aumentar a entropia. Num certo sentido, as sociedades frias, de história repetitiva, são menos agentes da decadência que as sociedades quentes, de história cumulativa, cuja atividade supõe desigualdades de nível considerável.¹⁰⁶

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 1086.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 1087-1088. Como exemplos, Canguilhem cita: Marx e o materialismo dialético; Wilhelm Ostwald e sua teoria dos valores, Richard Avenarius e Ernst Mach, que exerceram influência sobre o empirismo lógico do Círculo de Viena.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 1090.

Embora se possa discutir se não haveria um etnocentrismo velado em Lévi-Strauss, cremos que os desenvolvimentos que sua antropologia tem suscitado atualmente especialmente em discípulos “dissidentes” como Eduardo Viveiros de Castro tende a dar razão a Canguilhem neste ponto. Se, por um lado, não podemos mais falar em “progresso” no sentido iluminista, por outro, nossa modernidade ainda se cinge a um questionamento sobre o que se fez de sua herança. O que ocorre é que o próprio conceito de progresso mudou. E Canguilhem reabrirá, nas conclusões finais de seu texto, a querela de Sartre contra Lévi-Strauss, tomando o lado deste contra aquele, por considerar que a ideia de progresso subjacente ao materialismo dialético antes acelera do que contribui para diminuir a entropia:

O progresso consiste doravante, para os marxistas, em converter à concepção revolucionária do progresso as sociedades que foram abandonadas ao seu primitivismo, quando elas não foram colonizadas, isto é, exploradas em nome da civilização. A nova ideia “prática” do progresso se afirma nos fatos, se produz na história, e curiosamente se propaga de novo segundo a trajetória do Leste para o Oeste. O Sol progressista se levanta sempre no Oriente, ele se desloca de Moscou a Cuba.¹⁰⁷

Contudo, a decadência da ideia de progresso não pode empalidecer uma outra imagem do progresso a surgir, não mais assimilada à *Aufklärung*. Se as Luzes estavam para o século XVIII assim como a entropia esteve para o século XIX, Canguilhem reconhece como sendo a tarefa do século XX tomar consciência do juízo crítico que o século XIX fez – sem se dar conta – sobre o século XVIII. Pois, ao desenvolver as condições técnicas que tornaram possível a comprovação da 2ª lei da termodinâmica, o século XIX denunciou os poderes ilimitados que os filósofos das Luzes reconheciam ao progresso. Porém, isso só se pôde saber com a distância de mais um século. Doravante, o que se deve atingir, não sendo mais o desenvolvimento da perfectibilidade em germe na natureza humana, só poderá ser, então, o aumento das condições de *resistência* à entropia. O último autor citado por Canguilhem nesse texto é Freud (e ao seu lado também os nomes de Lacan e de Laplanche). É que Freud “incorporou à sua teoria das pulsões”, diz Canguilhem, “conceitos emprestados à energética do século XIX”.¹⁰⁸ A mesma teoria das

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 1091.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 1093.

pulsões em Freud era lembrada também ao final do artigo-verbete “Vie” (1972), que se encerrava com a evocação do conceito de pulsão de morte freudiano ao afirmar-se que “o vivente é um sistema em desequilíbrio incessantemente compensado por empréstimos do exterior” e que “a vida está em tensão com o meio inerte”¹⁰⁹.

Um empréstimo pertinente a tal aspecto da filosofia de Canguilhem, sensível a esta convergência para com a psicanálise e, através dela, para com a tradição da *Teoria crítica da sociedade* pode ser encontrado no recente *Circuito dos afetos*, de Vladimir Safatle. Ao propor uma “nova abordagem clínica”¹¹⁰ da sociedade a partir dos resultados colhidos à psicanálise, Safatle contribui para a crítica do modo como circulam os afetos nas sociedades contemporâneas de capitalismo avançado (entre eles os que produzem patologias psíquicas como sobretudo a depressão), em consonância às análises de Canguilhem a respeito do advento da sociedade industrial e do mundo do trabalho patologizado por ela criado. O conceito canguilhemiano de “ideologia científica” também pode encontrar seu correlato na obra de Safatle quando afirma: “Capacidade de enfrentar riscos, flexibilização, maleabilidade, desterritorialização resultante de processos infinitos de reengenharia, todos esses valores compõem atualmente um novo núcleo ideológico”¹¹¹. Aliás, a produção desse encontro que pode parecer à primeira vista inusitado entre a tradição teórico-crítica de matriz dialética e a tradição histórico-crítica herdeira da epistemologia francesa foi o próprio autor quem nos disse ser, para ele, uma preocupação fundamental: “uma das tarefas filosóficas de nossa época”, afirma Safatle, “é mostrar a produtividade que se abre a partir do momento que conseguimos criar um campo de relações entre o pensamento francês contemporâneo e o pensamento alemão contemporâneo de inspiração dialética”¹¹².

Com efeito, pensamos que Georges Canguilhem talvez seja um dos autores da tradição epistemológica francesa que mais se aproximam de certos resultados de pesquisas efetuadas por autores da tradição alemã, como Adorno, Horkheimer ou Walter Benjamin, a quem ele contudo nunca recorreu. Até onde pudemos tomar conhecimento, o único autor vinculado à Escola de Frankfurt que Canguilhem citou em sua obra foi Habermas, no artigo “La décadence de l’idée de progrès” (1987). Porém, embora se trate de Habermas, e não de um dos autores da primeira geração, o texto citado por Canguilhem

¹⁰⁹ GC: [1972] “Vie”. IN: OC-V, p. 606.

¹¹⁰ SAFATLE, Vladimir [2015] *O circuito dos afetos*, p. 201.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 183.

¹¹² SAFATLE, Vladimir [2015] “Entrevista”, p. 13.

que compõe a coletânea *Técnica e ciência como ideologia*, publicada ainda na década de 1960, é anterior ao desenvolvimento da teoria do agir comunicativo, e mesmo ao *Discurso filosófico da modernidade*, época em que Habermas passaria a assumir uma postura mais crítica com relação aos frankfurtianos da primeira geração. Como já observamos, este artigo dialoga com os textos finais de Foucault, onde já se buscava aproximar as duas tradições como sendo ambas herdeiras da *Aufklärung*. Foi Foucault mesmo quem disse: “é essa forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão na qual eu tentei trabalhar”¹¹³. E ele chegou mesmo a traçar uma filiação do que seria, para ele, o correspondente alemão da epistemologia histórica francesa na herança da resposta iluminista kantiana, tendo como ponto de chegada a Escola de Frankfurt: “Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, a Escola de Frankfurt”¹¹⁴. E, no seu derradeiro texto, em homenagem a Canguilhem, Foucault ainda dirá: “Se tivéssemos de buscar fora da França algo que corresponde ao trabalho de Koyré, de Bachelard, de Cavaillès e de Canguilhem, seria sem dúvida do lado da Escola de Frankfurt que o encontraríamos”¹¹⁵. No entanto, há certas diferenças entre as duas tradições que também merecem ser um pouco melhor exploradas. E esta incitação à psicanálise nos traz à obra daquele que Canguilhem havia feito seu mestre, o autor que concebera o progresso das ciências, não enquanto esclarecimento pela luz, mas enquanto sublimação do fogo. Lembremos que, para Bachelard, não há verdade primeira, só há erros primeiros. Com efeito, Bachelard poderá nos trazer de volta a Canguilhem para que respondamos à pergunta que ainda mantemos em suspenso.

Uma pedagogia da cura

É verdade que há pouquíssimas referências a Freud na obra de Bachelard¹¹⁶. E essa liberdade com relação à psicanálise está indicada, conforme nota Canguilhem, na

¹¹³ FOUCAULT, Michel [1983] “Qu’est-ce que les Lumières?”. IN: *Dits et écrits*, vol. II, p. 1507.

¹¹⁴ FOUCAULT, Michel [1982] “La technologie politique des individus”. IN: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*, p. 1633

¹¹⁵ FOUCAULT, Michel [1985] “La vie, l’expérience et la science”. IN: *Dits et écrits II: 1976-1988*, p. 1586. Não exageremos, todavia, essa aproximação. Foucault também não deixará de notar suas divergências para com a Escola de Frankfurt, seja por sua concepção demasiado tradicional de sujeito, seja por sua concepção totalizante de história (FOUCAULT, Michel [1980] “Entretien avec Michel Foucault”. IN: *Dits et écrits II: 1976-1988*, p. 893-894).

¹¹⁶ Como observa Canguilhem, há uma única em *La formation de l’esprit scientifique* – que traz como subtítulo “*Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*” – e feita de empréstimo à obra de R. e Y. Allendy. Já em *La psychanalyse du feu*, Bachelard se limita a citar discípulos dissidentes de Freud, como Jung (de quem se sente mais próximo), Marie Bonaparte, e em outras obras Otto Rank e Ernest Jones. Apenas em *Le rationalisme appliqué* (no capítulo “La surveillance intellectuelle de soi”), é que

própria opção pelo artigo indefinido “à *une* psychanalyse”, e não “à *la* psychanalyse”, contido no subtítulo de uma de suas principais obras. Ao justificar tal liberdade, Canguilhem afirmava que ela se fazia por conta de certa modificação que seria produzida em alguns conceitos fundamentais da psicanálise freudiana. Em lugar da noção de *sublimação*, por exemplo, tendo Bachelard substituído o termo freudiano *libido* pelo termo junguiano *interesse psíquico*, isso iria afetar também a condição do *objeto* visado pelo sujeito:

O objeto freudiano é uma meta de satisfação visada pela pulsão subjetiva. O objeto bachelardiano é o termo de um progresso de insatisfação crítica face aos obstáculos da utilidade, da facilidade, do *elã* suscitado por “valores sensíveis primitivos” [*La formation de l’esprit scientifique*, p. 15].¹¹⁷

No caminho que conduz à superação dos obstáculos, Bachelard invocará a necessidade de uma “vigilância epistemológica”, conceito com que reformulará o *supereu* freudiano. Sempre segundo Canguilhem, tais retificações derivam, em Bachelard, de uma espécie de equivalência entre psicanálise e processo de normalização científica. E sendo o progresso do conhecimento científico compreendido como uma espécie de *cura*, ele será o resultado de uma terapia externa a ser realizada através do ingresso na *cidade científica*: “A psicanálise do conhecimento se prolonga em pedagogia”¹¹⁸. Já sabemos em que medida a apropriação por Canguilhem reconfigurou a epistemologia bachelardiana. Cabe investigar, por fim, como essa psicanálise do fogo pode ter sido convertida numa pedagogia da cura. Desde seus primeiros trabalhos, Bachelard já atestava haver um hiato intransponível entre o conhecimento racional, a ser constituído segundo critérios científicos, e “a irracionalidade fundamental do dado”¹¹⁹. Isso dará lugar a um estilo de pensamento que compreende o valor e o sentido das pretensões científicas, não em seu ponto de partida ou de chegada, mas em seu devir. Como nota Hyppolite, trata-se de “um

Bachelard cita e analisa um pouco mais longamente uma referência de *O sonho e o ocultismo*, um dos últimos textos de Freud (Cf. GC: [1984] “Gaston Bachelard, psychanalyste dans la cité scientifique?”. IN: OC-V, p. 992).

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 993.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 996. Surpreendentemente, Canguilhem prossegue marcando uma diferença mais radical entre Bachelard e Freud, afirmando não haver uma “pedagogia freudiana. A meta da psicanálise [freudiana] é ajudar o *eu*, preso entre o *isso* e o *supereu*, a se reconhecer e a se aceitar, não a se superar” (*Ibid.*, p. 996). O que levará Canguilhem a afirmar, ainda, que “não há na metapsicologia freudiana como fundar uma dialética” (*Ibid.*, p. 996).

¹¹⁹ BACHELARD, Gaston [1927] *Essai sur la connaissance approchée*, p. 160.

tipo novo de compreensão, uma forma nova de racionalidade, que não tem seu fundamento nem numa evidência primeira, nem num fato, mas que conquista esse fundamento em seu próprio devir”¹²⁰. Há, com efeito, um *devoir racionalista*, em Bachelard, sintetizado numa frase à qual Canguilhem gostava de se referir: “*Racionalistas? Estamos nos esforçando para nos tornarmos...*”¹²¹. Nesse devir, o conhecimento se constrói no sentido de uma aproximação ao real, o que não quer dizer que o conhecimento aproximado gire em torno de uma coisa-em-si: “A objetividade conquistada”, diz outra vez Hyppolite, “é apenas a perspectiva das ideias que se retificam sem cessar, e essa retificação é uma modificação da própria inteligência”¹²². A exigência de uma *dialética* entre intuição imediata – concernente à imaginação, ao sonho, ao devaneio, matérias-primas da poesia – e racionalidade em construção é o que torna a epistemologia bachelardiana tão original e fecunda, e ao mesmo tempo tão incompreendida.

Pois, uma vez que “a retidão da razão não é congênita”¹²³, esta retidão só pode advir de um longo e doloroso processo de retificação das intuições primeiras. É justamente a recusa de um compromisso prévio com uma linguagem constituída como a condição lógica do pensamento racional que fez com que Bachelard permanecesse, por muito tempo, à margem das discussões epistemológicas empreendidas fora de seu país. Notadamente no mundo anglófono, suas pesquisas no âmbito da imaginação cósmica e da poesia tiveram uma aceitação muito anterior às suas obras epistemológicas, como

¹²⁰ HYPOLITE, Jean [1964] “L'épistémologie de G. Bachelard”, p. 4.

¹²¹ BACHELARD, Gaston [1941] *L'eau et les rêves*, p. 10. Tal frase vem antecedida do seguinte: “Pode-se estranhar que um filósofo racionalista dedique tanta atenção a ilusões e erros e que sinta incessantemente a necessidade de representar os valores racionais e as imagens claras como retificações de dados falsos. Na verdade, não vemos a menor solidez numa racionalidade natural, imediata, elementar. Não nos instalamos de chofre no conhecimento racional; não oferecemos de imediato a justa perspectiva das imagens fundamentais” (*Ibid.*, p. 10). A citação dessa frase por Canguilhem aparece, pela primeira vez, em: “Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique” [1947] IN: OC-IV, p. 320. Como nos informa Braunstein, é depois da publicação desse texto que Canguilhem passará a citar com mais frequência a obra de Bachelard, que ele já conhecia desde pelo menos meados dos anos 1930: “Bachelard não havia sido citado até aqui [até antes da “Note sur la situation...”, de 1947] senão, muito brevemente, três vezes: uma vez na discussão que se seguiu à comunicação de Parodi à Société toulousaine de philosophie em 29/01/1938, uma vez na resenha do livro de P.-M. Schuhl sobre o maquinismo e, enfim, duas vezes no texto e três vezes em nota no *Traité de logique et de morale*” (BRAUNSTEIN, Jean-François [2011] “À la découverte d'un « Canguilhem perdu »”. IN: OC-I, p. 136n). Ainda sobre as recorrências explícitas a Bachelard no *opus* canguilhemiano, ver especialmente: LIMOGES, Camille [2015] “Introduction”. IN: OC-IV, p. 40n.

¹²² HYPOLITE, Jean [1964] “L'épistémologie de G. Bachelard”, p. 4.

¹²³ BACHELARD, Gaston [1951] *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, p. 13.

observa novamente Canguilhem, que também diria, noutra ocasião¹²⁴, que o homem do *poema* e do *teorema* não era o homem do *sistema*, não havendo “solução ontológica” na obra de Bachelard:

É que essa filosofia não tem nada que possa seduzir, notadamente no mundo anglo-saxão, inteligências habituadas às operações sem dor do neopositivismo. [...] A axiomatização das teorias não é o ato, mas a lassidão do pensamento científico. “O racionalismo dialético não pode ser automático e não pode ser de inspiração lógica” (*L'engagement rationaliste*, p. 53). Na insistência que põe Bachelard em demonstrar que as matemáticas não são, para o físico, uma linguagem, mas um pensamento, um operador de inteligibilidade, é preciso ver um dos sintomas de sua aversão por toda forma de epistemologia que situa sobre o plano da linguagem a problemática do conhecimento.¹²⁵

Nesse sentido, Canguilhem pôde designar três axiomas referentes à epistemologia bachelardiana¹²⁶, os quais foram reformulados na construção que fará de sua própria epistemologia: 1) o do *Primado teórico do erro*; 2) o da *Depreciação especulativa da intuição*; 3) o da *Posição do objeto como perspectiva das ideias*. De acordo com este primeiro axioma: “A primeira e mais essencial função da atividade do sujeito é errar. Quanto mais complexo for seu erro, mais rica será sua experiência [...] Não existe verdade *primeira*. Só existem erros *primeiros*”¹²⁷. Canguilhem observa que o termo “verdade” aparece no singular, enquanto os “erros” estão no plural. Isso significa que não se pode nunca aceder a uma verdade única, seja ela postulada como estando no início da construção do conhecimento, objeto de uma meditação que possa deduzi-la seguramente, seja situada como finalidade teleológica a ser conquistada pelo exercício da razão científica. É sempre no devir de uma experiência (não mais compreendida no sentido que lhes atribuíam os empiristas) que os erros serão retificados. Isso também implica que o sujeito não pode estar na origem do conhecimento, uma vez que, segundo esse conceito renovado de “experiência” (a experiência racionalista de retificação dos erros vivida pela inteligência) o sujeito é profundamente transformado. Citemos Bachelard:

Mas como crer que conhecimentos tão *racionalmente* novos, que conhecimentos que reclamam sem cessar um alargamento e uma

¹²⁴ GC: [1986] “Préface [à Gaston Bachelard: *L'homme du poème et du théorème*]”. IN: OC-V, p. 1049-1051.

¹²⁵ GC: [1974] “Gaston Bachelard”. IN: OC-V, p. 628.

¹²⁶ GC: [1957] “Sur une épistémologie concordataire”. IN: OC-IV, p. 732.

¹²⁷ BACHELARD, Gaston [1934-1935] “Idealismo discursivo”. IN: *Estudos*, p. 79.

reforma da racionalidade, não determinem modificações psicológicas radicais? A nossos olhos, uma ontogênese, do lado do sujeito, deve corresponder à potência objetivamente criadora da cultura científica. E se levarmos em conta o caráter *constituído* do sujeito que toma consciência de sua atividade racional, veremos que não se pode acusar de “psicologismo” uma doutrina de cultura que visa as *normalidades* do pensamento científico.¹²⁸

Mas os erros a serem retificados pela experiência científica não terão o mesmo valor do ponto de vista da ciência atual, isto é, da ciência retificada. É nesse sentido que Bachelard estabelece uma cisão entre duas histórias científicas: uma *história caduca* e uma *história sancionada*. 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”, Bachelard definia 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”¹²⁹. 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, porque é com as luzes atuais que podemos julgar com plenitude os erros do passado espiritual”¹³⁰. 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 nesse ponto que Bachelard se aproxima do ensinamento de Nietzsche¹³¹ na *Segunda extemporânea*, à qual ele mesmo alude:

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

¹²⁸ BACHELARD, Gaston [1951] *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, p. 3.

¹²⁹ BACHELARD, Gaston [1938] *A formação do espírito científico*, p. 21.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹³¹ As referências a Nietzsche na obra de Bachelard são abundantes. Há um uso epistemológico, tal como o encontrado na citação aqui transcrita, mas é sobretudo nos seus “escritos noturnos” que o encontro com Nietzsche se faz mais presente, como por exemplo no capítulo: “Nietzsche et le psychisme ascensionnel”. IN: BACHELARD, Gaston [1943] *L'air et les songes*, p. 146-185.

pura? Em história das ciências, é preciso necessariamente compreender, mas também julgar. Aí, 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, trad. 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”¹³².

Ocorre, contudo, de esse juízo não poder 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 cientistas quanto filósofos: “*A ciência cria com efeito uma filosofia*”¹³³. E esse é um ponto em que Bachelard deverá se afastar de Nietzsche, havendo todavia outros pontos de encontro importantes quanto à questão da perspectiva do objeto de conhecimento, o seu terceiro axioma tal como descrito por Canguilhem, ao qual logo retornaremos. Quanto à sua reformulação da condenação à racionalidade científica por Nietzsche, invocando a possibilidade de aferição de um progresso intrínseco à ciência, ainda que considerado do ponto de vista de uma construção, Bachelard arrematará:

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.¹³⁴

O segundo axioma assim designado por Canguilhem em referência à epistemologia bachelardiana concerne à intuição, que deve ser destruída para dar lugar à construção racional do objeto das ciências. “A inteligência deve machucar”, diz Bachelard em seu estudo sobre *Lautréamont*: “A inteligência é uma garra que arranha escoriando”¹³⁵. É assim que a inteligência supera os obstáculos epistemológicos. O

¹³² BACHELARD, Gaston [1951] *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, p. 24.

¹³³ BACHELARD, Gaston [1934] *O novo espírito científico*, p. 250.

¹³⁴ BACHELARD, Gaston [1951] *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, p. 24-25.

¹³⁵ BACHELARD, Gaston [1939] *Lautréamont*, p. 185.

pensamento de Bachelard, que se quer uma verdadeira pedagogia científica, propõe uma educação pela ciência e para a ciência, mas que se erija contra os saberes culturalmente sedimentados, contra as opiniões e também “contra a natureza”, no sentido que o empirismo e o realismo ingênuo a ela atribuíam. Pois para se instruir numa ciência nunca se inicia *ex nihil*; é sempre a partir de uma situação dada e já plenamente caracterizada que se pode começar uma construção científica, agindo sempre contra essa situação. Em Bachelard, portanto, de um certo modo, a ciência já será definida como *resistência* ao meio, às opiniões do senso comum, aos erros e aos obstáculos. E foi justamente essa substituição do “saber fechado e estático por um conhecimento aberto e dinâmico”¹³⁶ que Bachelard atribuiu como sendo a tarefa de uma dialética do conhecimento. Essa postura anti-intuicionista o faz confrontar-se, não apenas com o bergsonismo¹³⁷, mas também com a fenomenologia das coisas comuns. Isso conduz ao que Canguilhem denominou como uma “epistemologia concordatária”, para a qual a construção da racionalidade, embora não esteja em contradição com a realidade imediata, será sempre fruto de uma construção social ou cultural erigida a partir dos efeitos dessa construção científica ela mesma. O objeto da ciência será a matéria tal como aparece ao olhar daqueles que pertencem à *cidade científica*, onde só terão direito de cidadania aqueles que acompanharem o processo pedagógico praticado por uma psicanálise do conhecimento objetivo.

Desse modo, a epistemologia bachelardiana se afasta também do projeto de uma fenomenologia, já que a doutrina da ciência será compreendida como “uma doutrina da transformação correlativa do homem e das coisas”:

A fenomenologia não atinge o momento do racionalismo dos conceitos, o instante de nova consciência no qual o racionalismo repentinamente nega a história da aquisição das ideias para designar e organizar as ideias constitutivas. Desde que o pensamento científico toma consciência dessa tarefa de essencial reorganização do saber, a tendência a inscrever aí os dados históricos primitivos aparece como uma verdadeira desorganização. A tomada de consciência racionalista é portanto nitidamente uma nova consciência. Ela é uma consciência que julga seu saber e que quer transcender o pecado original do empirismo.¹³⁸

¹³⁶ BACHELARD, Gaston [1938] *A formação do espírito científico*, p. 24.

¹³⁷ As relações entre Bergson e Bachelard foram abordadas atentamente pelos vários colaboradores da seguinte coletânea: WORMS, Frédéric; WUNENBURGER, Jean-Jacques, (dir.) [2008] *Bachelard et Bergson. Continuité et discontinuité? Une relation philosophique au coeur du XXe siècle en France*.

¹³⁸ BACHELARD, Gaston [1951] *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, p. 2-3. Isso não exclui que Bachelard também se reaproxime da fenomenologia nas obras em que analisará o papel da imaginação

Havendo polaridade entre realismo e racionalismo, a ciência não sendo mera descrição ingênua da realidade, ela também *cria* realidades através dos instrumentos técnicos que são, para Bachelard, a encarnação de teoremas. Se é necessário criar um novo espaço ao qual corresponda um conceito retificado de matéria, será que esse espaço já existia lá desde antes da teoria ser criada? Ele não poderia estar lá desde sempre, pelo simples motivo que: “Não se encontra o espaço, é preciso sempre construí-lo”¹³⁹. E a matéria? Será que ela estaria desde sempre à espera para ser apreendida numa teoria científica? Claro que sempre houve a matéria, mas a experiência científica a modifica, a altera, e mesmo constrói realidades que não preexistiam a determinadas experiências: “O elétron existia antes do homem do século XX. Mas, antes do homem do século XX, o elétron não cantava. Ora, ele canta na lâmpada de três eletrodos”¹⁴⁰. E dizendo-o de um modo mais geral, num artigo em que expunha seu conceito de *fenomenotécnica*¹⁴¹: “A ciência atômica contemporânea é mais que uma descrição de fenômenos: é uma produção de fenômenos. A Física matemática é mais que um pensamento abstrato: é um pensamento naturado”¹⁴².

Qual será, então, o *objeto* das ciências nessa epistemologia? Com efeito, Bachelard definia o objeto da ciência, já em sua tese de 1927, como: “*a perspectiva das ideias*”¹⁴³. Já vimos que sua epistemologia se assume como pluralista. Não poderia haver nada mais coerente do que assumir também que o objeto, para além de ser um fato, deva ser uma perspectiva, só podendo adentrar o domínio da ciência por seu sentido revelado através de uma história. Mas essa não é a história da razão e de seus progressos. Como observa, mais uma vez, Canguilhem, ela é uma história de “*racionalismos regionais*” e

da matéria, concernentes ao lado noturno de seu pensamento, ao qual logo reportaremos. Sobre as relações de Bachelard com a fenomenologia, ver: BARSOTTI, Bernard [2002] *Bachelard critique de Husserl: aux racines de la fracture épistémologie-phénoménologie*; e: VYDRA, Anton [2014] “Gaston Bachelard and his reactions to phenomenology”.

¹³⁹ BACHELARD, Gaston [1937] *A experiência do espaço na física contemporânea*, p. 79.

¹⁴⁰ BACHELARD, Gaston [1938] *A formação do espírito científico*, p. 306.

¹⁴¹ Sobre este conceito, que implica os desenvolvimentos científicos com a intervenção na realidade concreta, ver: RHEINBERGER, Hans-Jörg [2005] “Gaston Bachelard and the Notion of ‘Phenomenotechnique’”.

¹⁴² BACHELARD, Gaston [1932] “Númeno e microfísica”. IN: _____. *Estudos*, p. 22. E também: “Ora, a coerência do saber provoca um aprofundamento da experiência a ponto de se poder dizer que há mais possibilidades na organização racional que na organização natural. Há mais substâncias químicas no laboratório que na natureza. Certos corpos químicos criados pelo homem são tão reais quanto a *Eneida* ou a *Divina comédia*. Sob certos aspectos, falar das fronteiras da Química é tão inútil quanto falar das fronteiras da Poesia” (BACHELARD, Gaston [1934] “Crítica preliminar do conceito de fronteira epistemológica”. IN: _____. *Estudos*, p. 74).

¹⁴³ BACHELARD, Gaston [1927] *Essai sur la connaissance approchée*, p. 246.

diversos, coerentes às “determinações dos fundamentos de um setor particular do saber”¹⁴⁴ e que só podem integrar-se, mas não se reduzir à Ideia: “O racionalismo de Bachelard expulsa a Ideia em proveito da estrutura”¹⁴⁵.

É essa bipolaridade que levará também essa imensa obra, que é a de Bachelard, a bifurcar-se em duas séries denominadas, em virtude de sua duplicidade, como “diurna” e “noturna”. Em 1938, Bachelard fez publicar *A formação do espírito científico* e *A psicanálise do fogo*. É comum considerar como um disparate que dois conjuntos de obras, com seus sucedâneos em domínios tão distintos quanto os da epistemologia e da psicologia do sonho ou do devaneio, se confundissem num mesmo e único nome de autor¹⁴⁶. Porém, quem suprime um desses dois lados da filosofia de Bachelard arrisca nada compreender de um pensamento que afirma que o conhecimento só pode nascer de uma dupla exigência psicológica. Num desses dois livros, Bachelard afirmava: “A história do conhecimento científico é uma alternativa sempre renovada de empirismo e de racionalismo. Essa alternativa é mais que um fato. É necessidade de dinamismo psicológico”¹⁴⁷. E, no outro: “Só se pode estudar o que primeiramente se sonhou. A ciência forma-se muito mais sobre um devaneio do que sobre uma experiência, e são necessárias muitas experiências para se apagarem as brumas do sonho”¹⁴⁸.

Não há como negar que Canguilhem perfilhe estes axiomas, tomando-os para si, embora não o faça sem “reexame” [*réexamen*], “emenda” [*amendement*] ou “mudança de via” [*aiguillage*]. Como esclarece D. Lecourt, tais palavras são escolhidas com cuidado:

O reexame [*réexamen*] supõe uma nova apreciação dos axiomas com respeito a seu domínio de aplicação; a emenda [*amendement*], palavra emprestada ao vocabulário agrícola, é a modificação no sentido de uma melhora (da fertilidade); a mudança de via [*aiguillage*], que provém do vocabulário industrial, remete a uma mudança de orientação, senão de destinação.¹⁴⁹

¹⁴⁴ CANGUILHEM, Georges [1963] “Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard”. IN: EHPSpt, p. 213.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 214.

¹⁴⁶ Apenas a título de menção, não seria despropositado lembrar que, também quanto a Foucault, é comum esquecer que 1963 foi o ano da publicação simultânea de *O nascimento da clínica* e *Raymond Roussel*, negligenciando-se, com a maior frequência, a função que as análises literárias exerceram em todo o devir histórico da arqueologia foucaultiana, desde *História da loucura*, e mesmo desde antes, até pelo menos *As palavras e as coisas*, dando-se preferência à dimensão “epistemológica” da arqueologia, de onde se originam diversos mal-entendidos.

¹⁴⁷ BACHELARD, Gaston [1938] *A formação do espírito científico*, p. 302.

¹⁴⁸ BACHELARD, Gaston [1938] *A psicanálise do fogo*, p. 34.

¹⁴⁹ LECOURT, Dominique [2008] *Georges Canguilhem*, p. 57.

Os *erros* não serão mais erros do entendimento, intrínsecos ao entendimento ou à racionalidade científica, mas serão erros radicados na própria vida. A *não-ciência* será nuançada, passando a ser reconhecidos intermediários entre a *ciência* e a *anti-ciência* que serão designados como “ideologias científicas”, conceito que não teria sentido para Bachelard, e que também passam a ser objeto da investigação histórico. Além disso, o papel de avaliação da ciência sancionada não será mais conferido à própria ciência, e Canguilhem reabilitará o papel autônomo de uma *epistemologia*, campo distinto da ciência e que terá a prerrogativa de *valorá-la*, à custa de distanciar a *mera* ciência da *racionalidade*. Uma função reflexiva à filosofia será resgatada. Para fazer essa valoração da ciência, a racionalidade só poderá examiná-la através de uma genealogia, por intermédio da qual Canguilhem reposicionará as relações entre epistemologia e história das ciências¹⁵⁰. Finalmente, Canguilhem eliminará de sua epistemologia o papel de uma *psicanálise* do conhecimento objetivo, por atentar contra a pretensão de objetividade da ciência:

Mas uma tarefa que consiste, pela confissão de seu autor, em pesquisar, na psicanálise, obstáculos epistemológicos como as condições psicológicas do progresso da ciência, não oferece o risco de desqualificar a ciência em sua pretensão de objetividade?¹⁵¹

Subsistirá, contudo, certa *polaridade*, traduzida em *polêmica*, ou *errância*, que será compreendida como própria ao vivente na sua relação com o meio (a racionalidade continuará a ser compreendida como resistência ao meio), o que exigirá um novo objeto de análise: não mais a natureza ou a matéria – cujo conhecimento poderia, e deveria, ser instruído pelo desenvolvimento do pensamento matemático – mas a vida. Ao fazê-lo, Canguilhem não apenas delimitará outra região de análise científica da qual se buscará fazer a epistemológica histórica (as ciências da vida, que igualmente tomará sempre em sua pluralidade coerente), mas o sentido e o valor do próprio conhecimento serão deslocados e transformados, passando a ter a filosofia a função da atividade, não mais apenas de um pluralismo epistemológico coerente, coerência extensível também às relações entre sonho e vigília, mas *sobretudo* de um “*pluralismo coerente dos valores*”¹⁵².

¹⁵⁰ Cf. GC: EHPS, p. 200.

¹⁵¹ GC: [1963] “Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard”. IN: EHPSpt, p. 216-217.

¹⁵² GC: [1953] “L’enseignement de la philosophie”. IN: OC-IV, p. 544.

Perguntávamos se essa *crítica da razão médica prática*, postulada por Canguilhem no final de sua obra, restitui ou não o imperativo moral kantiano. Pois é neste ponto, finalmente, que Canguilhem reconhecerá a mais insuperável distância que quer manter para com Kant. No mesmo já comentado *O conflito das faculdades* (1798), Kant elencava a *medicina* entre as Faculdades superiores juntamente com a teologia e o direito – as Faculdades inferiores sendo a filosofia, as letras e as ciências. Todavia, ele hesitava em reconhecer total autonomia à técnica médica no que diz respeito à avaliação moral de sua prática, “renuncia[n]do a legitimar, em matéria de medicina”, escreve Canguilhem, “a superioridade da ousadia técnica sobre a confiança naturista”¹⁵³. Ora, um verdadeiro remanejamento dos conceitos kantianos só poderia ocorrer a partir de uma “revolução fisiológica”, ou “biológica”, que enfim destronaria do centro do saber o homem, essa “intromissão de um ser empírico” – como comenta outro ex-aluno de Canguilhem, desta vez Gérard Lebrun – “no campo da razão pura”¹⁵⁴. Faltava completar a revolução copernicana, como nota Lebrun, seguindo aqui Canguilhem de perto:

Foi dito que a revolução copernicana em fisiologia do movimento tinha consistido em renunciar ao dogma de que “um único princípio de comando e de controle de todos os movimentos devia dominar e subordinar a si todo o organismo” [CANGUILHEM, *Le concept de reflète*, p. 127]: nesse sentido, **a compreensão kantiana do organismo como totalidade unificada permanece pré-copernicana**; ela não dissipa a aparência transcendental de que falava o Apêndice, pois sem cessar ela faz renascer a ideia de que um engenheiro *poderia* deter o segredo de fabricação e de que a vida é a decodificação defeituosa de uma mensagem em si muito simples.¹⁵⁵

¹⁵³ GC: [1959] “Thérapeutique, expérimentation, responsabilité”. IN: EHPS, p. 388 [EHPSpt. 425].

¹⁵⁴ LEBRUN, Gérard. [1970] *Kant e o fim da metafísica*, p. 688. Sobre a hesitação de Kant em designar a autonomia do vivente perante a natureza, afirma ainda Lebrun: “Eis o momento em que arte e natureza estão desajustados. Como determinar essa finalidade espontânea que as inabilidades e os tateamentos da fabricação humana iluminam? A linguagem de Kant torna-se hesitante. Ele fala de uma ‘técnica da natureza’, como se quisesse assinalar que a técnica não é sempre sinônima de fabricação, e que o ‘intencional’ é apenas uma de suas espécies. Ele não opõe a finalidade própria às máquinas artificiais à dos ‘organismos’: como poderia fazê-lo, se essa palavra ainda não terminou sua virada semântica? [...] A natureza, diz ele ainda, não produz os corpos orgânicos mecanicamente, mas ‘tecnicamente, quer dizer, ao mesmo tempo como arte’ (XX, 217). Através desse vocabulário indeciso, desenha-se a dificuldade: como pensar os organismos como os produtos *de uma arte*, mas não como produtos *artificiais*?” (*Ibid.*, p. 343-344). Na sequência, Lebrun tenta demonstrar como, no entanto, as hesitações de Kant acabaram por lançar as bases para o desenvolvimento da biologia posterior: “Os § § 64 e 65 da *K.U.* significam que ‘de uma vez por todas’ os jogos dos mecânicos vão ceder lugar ao trabalho sem prejuízo dos biólogos” (*Ibid.*, p. 348).

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 358.

E se, em seguida, Lebrun encontrar a solução kantiana para essa hesitação na unificação das diversas figuras da *reflexão*, que na 3ª *Crítica* passará a designar, não mais uma mera aplicação dos conceitos do entendimento aos conteúdos empíricos da intuição, mas sim um “princípio transcendental de unificação sistemática”¹⁵⁶, isso não exclui essa hesitação, apenas a desloca para outro nível. É o que Lebrun designará como a “estrutura aporética da coisa-em-si”, segundo a qual, dependendo da escolha entre dois fios condutores de análise complementares mas perfeitamente distintos, Kant poderia optar por, ora admitir uma via à apreensão da totalidade pela razão (caso da *reflexão unificadora* da 3ª *Crítica*), ora interditá-la no âmbito do conhecimento especulativo (como ocorria na 1ª *Crítica*)¹⁵⁷. A fim de evitar que tal hesitação se tornasse uma contradição, e permitindo a Kant desvincular – no juízo de gosto, por exemplo, e mais ainda no juízo de sublimidade – a *reflexão da causa final*, esta mesma causa final, no entanto, deverá ser restabelecida em outro domínio: não podendo encontrá-la no reino da natureza tal como compreendida pela razão teórica, Kant a restituirá enquanto norteadora da ação moral no âmbito prático da razão, o que o fará reintroduzir em sua filosofia crítica a ideia de Deus:

A noção de fim-supremo [...], Kant a subordina então à questão: Deus existe? Se *há* um fim supremo, ele só pode ser aquele que acaba de ser determinado; mas, *para que haja um*, é preciso ainda que exista um criador inteligente e que ele tenha obedecido a fins. Eis-nos então restituídos à teologia: o enigma do “*Vernunftwesen*” dá lugar à finidade “especificamente humana” de um “*Weltwesen*”¹⁵⁸.

E como “fazer inteira justiça a esse filósofo genuinamente cristão”¹⁵⁹ senão seguindo-o justamente na via em que ele mesmo abriu, mas para nos conduzirmos num sentido em que ele ainda hesitou? Isso se justifica na medida em que, como nota Thelma Lessa da Fonseca, “o próprio Nietzsche assume certa relação de continuidade entre ele e Kant, relação esta que [...] não dispensa o propósito de superar Kant”¹⁶⁰. Ora, a filosofia nietzschiana, ao postular uma *Umwertung aller werte* (transvaloração de todos os valores), inscreve-se no seio das preocupações da filosofia axiológica que Canguilhem

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 381.

¹⁵⁷ Ver, além do Capítulo X “A dissolução da finalidade técnica: b) a *reflexão* como método da filosofia” da obra que estamos a citar (*Ibid.*, p. 359-400), também o ensaio: LEBRUN, Gérard [1983] “A aporética da coisa em si”.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 680-681.

¹⁵⁹ LEBRUN, Gérard [1974] “A *Terceira crítica* ou a teologia reencontrada”, p. 92.

¹⁶⁰ FONSECA, Thelma Lessa da [2000] *Nietzsche e a auto-superação da crítica*, p. 17.

herdava da *Wertphilosophie*¹⁶¹. Se afirmamos que essa filosofia axiológica que Canguilhem já passava a construir desde meados da década de 1930 se dirigia *para além* do neokantismo, é por abandonar progressivamente sua perspectiva antropológico-teológica para abri-la a um verdadeiro pluralismo dos valores, interditando, em favor de uma *Ética*, as figuras da *Teodiceia* ou da *Razão na História*. É nesse sentido que ocorrerá uma convergência com a epistemologia bachelardiana, donde Canguilhem retirará a inspiração para imprimir coerência a seu pluralismo axiológico, com as diferenças que também já foram notadas. Assim, se Canguilhem mantém o vivente humano no ponto de partida da racionalidade científica que, por sua vez, tem sua possibilidade numa atividade técnica (a medicina) dirigida a um fim específico (a restituição à saúde e o restabelecimento da normatividade vital *no* homem, não uma normatividade aprioristicamente humana), ele o destitui, no entanto, de qualquer superioridade perante os demais viventes. Até mesmo a cura, concebida como finalidade da ação médica, e que deverá ser instruída por uma pedagogia (papel de uma *crítica da razão médica prática*), será doravante compreendida num sentido trágico:

Um dos últimos textos de F. Scott Fitzgerald, *Crack-up*, começa por essas palavras: “Toda vida é, bem entendido, um processo de demolição...”. O autor acrescenta, algumas linhas depois: “A marca de uma inteligência de primeiro plano é que ela é capaz de se fixar sobre duas ideias contraditórias, sem, no entanto, perder a possibilidade de funcionar. Deveríamos, por exemplo, poder compreender que as coisas são sem esperança e, contudo, estar decidido a mudá-las”.

Aprender a curar é aprender a conhecer a contradição entre a esperança de um dia e o fracasso no final, sem dizer não à esperança de um dia. Inteligência ou simplicidade?¹⁶²

Essa compreensão trágica da saúde levará Canguilhem a confessar, um dia, a Michel Fichant: “Je suis un nietzschéen sans cartes”¹⁶³. Foi Nietzsche, com efeito, que disse um dia que “uma doutrina da saúde da vida coloca-se bem ao lado da ciência”¹⁶⁴. Mas isso não significa, por outro lado, aceitar de Nietzsche todas as suas consequências.

¹⁶¹ Não será supérfluo lembrar como Deleuze (outro ex-aluno de Canguilhem) iniciava seu livro sobre Nietzsche: “O projeto mais geral de Nietzsche consiste nisso: introduzir, em filosofia, os conceitos de sentido e de valor” (DELEUZE, Gilles [1962] *Nietzsche et la philosophie*, p. 1).

¹⁶² GC: [1978] “Une pédagogie de la guérison est-elle possible?”. IN: OC-V, p. 814.

¹⁶³ FICHANT, Michel [1993] “Georges Canguilhem et l’idée de la philosophie”. IN: BALIBAR, Étienne *et all.* (org.) *Georges Canguilhem, Philosophe, historien des sciences*, p. 48n.

¹⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich [1873] *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*, p. 96.

E foi numa publicação em homenagem a Hyppolite¹⁶⁵ que Canguilhem melhor esclareceu sua relação com o autor da *Genealogia da moral*. Nesse texto – “De la science et de la contre-science” (1971) –, que é um de seus escritos mais densos e difíceis, ele concordava com Nietzsche a respeito de sua concepção de verdade, dizendo que “o verdadeiro não é uma pro-posição, mas uma pré-su-posição normativa”¹⁶⁶, os princípios lógicos exercendo um papel de “polícia” sobre a discursividade e a racionalidade. Assim, a lógica já ofereceria, de antemão, ao conhecimento a solução ontológica como compromisso inquestionável com a verdade. Contudo, Canguilhem irá tirar outras consequências dessa mesma censura à supremacia antecipadamente atribuída, pelo entendimento, à verdade. Dirá ele que a oposição entre verdade e erro pode acontecer em dois níveis distintos. O primeiro, o nível lógico, seria aquele em que os erros do entendimento seriam superados pela verdade. Era nesse nível que Nietzsche recusava-se ao “compromisso axiológico com a verdade”, compreendendo-a como um resquício de transcendência através do qual a modernidade reintroduziria sub-repticiamente na teoria do conhecimento o platonismo. Por esse diagnóstico, a ciência poderia parecer a Nietzsche como análoga ao ascetismo, consistindo num empobrecimento da vida¹⁶⁷.

Bachelard, como vimos, já censurava Nietzsche nesse ponto por não perceber a potência da racionalidade científica, em sua relação com a vida, desde que compreendida a partir de seu devir intrínseco enquanto superação de obstáculos. Canguilhem, por sua vez, irá situar sua crítica em outro nível – *o nível vital* – dizendo que a concepção da oposição entre verdade e erro, em Nietzsche, ainda estaria presa ao modelo cartesiano dos erros do entendimento. Mas – pergunta-se Canguilhem – e se o “erro” fosse compreendido, não apenas como o oposto racional da verdade, mas sobretudo como um “erro” (tanto no sentido de *errância* quanto no de acidente genético mutacional) da vida? Nesse caso, o erro estaria enraizado na vida como “o próprio do vivente” e a ciência, que tem a verdade como efeito necessário, poderia ser compreendida como mais um “erro” da vida. Isso é o que teria escapado a Nietzsche. E, tendo ficado preso à concepção cartesiana de erro – Descartes que, com isso, inviabilizaria a estética, como já vimos ser esse o juízo de Canguilhem desde a conferência de 1937 –, Nietzsche, por sua vez, inviabilizaria a ciência como teoria da aparência, mediante a qual se autoriza uma

¹⁶⁵ Foi nesta mesma coletânea que Foucault publicou o texto “Nietzsche, la généalogie et l’histoire”.

¹⁶⁶ GC: [1971] “De la science et de la contre-science”. IN: OC-V, p. 407.

¹⁶⁷ Comentando essa passagem do texto de Canguilhem sobre Nietzsche, ver: DEBRU, Claude [2004] *Georges Canguilhem: science et non-science*, p. 87.

pedagogia do erro, e não uma busca pela essência. Retomando, pois, “os termos do problema”, como observa Guillaume Le Blanc, a filosofia de Canguilhem “os pensa em outra direção”¹⁶⁸. Contudo, situando sua “retificação” a 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.

¹⁶⁸ LE BLANC, Guillaume [2002] *La vie humaine: anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, p. 280. 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, Guillaume [1998] *Canguilhem et les normes*, p. 111-112). Quanto às relações entre Nietzsche e Canguilhem, ver também: CHERLONNEIX, Laurent [2008] “Après Nietzsche et Canguilhem”; e: DALED, Pierre [2008] “Santé, folie et vérité aux XIX e XX siècles: Nietzsche, Canguilhem et Foucault” IN: _____. (org.) *L’envers de la raison: alentour de Canguilhem*. Paris: PUF, 2008, p. 115-140.

CONCLUSÃO

*Há, dizíamos, uma questão do estranho.
É urgente abordá-la – como tal.*

Jacques Derrida¹

A assim chamada epistemologia histórica francesa

Com esse esforço de leitura agora levado a cabo, reabriram-se certos problemas já resolvidos no curso da formulação de um pensamento. Reabrir um problema só é possível a uma filosofia que se reconhece a si mesma de um modo passível de modificar-se, que tome seus próprios conceitos não como “visões do espírito, nem princípios dogmáticos”, dizia Canguilhem, pois os conceitos “são ferramentas e modelos”². Essa definição de conceito lembra a noção de caixa-de-ferramentas [*boîte à outils*] foucaultiana. Com efeito, tal compreensão dos conceitos remonta também aos demais autores vinculados à assim chamada epistemologia histórica francesa, sobretudo a Bachelard e a Cavallès. Pudemos notar a que título Canguilhem pôde vincular-se a uma mesma tradição juntamente a tais autores. Cabem algumas considerações conclusivas a respeito de certas características comuns a eles que foram apontadas pelo próprio Canguilhem e que caracterizam o devir que conheceu esse estilo francês em epistemologia ao longo do século XX, antes de serem abordadas por Foucault num texto célebre. Pouco antes de morrer, em 1984³, Foucault encaminhou para publicação uma adaptação pouco modificada do prefácio redigido para a tradução inglesa de *O normal e o patológico*, em 1978⁴. Se, por se tratar de um prefácio, a versão inglesa daquele texto talvez fosse animada pelo empenho em apresentar ao leitor estrangeiro as características da obra prefaciada, relacionando-a com determinada herança do pensamento francês que se buscava restabelecer, como a desfazer preconceitos a respeito de uma *French theory* recebida com muita resistência no mundo anglófono, a versão francesa, desta vez

¹ DERRIDA, Jacques. *De l'hospitalité*, p. 11.

² GC: [1959] “Les concepts de lutte pour l’existence et de sélection naturelle em 1858: Charles Darwin et A. R. Wallace”. IN: EHPS, p. 109 [EHPSpt, p. 113].

³ FOUCAULT, Michel [1985] “La vie: l’expérience et la science”. IN: _____. *Dits et écrits II*, p. 1582-1595.

⁴ FOUCAULT, Michel [1978] “Introduction in *On the Normal and Pathological*”. IN: _____. *Dits et écrits II*, p. 429-442. Sabe-se que por motivos de saúde Foucault não pôde escrever outro texto original para essa edição comemorativa, como desejava.

publicada numa das principais e mais antigas revistas especializadas em filosofia da França, cujos leitores certamente já conheciam bem tanto a obra de Canguilhem quanto a de Foucault, adquire o inegável valor de testamento filosófico. Em ambas as versões do texto, Foucault traçava uma clivagem que recuperava aquela divisão enunciada por Jean Cavailles entre “filosofia da consciência” e “filosofia do conceito”. Nas linhas finais de sua obra póstuma *Sur la logique et la théorie de la science*, redigida em 1942 enquanto Cavailles estava preso por combater pela Resistência na França ocupada, pelo que ainda seria torturado e morto dois anos depois pela Gestapo, o filósofo-resistente dizia:

Não há uma consciência geradora de seus produtos, ou simplesmente imanente a eles, mas ela está cada vez no imediato da ideia, perdida nela e se perdendo com ela e só se ligando com outras consciências (o que seria tentado a chamar de outros momentos da consciência) por elos internos das ideias às quais estas pertencem. O progresso é material ou entre essências singulares; seu motor, a exigência de ultrapassagem de cada uma delas. **Não é uma filosofia da consciência, mas uma filosofia do conceito que pode dar uma doutrina da ciência.**⁵

Canguilhem – um dos responsáveis pela preparação e publicação póstuma desse texto, juntamente com o matemático Charles Ehresmann – retomaria, por sua conta, essa divisão em muitos momentos, dentre os quais gostaríamos de mencionar dois deles. No primeiro, do ano de 1967, por ocasião da inauguração do anfiteatro na Faculdade de Letras de Estrasburgo⁶ que levaria o nome de Jean Cavailles, ao comentar o legado daquele a quem homenageava, Canguilhem retoma o trecho final da passagem que acabamos de citar:

Esse texto [*Sur la logique et la théorie de la science*] termina com algumas páginas que pareceram a muitos, e primeiro a mim mesmo, por muito tempo enigmáticas. Podemos compreender hoje que o enigma valia por anúncio. Cavailles atribuiu, vinte anos antes, a tarefa que a filosofia está começando a se reconhecer hoje: substituir o primado da consciência vivida ou refletida pelo primado do

⁵ CAVAILLÈS, Jean [1942] *Sur la logique et la théorie de la science*, p. 90, grifamos.

⁶ Estrasburgo, capital da Alsácia, após a Ocupação em 1940, foi anexada pelos nazistas à Alemanha e sua Faculdade de Letras foi transferida para Clermont-Ferrand (onde Canguilhem lecionava, a convite de Cavailles, no momento em que redigia o *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, sua tese em medicina defendida em 1943), tendo sido realocada para sua cidade de origem após a Liberação, quando a França reassumiu o controle político da região.

conceito, do sistema ou da estrutura. E acontece que **esse filósofo que não acredita na história, no sentido existencial**, refuta de saída, pela ação que ele desenvolve sentindo-se levado, por sua participação corporal na história e por sua morte histórica, o argumento existencialista dos que procuram hoje desacreditar o que eles chamavam de estruturalismo, condenando-o a gerar, entre outros malfeitos, a passividade diante do fato consumado.⁷

Se neste trecho Canguilhem invocava o “estruturalismo” então em voga, acusado por Sartre⁸ de “imobilismo histórico”, num outro artigo do mesmo ano, desta vez dedicado ao então recém-publicado *Les mots et les choses*, ele descreve como enxergava, no livro de Foucault, a realização do programa imaginado por Cavailles e que este último não pôde realizar ele mesmo por conta da interrupção brutal de seu pensamento. E o faz quase com as mesmas palavras, acrescentando-lhes uma elucidativa oposição entre spinozismo e fenomenologia:

Há vinte anos, as últimas páginas e sobretudo as últimas linhas da obra póstuma de Jean Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*, punham a necessidade, para uma teoria da ciência, de substituir a consciência pelo conceito. [...] Estas palavras apareceram, então, para muitos, como um enigma. Hoje podemos compreender que o enigma valia como anúncio. **Cavaillès havia indicado os limites do empreendimento fenomenológico**, antes mesmo que a fenomenologia exibisse, mesmo na França (portanto, com certo atraso), suas ambições ilimitadas, e ainda indicou, vinte anos antes, a tarefa que a filosofia está hoje reconhecendo como sua: substituir o primado da consciência vivida ou refletida pelo primado do conceito, do sistema ou da estrutura. E há mais. Fuzilado pelos alemães por suas ações como resistente, **Cavaillès, que se dizia spinozista** e não acreditava na história em seu sentido existencial, refutou antecipadamente, pela ação que realizou sentindo-se impelido por sua participação na história tragicamente vivida até a morte, o argumento daqueles que buscam desacreditar o que chamam de estruturalismo, condenando-o a engendrar, entre outros malfeitos, a passividade diante do fato consumado.⁹

⁷ GC: [1967] “Inauguration de l’amphithéâtre Jean Cavailles”. IN: OC-V, p. 765.

⁸ Em suma, Sartre qualificava Foucault como um geólogo, e não arqueólogo, com a pretensão de acusá-lo de positivista, alegando que sua análise implicaria um distanciamento objetivo ante as “camadas” e “estratos” que poderiam, assim, ser objeto de uma descrição naturalista: SARTRE, Jean-Paul. [1966] “Jean-Paul Sartre répond”.

⁹ GC: [1967] “Michel Foucault: mort de l’homme ou épuisement du *Cogito*?”. IN: OC-V, p. 211-212.

Foucault, por sua vez, deslocando um pouco o sentido do que em Cavallès aparecia como um programa para uma “filosofia das ciências” vindoura, irá propor uma *genealogia* dessa oposição. Na segunda versão do artigo sobre Canguilhem (de 1984-1985), Foucault efetuará alguns acréscimos àquela de 1978, transformando o que eram duas “redes” (*networks*) em duas “filiações” (*filiations*), e buscando um *solo comum* – ou um *a priori* histórico – a essas duas *filiações* cuja rivalidade será agora identificada a uma certa herança no pensamento francês contemporâneo de uma problemática cujas raízes seriam mais longínquas na história da filosofia, com implicações não apenas epistemológicas como também ético-políticas. Do lado do que Foucault designará como “uma filosofia da experiência, do sentido e do sujeito”, estarão Sartre e Merleau-Ponty; e, do lado da “filosofia do saber, da racionalidade e do conceito”, estarão Bachelard, Cavallès e Koyré e Canguilhem. E retroagirá a um ou dois séculos antes para rastrear os índices das condições de *emergência* dessa disputa que têm efeitos no presente. Assim, Foucault incluirá, do lado dos filósofos do sujeito, também sucessivamente, os de Biran, Lachelier e Bergson¹⁰; e acrescentará, do lado dos filósofos do conceito, numa ordem sucessiva, os nomes de Comte, Couturat e Poincaré.

Contudo, há tantas formas de delimitar um campo de batalhas quanto são múltiplas as próprias batalhas. Por isso, proliferam-se os modos de se escrever a história de um acontecimento. A clivagem que Foucault tornou famosa entre filosofia do conceito

¹⁰ FOUCAULT, Michel [1985] “La vie: l’expérience et la science”. IN: _____. *Dits et écrits II*, p. 1583. É de se notar que, décadas antes de Cavallès, Canguilhem e Foucault, o filósofo dinamarquês Harald Høffding, com o olhar próprio de um estrangeiro, traçasse uma divisão muito parecida com essa, fazendo reportar, no entanto, ao mais longínquo século de Montaigne. Høffding interpretava a oposição entre essas duas tendências como duas formas distintas de compreensão da *vida*, sendo a primeira naturalista e a segunda racionalista, o que não está tão longe da divisão de Foucault, ainda que as implicações que cada autor lhe dê sejam norteadas por preocupações distintas. Høffding faz uma ilação entre o pensamento de Bergson e a corrente “naturalista”, à qual ele estaria vinculado na França, com o que seria seu correspondente alemão, encontrado em Jacobi, Herder, Hamann e, por fim, em Nietzsche (*cf.* HØFFDING, Harald [1913] *La philosophie de Bergson*, p. 21-24). É claro que, assim como a clivagem foucaultiana que apresentamos, essa outra também pode ser objeto de críticas por diversos motivos. Mas ela nos interessa porque opõe certo racionalismo a certo naturalismo, e é nesse sentido que se propõe um conhecimento da vida que não seja meramente intuitivo, mostrando como Comte teria apresentado outra possibilidade de conhecimento da vida que se opõe à de Bergson, isto é, uma via “racionalista”. Bergson respondeu elegantemente à crítica de Høffding numa carta célebre, na qual diz que dois homens de gênio não podem concordar sobre algo que toca ao essencial de um pensamento. Embora tenha hoje caído no quase absoluto esquecimento, cabe lembrar que Høffding foi um filósofo influente em sua época, tendo sido, por exemplo, lido e comentado por Bachelard, notadamente no *Essai sur la connaissance approchée*, além de ter um de seus livros traduzidos para o francês por Koyré. Os arquivos de Canguilhem, conservados no CAPHÉS, possuem muitas anotações e comentários à sua obra, que aborda diversos temas que lhe são caros, como a epistemologia, a moral e a psicologia.

e filosofia do sujeito, já tantas vezes problematizada, rivaliza com outros modos não menos instigantes e reveladores de organizar os debates ocorridos na França e fora dela a respeito das posições filosóficas e epistemológicas, bem como das orientações ético-políticas nelas implicadas. Frédéric Worms, por sua vez, emprega o termo *momentos*¹¹ para designar o devir do pensamento filosófico francês contemporâneo de um modo original e polêmico. Para ele, os problemas principais com que a filosofia francesa se ocupou, durante todo o século XX, obedeceriam a uma lógica de composição e de superação. Nas primeiras décadas, em torno de nomes como Bergson e Brunschvicq, a filosofia teria girado em torno da noção de “espírito”; no entre-guerras e no pós-guerra, com Sartre, Merleau-Ponty e Camus, seria a vez da “existência”; sendo substituída em seguida pela noção de “estrutura”, com Lévi-Strauss, Barthes, Foucault etc. Cada um desses momentos corresponderia a uma lógica própria de formulação, comportando também certa multiplicidade no modo com que cada autor envolvido na respectiva problemática a abordava, havendo também aqueles que não se cingiriam efetivamente a ela, embora ainda assim sua obra devesse se confrontar com as tensões inerentes ao *momento* vivido (como seria o caso de Deleuze, Derrida ou mesmo Sartre com relação ao estruturalismo). Essa disposição tem o mérito de recusar uma linearidade cronológica progressiva, já que a passagem entre um momento e outro conhece rupturas e retomadas imprevisíveis.

Segundo essa chave de leitura, é como se nesse movimento se pudesse observar uma atividade mais fundamental da *vida*, cujo destino dependeria das resoluções aos problemas diferentes que cada época coloca, com suas tensões e seus obstáculos. Como Worms dirá, noutra ocasião:

O problema a partir do qual acedemos a cada vez à questão da vida, a *tensão* íntima que ele permite descobrir na própria vida, o *obstáculo* que esta encontrará, a seu turno: tais são, no fundo, os três aspectos que encontraremos em cada um dos três momentos que seguem¹².

E, assim, Worms prosseguirá identificando cada um dos três momentos *vividos* pela filosofia francesa durante o século XX como numa certa relação entre problema-tensão-obstáculo. Desse modo, o momento espiritualista seria o de uma oposição entre um

¹¹ WORMS, Frédéric [2009] *Moments: la philosophie en France au XX^e siècle*.

¹² WORMS, Frédéric [2011] “La vie dans la philosophie du XX^e siècle en France”, p. 76.

dualismo exterior (entre pensamento e vida) e uma dualidade inerente à própria vida, tensão cuja tentativa de resolução corresponderia a toda a obra de Bergson, culminando num obstáculo que só seria melhor colocado por Canguilhem, mas que já corresponde ao momento seguinte, o momento existencialista. Este seria marcado pela passagem de uma oposição externa a uma polaridade interna, bem formulada em *Le normal et le pathologique* (1943), tese em que Canguilhem encontraria na irredutibilidade do vivente os temas da existência (angústia, finitude), ressignificados segundo uma avaliação da medicina como técnica entremeada a diversos saberes científicos sobre a vida; o que não o distanciaria tanto de Sartre e de Merleau-Ponty, que no mesmo período também tentavam renovar o problema da existência, ainda que a partir da fenomenologia. Durante a Segunda Guerra Mundial, por exemplo, a dupla posição de Cavallès e de Sartre, compreendida por Foucault como expressão de duas formas de vida às quais estariam implicadas duas formas de pensamento, pode ser interpretada, segundo essa leitura, como duas expressões de um mesmo e único momento filosófico¹³. Por fim, tentando demonstrar que o *momento* prevaleceria sobre cada obra particularmente considerada, Worms argumenta que, quando o problema norteador não for mais o da existência, mas sim o da estrutura, todos os autores participarão dessa tensão, ainda que para questionar a validade filosófica do novo problema. Assim, o *problema* que Foucault colocava permitia, ao mesmo tempo, fechar o momento anterior, encerrando a questão da existência e da liberdade humana sobre si mesma (já que o sujeito aparecia como implicado em determinadas *epistemes*, ao que já podemos acrescentar, por nossa conta, que não significava a completa abolição da liberdade como problema, mas sim o deslocamento dessa questão), e abrindo o novo momento a partir da descoberta de novos territórios de análise, sobretudo o da linguagem: “o nascimento do homem foi o nascimento da linguagem”¹⁴. Worms acrescenta que não foi apenas por ter tensionado o problema da existência – o que suscitou a controvérsia com Sartre – que Foucault se tornou uma figura central na transição entre esses dois *momentos*, mas principalmente por ter gerado um novo debate em torno de um novo problema, suscitando controvérsias entre autores – como também Deleuze e Derrida – que discordavam em certo sentido de suas

¹³ Cf. WORMS, Frédéric [2011] “Sartre et Cavallès: nécessité et existence dans le moment philosophique de la Seconde guerre mondiale”.

¹⁴ WORMS, Frédéric. [2016] “Unexpected and vital controversies: Foucault’s *Les mots et les choses* in its philosophical moment and in ours”, p. 82-83.

posições, embora mantivessem os adversários comuns que Foucault denunciava em sua obra.

O que é interessante nessa divisão da filosofia francesa contemporânea em *momentos* é que ela cumpre com uma função de destacar como o problema da vida foi reatualizado agora num novo momento que, por sua vez, já não é mais o da estrutura. Worms atenta, com muita lucidez, para que esse “retorno à vida” não pode significar um retorno naturalista à vida, ou a uma ontologia ingênua que restituiria os direitos do animismo vitalista. Ao contrário, defende que enxerguemos o momento atual da filosofia francesa segundo o problema da construção de um “vitalismo crítico”¹⁵. Por outro lado, sua divisão restringe-se unicamente ao campo filosófico francês, não buscando, senão indiretamente, suas relações para com outros saberes, outros territórios e outras temporalidades. A divisão foucaultiana, por sua vez, tinha por estratégia, não apenas dar um sentido à filosofia francesa que lhe era então contemporânea, como apresentar uma concepção sobre as relações entre racionalidade e história a partir de um diagnóstico do presente, apresentando uma das linhas genealógicas do pensamento francês como aquela que teria levado essa questão adiante. Se os *momentos* de Worms nos ajudam a pensar nos desdobramentos de problemas específicos, e mesmo no próprio exercício intrínseco da atividade do pensamento, parece haver, para além deles, a *resistência* de um *estilo de pensamento*. Worms mesmo parece admiti-lo quando nota, por exemplo, como o vitalismo canguilhemiano resistiu à guinada estruturalista, no momento em que incorporou os novos elementos emprestados à genética em sua “filosofia biológica” (que não se pretendia uma biologia de filósofo, mas uma filosofia desenvolvida em atenção aos desenvolvimentos da biologia) tornando-a ainda mais rigorosa e consistente. Além disso, essa filosofia dos *momentos* parece repousar – para além do *momento* atual em que se quer colocar – numa compreensão a respeito da vida como filosofia primeira¹⁶ que se coloca para além da história.

Mais ambiciosa é a estratégia de Alain Badiou, que admite ter emprestado a Worms o termo *momentos*, mas para dar-lhe um sentido modificado. Num texto em que apresenta sua própria versão sobre o pensamento francês no século XX, de que é ele agora quem vai reivindicar a herança, como filósofo mais novo de uma geração que lhe parecia

¹⁵ *Ibid.*, p. 91.

¹⁶ Cf. WORMS, Frédéric [2008] “Le concept du vivant comme philosophie première: de Canguilhem à aujourd’hui”.

estar chegando ao fim, Badiou realiza uma bela lembrança do que teria sido a filosofia francesa contemporânea, reconstruindo, a seu modo, sua genealogia e identificando o que chamou de suas “operações intelectuais”, além de abordar os seus diálogos com outras formas de conhecimento. Mas se Worms descrevia três ou quatro momentos que corresponderiam a certos problemas em torno dos quais a filosofia francesa contemporânea teria girado, Badiou dirá – segundo uma “vocação universal da filosofia, da qual sou um defensor sistemático”¹⁷, como ele diz – que toda essa *aventura* do pensamento francês durante o século XX foi um dos momentos do pensamento filosófico universal:

[D]igamos, pois, que vou batizar provisoriamente de ‘filosofia francesa contemporânea’ o momento filosófico na França que, situado essencialmente na segunda metade do século XX, deixa-se comparar, por sua amplitude e por sua novidade, tanto ao momento grego clássico quanto ao momento do idealismo alemão.¹⁸

Incluindo-se nesse momento, a quem caberia – supomos, pelo tom do texto – a tarefa de realizar o seu balanço, deve-se admitir que sua ambição não é pequena. Entre as características comuns desse momento, Badiou identifica certos traços, alguns dos quais também são tratados na clivagem foucaultiana, embora com um objetivo inteiramente diverso. Tais traços concerniriam a algumas operações, entre as quais estariam: uma visita ao pensamento alemão; uma relação com a ciência; um novo modo de pensar a política; e um interesse por novas formas culturais que são tipicamente modernas, buscadas nas artes (na música, no cinema, na literatura), numa nova relação com a sexualidade, ou com as ciências formais como as matemáticas. Esse interesse teria levado a filosofia francesa contemporânea a defrontar-se com o problema do estilo e da escrita, propondo também novas formas de expressão do pensamento filosófico e uma visita da literatura e da poesia, além de um confronto, mais ou menos declarado, com a psicanálise. Porém, ao traçar a genealogia de toda essa *aventura filosófica* Badiou retroage a Descartes, argumentando que a frequência pelos franceses à filosofia alemã se daria apenas em razão da busca por “uma nova relação entre o conceito e a existência”¹⁹, com a intenção de “modificar” ou “deslocar” essa relação, cujas raízes

¹⁷ BADIOU, Alain [2012] *A aventura da filosofia francesa no século XX*, p. 8.

¹⁸ *Ibid.*, p. 8.

¹⁹ *Ibid.*, p. 12.

francesas remontariam ao cartesianismo. Além disso, também as relações com as ciências, todas as buscas por novas formas de expressão, por novos estilos de escrita, por outras formas de relacionar-se consigo mesmo, e sobretudo o confronto com a psicanálise, tudo isso estaria ligado a uma necessidade de reformular o problema do sujeito.

Quanto à clivagem entre duas correntes que rivalizariam desde fins do século XIX na França, Badiou também traçará a sua. Para ele, a contraposição será, não mais entre filosofia do conceito e filosofia da consciência, mas entre filosofia do conceito e filosofia da vida. Isso trará alguns filósofos que Foucault colocava do lado da filosofia do conceito para o outro lado da divisão: ele mesmo (Foucault) agora será um filósofo da vida, ao lado de Bergson, Sartre e Deleuze. Do outro lado, estarão Brunschvicq, Althusser, Lacan, e sobretudo Cavailles. Notemos que a estratégia de Badiou funciona bem, se compreendemos que a sua meta é justamente desvincular a filosofia do conceito de uma filosofia da vida, impedindo que houvesse – como queriam Foucault e Canguilhem – uma “filosofia *das ciências* da vida” que fosse oposta a uma “filosofia do sujeito, da experiência ou do vivido”. Sabemos da rivalidade de Badiou com Deleuze, por exemplo, que também se servia das matemáticas para pensar a filosofia, mas que compreendia essa relação de um modo muito diferente. É Badiou mesmo quem descreve os pontos principais de sua relação com Deleuze, testemunhando que seu *L'Être et l'événement* foi uma tentativa de formular uma ontologia do múltiplo diversa daquela tentada por Deleuze, fazendo-o segundo um paradigma matemático, e não segundo um paradigma vitalista²⁰. Ora, não seria exagero encontrar na clivagem de Badiou uma estratégia para colocar-se como a última tentativa de formulação de uma teoria do sujeito na boa corrente da filosofia do conceito, expelindo para o outro lado as tentativas que não partiriam da formalização matemática. Assim, Cavailles estará do seu lado, enquanto Canguilhem e Foucault, junto com Deleuze, serão deslocados para o outro lado da clivagem.

²⁰ “Percebo pouco a pouco que, ao desenvolver uma ontologia do múltiplo, é em relação a Deleuze que registro minha tentativa, e a mais ninguém. Pois o pensamento do múltiplo opera sob dois paradigmas, há muito apontados por Deleuze: o paradigma ‘vital’ (ou ‘animal’) das multiplicidades abertas (na filiação bergsoniana), e o paradigma matematizado dos conjuntos, que pode muito bem ser chamado de estelar, no sentido de Mallarmé” (BADIOU, Alain [1997] *Deleuze: la clameur de l'Être*, p. 11). Mais à frente um pouco, nessa mesma introdução, ao explicar sua motivação para escrever uma resenha elogiosa ao livro – tratava-se de *A dobra* – de alguém que, por motivos políticos, ele havia criticado com tanta veemência, Badiou diz, demonstrando novamente seu apreço platônico pela eternidade dos conceitos filosóficos: “As seqüências da política, sua pressão acontecimental [*frappé événementielle*], são uma coisa; a eternidade filosófica, ainda que em sua construção esteja sob condição das políticas, é outra” (*Ibid.*, p. 12).

Num dos textos que dedicou a seu mestre Canguilhem²¹, Alain Badiou tentou especificar a possibilidade de uma teoria do sujeito em seu pensamento. Alinhando-o a uma “filiação bergsoniana”, Badiou buscou demonstrar que, a despeito de não haver propriamente uma doutrina do sujeito em Canguilhem, essa noção poderia ser considerada como um “operador” importante em seu pensamento. Parafraseando a célebre fórmula de X. Bichat, Badiou chegou a dizer que, em Canguilhem, o sujeito poderia ser compreendido como o “conjunto das funções que resistem à objetivação”²², *resistência à objetivação* essa que seria tarefa, não da ciência, mas sim da filosofia efetuar. E Badiou concluía aquela breve intervenção invocando o *deslocamento* (outro nome para a *errância*) que esse *sujeito* conheceria, desviando-se de – ou resistindo a – toda tentativa de formalização ou redução a objeto de ciência, já que esta, quando tendo por objeto a vida, só teria valor para o vivente que a produz (o vivente humano) na medida em que o forçaria a uma insatisfação para com a própria ciência, atividade na qual se observaria o movimento da vida. Sua resposta, nesse texto, portanto, é a de que, *sim*, haveria, em Canguilhem, uma teoria do sujeito mas subordinada aos conceitos de *vivente* e de *deslocamento*:

Para Canguilhem, há sujeito, e isso será minha conclusão, contanto que exista no universo um vivente tal que, insatisfeito com o sentido e apto a deslocar as configurações de sua objetividade, aparece sempre, na ordem da vida e no equívoco do adjetivo, como um vivente um pouco deslocado.²³

Se, nesse texto, Badiou demonstrava como Canguilhem, mesmo estando do lado das filosofias da vida – na sua clivagem – também participava de pleno direito do *momento* da filosofia francesa contemporânea que tinha por gênese, para ele, a reformulação do problema cartesiano das relações entre conceito e existência, é contudo num outro texto que Badiou reconhece à resistência sua força e seu valor. Trata-se da introdução do seu *Abrégé de métapolitique*²⁴, que retoma, por sua vez, uma homenagem feita conjuntamente a Canguilhem e Cavaillès²⁵, onde Badiou comentava um pequeno livro de Canguilhem, pouco lembrado aliás nas análises do conjunto de sua obra, o

²¹ BADIOU, Alain [1992] “Há uma teoria do sujeito em Canguilhem?”. Canguilhem orientou Badiou tanto em seu mestrado quanto em seu doutorado inconcluso.

²² *Ibid.*, p. 61.

²³ *Ibid.*, p. 65.

²⁴ BADIOU, Alain [1998]. *Abrégé de métapolitique*, p. 9-17.

²⁵ BADIOU, Alain [1982] “Georges Canguilhem and Jean Cavaillès”.

opúsculo *Vie et mort de Jean Cavailles*, que reúne três comemorações datando de 1967, 1969 e 1974. É nelas que Canguilhem apresenta, senão uma teoria do sujeito, ao menos a resolução do que pareceria a muitos como um enigma, assunto aliás que desde cedo ocupava Canguilhem: qual relação de necessidade poderia existir entre uma filosofia do conceito e a implicação do sujeito? E qual relação se poderia estabelecer, nessa filosofia, entre *lógica e moral*?

Vimos como Canguilhem utilizava o exemplo dado por Cavailles, que respondeu com sua vida e com sua morte²⁶ às exigências ético-políticas de uma filosofia do conceito, interpretando o seu caso como uma espécie de resposta antecipada às objeções que Sartre faria a uma filosofia “sem sujeito”. De todos os textos de Cavailles, sem dúvida o último que escreveu, em 1942, foi o que recebeu merecidamente maior atenção, não apenas pelas condições heroicas sob as quais foi concebido (longe dos livros, na solidão da prisão), mas também por ter anunciado o programa de uma filosofia do conceito que antecipava em duas décadas o estruturalismo. Essa obra póstuma – *Sur la logique et la théorie de la science* – objetivava superar o papel da consciência na fundação da racionalidade. Se nas suas duas teses, Cavailles se propunha a debater os problemas concernentes à teoria dos conjuntos e da fundamentação das matemáticas, agora seu objetivo se expande para além desse âmbito e propõe outras consequências que extrapolam o domínio matemático. Seu alvo principal nesse texto é o que ele chama as “filosofias da consciência”, representadas por Kant – no início do texto – e por Husserl – em toda a terceira e última parte, também a maior e mais densa. Na parte intermediária do texto, Cavailles discute uma série de autores, já antes por ele estudados, que teriam tentado fundamentar as matemáticas pela lógica, introduzindo-os progressivamente: Bolzano, Frege, Russell, o Wittgenstein do *Tractatus*, Tarski, Carnap, considerando-os todos como “logicistas”, isto é. como propondo uma fundamentação de todo o conhecimento pela lógica.

A importância inicial de Kant estaria em ter reconhecido o caráter necessário e normativo de regras lógicas na formação do conhecimento. Mas ao submetê-las a uma faculdade, a do entendimento, para Cavailles, Kant teria recaído numa dificuldade: como categorias “puras” poderiam estar submetidas a uma faculdade do sujeito? E para resolvê-

²⁶ Para um relato sobre as ações praticadas por Jean Cavailles durante a Resistência, ver: FERRIÈRES, Gabrielle [1982] *Jean Cavailles: un philosophe dans la guerre, 1903-1944*. Para as ações de Canguilhem, ver: ROUDINESCO, Elisabeth [2005] *Philosophy in turbulent times*, p. 1-32; e também: LIMOGES, Camille [2015] “Introduction: philosophie biologique, histoire des sciences et interventions philosophique. Georges Canguilhem 1940-1965”. IN: GC: OC-IV, p. 14-17. Narração das circunstâncias e dos fatos de que participou Canguilhem na Resistência (p. 14-17).

la, é que Kant teria apelado à consciência, a qual garantiria no nível transcendental a dedução de tais categorias. Ao fazê-lo, Kant estabelecia uma divisão estanque entre sensibilidade e entendimento, intuição e conceitos, preservando a unidade sistêmica às formas lógicas. E de onde mais Kant poderia emprestar tais categorias lógicas, uma vez que havia rompido o laço entre elas e qualquer devir intrínseco – já que seriam juízos sintéticos *a priori* –, senão de uma lógica pré-existente em sua facticidade histórica (como a formalizada pela *Lógica de Port Royal*)?²⁷ Assim, por mais que Kant tenha encontrado nas matemáticas o melhor exemplo da razão pura estendendo-se a si mesma, Cavaillès dirá que ele arrancou o seu desenvolvimento à progressão efetiva de uma *experiência matemática*. Para Cavaillès, se as matemáticas carecem de uma experiência externa (como a de uma intuição, em sentido kantiano) para se desenvolver, tal desenvolvimento só ocorreria, no entanto, em virtude de uma experiência que, não sendo uma experiência sensível, é propriamente matemática. Como exemplifica Hourya Sinaceur: “calcular, figurar, traçar funções, desenhar diagramas, inventar conceitos, jogar com o infinito, caracterizar numericamente o contínuo etc., todas operações que não são unificação do sensível”²⁸.

Quanto à exigência de uma base ontológica desvincilhada de uma consciência, Cavaillès a encontra uma primeira vez formulada em Bolzano, cuja importância como pré-história da teoria dos conjuntos já havia sido reconhecida em inúmeras passagens de *Méthode axiomatique et formalisme*. Agora, Bolzano é invocado por ser aquele que teria desvinculado a arquitetura própria das construções científicas, cujo motor seria a demonstração, de uma consciência subjetiva: “Pela primeira vez, talvez, a ciência não é mais considerada como simples intermediária entre o espírito humano e o ser em si, dependendo tanto de um quanto do outro e não tendo realidade própria, mas como um objeto *sui generis*, original em sua essência, autônomo em seu movimento”²⁹. Não há

²⁷ Tal crítica de Cavaillès a Kant encontraria ecos em Foucault n’*As palavras e as coisas*, quando se tratará de mostrar como Kant é apenas a expressão filosófica de um problema característico da *episteme* moderna, aquele da disjunção, no interior do signo, entre significante e significado. Não estamos dizendo que a função exercida por Kant, nessa obra de Foucault, seja a de preservar as categorias lógicas historicamente fundadas no *a priori* epistêmico da Idade Clássica. Pelo contrário, a cisão interna ao signo, provocada pela *episteme* moderna, abriu a linguagem à historicidade própria das línguas e da linguagem. É essa historicidade intrínseca aos conceitos que Cavaillès está buscando, com a diferença que ele a busca no âmbito específico do conhecimento científico, enquanto a arqueologia foucaultiana buscará o seu *a priori*, para além do desenvolvimento específico da ciência, na própria *episteme* moderna. Sobre a *Lógica de Port-Royal*, ver: FOUCAULT, Michel [1966] *Les mots et les choses*, p. 77-81; sobre Kant e sua relação com os sistemas de signos na passagem da Idade Clássica para a Modernidade, ver: *Ibid.*, p. 253 e ss.

²⁸ SINACEUR, Hourya Benis [2013] *Cavaillès*, p. 78.

²⁹ CAVAILLÈS, Jean [1942] *Sur la logique et la théorie de la science*, p. 36.

mais *signo*, nem necessidade de qualquer esquematismo que viesse garantir a aplicação de conceitos do entendimento a objetos da experiência, pois uma fórmula ou um diagrama matemático já são, eles mesmos, situações reais e efetivas, fruto de uma experiência ocorrida no nível autônomo das matemáticas. Contrariamente a Kant, o conhecimento puro não seria vazio, pois preenchido de atos que possuem densidade histórica, mesmo que se trate de uma histórica intrínseca ao desenvolvimento matemático. Porém, ainda aqui persiste uma dificuldade, também presente em Kant. Pois se, para este último, as formas lógicas, por terem perdido o laço com os objetos, permaneciam estanques, para Bolzano também não haveria uma contrapartida dinâmica que explicasse o devir efetivo dos conceitos matemáticos. Como observa novamente Hourya Sinaceur: “Do ponto de vista intrínseco, que separa as matemáticas de suas aplicações, os conteúdos se autoengendram uns a partir dos outros num ritmo necessário e imprevisível. O sentido se autoconstitui numa transformação perpétua de suas concreções particulares”³⁰.

Tal dificuldade também não será devidamente enfrentada pelos demais autores confrontados por Cavallès antes de invocar Husserl. Ele analisa Frege e Russell, que teriam examinado as propriedades sintáticas das línguas formais, e sobretudo Carnap, que dando sequência a essa tradição buscou reduzir toda a filosofia a uma única sintaxe lógica unificada como teoria geral da ciência. Cavallès dirá que as necessidades próprias aos problemas matemáticos, cujas resoluções seriam imprevisíveis, poderiam exigir uma pluralidade de línguas e de sintaxes todas elas irreduzíveis à linguagem da lógica, quanto mais a uma lógica unificada. Tais autores teriam, assim, estagnado o processo inerente ao desenvolvimento matemático. Como nota outro comentador, desta vez Jan Sebestik: “O que ele [Cavallès] reprova a Carnap é o desconhecimento da temporalidade própria à ciência, lugar da necessidade pois a progressão se faz pela via demonstrativa, e do imprevisível, pois ela só se realiza por rompimentos [*éclatements*] e uma reorganização completa das matemáticas”³¹. Por fim, ainda, Cavallès replicará que na passagem para as ciências físicas, que o Círculo de Viena buscava fundamentar pela mesma sintaxe lógica, haveria exigências adicionais às das matemáticas, já que: “O processo experimental verdadeiro está em outra parte, nas visadas [*visées*], nas utilizações e construções efetivas de instrumentos, todo o sistema cósmico-técnico onde seu sentido se

³⁰ SINACEUR, Hourya Benis. *Cavallès*, p. 72-73.

³¹ SEBESTIK, Jan [1997] “Postface”. IN: CAVAILLÈS, Jean. *Sur la logique et la théorie de la science*, p. 122.

revela e cuja unidade, tanto quanto a relação com o desenrolar matemático autônomo, colocam o problema fundamental da epistemologia física”³².

E não podendo encontrar, em nenhum desses autores, as respostas a tais exigências, Cavaillès foi ao encontro de Husserl, que era aquele filósofo que, para ele, parecia estar mais próximo de resolvê-las. Cavaillès foi um dos que escutaram presencialmente as conferências de Husserl na Sorbonne em 1929, depois publicadas com o título *Meditações cartesianas*, indo visitá-lo pessoalmente em 1931, quando em temporada de estudos na Alemanha. Inicialmente muito entusiasmado com as promessas que a fenomenologia propunha para a lógica e para a teoria das ciências, ao estudá-la mais a fundo Cavaillès notou que suas soluções não eram satisfatórias. Tomando as teses tardias de Husserl desenvolvidas em *Lógica formal e transcendental*³³ e na *Krisis*³⁴, Cavaillès reteve que sua filosofia transcendental reintroduzia a consciência, mediante o conceito de intencionalidade, na fundamentação das matemáticas. A perspicácia de Husserl, que superava a dualidade kantiana entre sujeito e objeto, salvaguardando a efetividade ao processo racional de que decorrem as matemáticas, estava em evitar, a um só tempo, sacrificar a autonomia da estrutura do objeto e relegar a lógica a um absoluto formal alheio ao mundo, postulando uma “equivalência de conteúdo entre apofântica e ontologia formal”³⁵. Da lógica à matemática e, por conseguinte, à física, a intencionalidade (correlação entre atividade e sentido matemáticos) permitiria que houvesse um movimento coerente: “a autoridade da lógica sobre a física se acha dessa forma explicada. Com efeito, é um só e único movimento que, por meio da matemática, se desenvolve até as realidades do mundo”³⁶.

Nesse ponto, Husserl deixava a lógica simplesmente formal para estabelecer uma lógica transcendental, concebendo esta como uma síntese última entre lógica e consciência, o que possibilitaria restabelecer a efetividade da lógica que Kant havia impossibilitado na medida em que a apartava do objeto sensível. Perguntando-se pela origem da produção de sentido na consciência, Husserl pôde fazer conduzir os conteúdos formais da lógica à constituição transcendental desses conteúdos, onde encontrava a

³² CAVAILLÈS, Jean [1942] *Sur la logique et la théorie de la science.*, p. 55.

³³ HUSSERL, Edmund [1929] *Logique formelle et logique transcendantale.*

³⁴ HUSSERL, Edmund [1936] *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental.*

³⁵ *Ibid.*, p. 64. Comentando essa passagem, Sinaceur diz: “A tese de Husserl é a correspondência, a ‘solidariedade efetiva’, entre apofântica formal e ontologia formal, todo objeto ou relação formal entre objetos sendo expressa por um juízo” (SINACEUR, Hourya Benis. [2013] *Cavaillès*, p. 116).

³⁶ CAVAILLÈS, Jean [1942] *Sur la logique et la théorie de la science*, p. 66.

consciência tética como fonte e fundamento: “uma terra que não se move”. Pois, sendo a consciência direcionada intencionalmente para o objeto, ao direcionar-se para si mesma, dizia Husserl, ela tomaria consciência de si e de suas funções transcendentais. Mas é aqui que Cavailles reconhece um dilema: “Se a lógica transcendental fundamenta verdadeiramente a lógica, não há lógica absoluta (isto é, regendo a atividade subjetiva absoluta). Se há uma lógica absoluta, ela não pode tirar sua autoridade senão de si mesma, ela não é transcendental”³⁷. E tais termos – *absoluto e fundador* – que dizem respeito à filosofia de Husserl, serão então abandonados por Cavailles ao propor sua própria filosofia, cujo programa ele lança em poucas frases conclusivas, nomeando-a como “a filosofia do conceito”. Ao contrário do projeto fundacionista da fenomenologia, a lógica no estado que Cavailles a conheceu só propunha verdades inerentes a respectivos *modelos*, necessariamente múltiplos, multiplicidades essas que também recusariam a condição absoluta de uma filosofia transcendental. O fundamento, em Cavailles, é um ato de criação³⁸. E Cavailles acompanhou o pensamento de Husserl nas refutações aos demais pensadores que o trouxeram até este ponto, para depois romper com ele e propor uma filosofia que valorizasse a autonomia da prática matemática, em seu devir histórico, negando toda tentativa de restituição de uma intuição originária³⁹. Muitos foram os filósofos da ciência na França que se sentiram influenciados por esse programa que concilia de modo original *racionalidade e história*. Antes de Cavailles, como vimos, Bachelard já praticava algo similar para as ciências da matéria, e antes dele, já Comte

³⁷ *Ibid.*, p. 78. Quanto a isso, Derrida, em estudo sobre a *Krisis*, dirá algo parecido a respeito da aporia entre empírico e transcendental na origem da geometria, acusando-lhe uma confusão entre um empirismo e uma metafísica: “Se a possibilidade das objetividades ideais é, ao mesmo tempo, *a priori* e empírica, por que é apenas num certo momento objetivo que as idealidades aparecem em sua rigorosa exatidão? Por que e como esse rigor ou essa exatidão são engendrados a partir de uma inexatidão? Uma vez mais, pergunta-se qual experiência pode conciliar a temporalidade contínua com a produção ou a intuição de um *a priori* absoluto. Uma vez mais, a descrição de Husserl trai seus princípios [...] Com efeito, fracassando em apreender o sentido concreto *a priori* da gênese tecnológica, Husserl deve invocar uma razão escondida na história que desvelará toda reativação da gênese. Mas enquanto tal e em sua pureza, essa razão que se encontra em toda origem genética não é, ela mesma, engendrada. Nessa perspectiva, que se deve aqui qualificar, do próprio ponto de vista de Husserl, de metafísica e formal, a gênese não é mais que uma estratificação de sedimentos factícios dissimulando o sentido originário da história” (DERRIDA, Jacques. [1953-1954] *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, p. 270).

³⁸ Como nota Bachelard, acerca da tese sobre a fundamentação das matemáticas por Cavailles: “É preciso fundar criando e criar fundando” (BACHELARD, Gaston [1950] “L’œuvre de Jean Cavailles”. IN: _____. [1972] *L’engagement rationaliste*, p. 187).

³⁹ Outro ex-aluno de Cavailles, que dá, a seu modo, prosseguimento à epistemologia histórica no âmbito das matemáticas, Gilles-Gaston Granger, diz: “Nessa acepção, não há *a priori* propriamente dito: mesmo a lógica, consistindo em verificar um procedimento, é uma experiência. A intuição, na medida em que é uma maneira de levar em conta os objetos matemáticos, está em constante progresso e constrói seus sucessivos momentos e níveis *pari passu* com a necessária criação de novos conceitos” (GRANGER, Gilles-Gaston. [2003] “Cavaillès et Lautman, deux pionniers”, p. 296).

havia dito só ser possível conhecer uma ciência se conhecêssemos a sua história. Todavia, a linha que une todos esses autores em torno de um *estilo* comum não tem apenas um sentido epistemológico, mas também um sentido político. Qual poderia ser, pois, o objetivo de Badiou em deslocá-la, criando uma outra divisão, na qual viriam se opor, às “filosofias do conceito”, não as filosofias da consciência ou do sujeito, mas sim o que ele denomina as “filosofias da vida”, designação que permitiria associar os nomes de Bergson, Canguilhem, Foucault e Deleuze, opondo-os todos à filiação que iria de Brunschvicq e Cavaillès até ele?

Ora, verifica-se justamente que, nessa sua divisão, desaparece o papel da história do âmbito das filosofias do conceito, e agora Badiou pode apresentar-se a si mesmo como o último representante das filosofias do conceito, dando-lhes um significado renovado, em oposição à outra série que parecia ter no rival Deleuze seu último representante. Pois ao abolir a história e o devir do seu papel fundamental, que Cavaillès reconhecia como inerente ao desenvolvimento das matemáticas, Badiou pode lançar-se à construção de uma nova ontologia, que terá resultados sem dúvida muito significativos, e que se assume como um renovado platonismo. Por outro lado, diferentemente também das lógicas estritas, a de Cavaillès não concebe uma base lógica única a todo pensamento científico. A relação das matemáticas entre si e delas com as ciências da natureza residiria, antes, num entrecruzamento entre experiências científicas distintas, numa coordenação que não pode ser estabelecida *a priori*. Além disso, nas relações entre modelos matemáticos, realidade física e tempo histórico, poderiam entrecruzar-se infinitas cadeias de necessidades, numa grande rede de afecções só possíveis de serem aferidas em ato, nunca em potência.

Verdade que, tal como Cavaillès, Badiou (que nunca esquece de se reivindicar como seu herdeiro mais fiel) também pretendeu reverter as filosofias do sujeito e da consciência. Em vez de partir do sujeito transcendental para deduzir a matemática, ele se questiona: “a matemática pura sendo a ciência do ser, como é possível uma teoria do sujeito?”⁴⁰ Para formular tal questão, admitiu como premissa que a matemática, como sistema axiomático desenvolvido segundo a teoria dos conjuntos pós-cantoriana, é a ontologia: “a apoditicidade dessa disciplina [a matemática] está empenhada [*gagée*] diretamente no próprio ser que ela pronuncia”⁴¹. Uma ontologia baseada num conjunto

⁴⁰ BADIOU, Alain. [1988] *L'être et l'événement*, p. 12.

⁴¹ *Ibid.*, p. 13.

vazio e sem unidade (o “Múltiplo”), permitindo que o *real* fosse compreendido, na filiação lacaniana, como aquilo que impede a formalização unitária absoluta; e sendo o real vazio, a matemática que o pronuncia não poderia apresentar nenhum objeto. O interessante dessa filosofia é que ela permite retirar das matemáticas, assim compreendidas como a pronúncia do “ser enquanto ser”, o papel de dizerem também os processos contingentes que compõem o mundo. Tais processos estariam, antes, do lado do que Badiou denomina como *acontecimentos*, em oposição ao *ser*. Pois se o ser é dito pelas matemáticas, de maneira pura e vazia, o acontecimento estará excluído da ontologia, só podendo se dar em quatro “procedimentos genéricos”: o amor, a arte, a política e a ciência. Quanto à historicidade intrínseca às ciências, e mesmo às matemáticas, estariam reduzidas ao âmbito dos acontecimentos, como formas de *acesso* à verdade, inconfundíveis com a verdade em si mesma.

Porém, a filosofia de Badiou, com certeza uma das mais notáveis e consistentes do pensamento contemporâneo, parece encontrar uma dificuldade, quando comparada àquela de Cavailles. Cavailles também considerava que as matemáticas formavam um modelo coerente, embora esse modelo estivesse sujeito a transformações imprevisíveis. Essa redefinição incessante das relações entre os conceitos matemáticos, Cavailles reconheceu como sendo resultado de um duplo processo de separação: “longitudinal, ou coextensivo ao encadeamento demonstrativo” (o paradigma); e “vertical, ou instaurando um novo sistema de ligação que utiliza o antigo como base de partida, e não mais estágio atravessado por um movimento, mas objeto de reflexão em seu comportamento atual” (a tematização)⁴². Esse duplo processo, estando ele em devir, impediria a uniformização das matemáticas numa ontologia finalmente formalizada. Badiou, por fidelidade a um acontecimento (o da formalização da teoria dos conjuntos), espera poder destacar tal teoria do devir histórico matemático e, assim, fundar, a partir dela, uma ontologia. Ante isso, fazemos nossa a desconfiança de Cassou-Noguès quando questiona: “é possível isolar, de certa maneira, uma teoria dos conjuntos no corpo matemático?”⁴³ A “filosofia do conceito”, que não pudemos conhecer em todos os seus desdobramentos pela

⁴² CAVAILLÈS, Jean [1942]. *Sur la logique et la théorie des sciences*, p. 41.

⁴³ CASSOU-NOGUÈS, Pierre [2006] “L’excès de l’état par rapport à la situation dans *L’être et l’événement* de A. Badiou”, p. 11. Em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari avançam outra crítica à empresa de Badiou, alegando que não seria suficiente pensar *uma única base múltipla* como ontologia, pois assim seria como se a filosofia flutuasse nessa base como numa “transcendência vazia”, restabelecendo “sob a aparência do múltiplo, o retorno a uma velha concepção de filosofia superior” (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix [1991] *O que é a filosofia?* p. 197).

interrupção prematura da vida de seu criador, postulava para si um devir autônomo, o que significa dizer, em seus próprios termos, que esse devir se daria *fora do tempo*. O sujeito – e aqui novamente é em Spinoza que Cavailles se inspira – deveria aparecer como implicado nos encadeamentos inteligíveis dos modelos racionais, estando também sempre em devir a realidade desses processos no qual ele se constitui.

A diferença principal entre a reconstituição de Badiou que, apropriando-se de Worms, prefere falar em um *momento* filosófico, e a de Foucault, que se pode entender como propondo um determinado *estilo* de pensamento (embora Foucault não utilize esse termo, mas fale em *network* na versão inglesa, e em *filiations* na versão francesa), é sobretudo esta: enquanto uma pretende pertencer a um momento do universal filosófico, “destinado a instruir a humanidade inteira”⁴⁴ (juízo de universalidade), a outra apresentava-se como um acontecimento moderno, e mesmo como a herdeira do questionamento crítico moderno aberto pela resposta kantiana ao problema do esclarecimento (juízo histórico-crítico). Desse modo, se Badiou retroage a Descartes, e Foucault a Kant, não são apenas dois autores ou duas filosofias que estão sendo invocados, mas dois problemas diferentes. O problema do *sujeito* (e de sua universalidade), de um lado; e, de outro, o problema da *modernidade* (e de sua extemporaneidade). Badiou quer ser um filósofo no sentido universal do termo, e sua filosofia – que restitui o platonismo através da teoria dos conjuntos pós-cantoriana – baseia-se, de fato, numa ontologia formalizada matematicamente. Foucault, por sua vez, descrevendo as condições de possibilidade do surgimento da modernidade, em seu sentido filosófico, quis inserir a si mesmo – contra muitos que o acusavam de ser um anti-moderno ou um pós-moderno – no coração da modernidade. E embora se tenha visto, no último capítulo deste estudo, de que modo Canguilhem se posiciona com relação à abordagem foucaultiana da herança kantiana, o problema de uma história crítica do pensamento é comum a todos os autores da tradição epistemológica francesa, de Auguste Comte a Foucault, passando por Bachelard, Cavailles, Koyré e Canguilhem.

O devir de um pensamento...

Contudo, haverá ainda e sempre essa questão que resiste – a questão do estranho: por qual razão se quis reabrir problemas que, por virem de tão longe, não nos concernem

⁴⁴ BADIOU, Alain [2012] *A aventura da filosofia francesa no século XX*, p. 20.

senão indiretamente? Problemas que podem parecer tão distantes de nossas urgências, e que por isso pressentimos como estranhos: “Os gregos inventaram a filosofia, há filósofos por toda parte. Eu não saberia me interrogar sobre o que é hoje um filósofo na Finlândia ou no Brasil”⁴⁵. São essas as palavras com que Canguilhem iniciava sua última intervenção pública como filósofo, proferida na Société des amis de Jean Cavailles. No fim de sua longa trajetória, o filósofo não quis extravasar, ao definir-se, para além dos limites de seu país e de seu tempo. Se não nos cabe, aqui, responder o que seria um filósofo no Brasil hoje, poderemos ao menos lembrar que, mesmo circunscrito a um tempo e lugar, o pensamento nunca pode estar de todo ao abrigo do exterior. Ao acompanhar o devir de uma obra como a de Georges Canguilhem, dividindo-a em quatro “períodos”, ou em quatro “aventuras” distintas, quis-se oferecer à análise o caso de um pensamento que, em sua rigorosa coerência, concebeu-se um dia como uma *reflexão* sobre problemas estranhos.

Alguns viram nessa capacidade filosófica de afetar-se e recobrar a estabilidade teórica, seja a herança de um kantismo que forneceria a base para se pensar uma unidade ao pluralismo da experiência, seja uma espécie de redução fenomenológica do vivente, que conferiria ao vitalismo a qualidade de filosofia primeira. Por nossa parte, cremos que o termo *reflexão* com que Canguilhem definiu a tarefa da filosofia não exclui que, no seu ponto de partida, esteja uma aventura incerta e errante da vida, uma latitude. Desse modo, fica claro que o autor refutava antecipadamente dois tipos de leitura a respeito de sua obra: a primeira, aquela que reduz toda construção filosófica e científica a um condicionante externo ou ainda a redes de influência e de filiação, esvaziando-a de qualquer interioridade e de qualquer autonomia criativa ou reflexiva; a segunda, que se expõe à incompreensão inversa, interpreta que esse pensamento, uma vez tendo fixado para si a formulação de seus conceitos num sistema coerente, apenas iria buscar no externo a confirmação de seus próprios desígnios. Se, no primeiro caso, perde-se a irreduzibilidade do pensamento, no segundo, escapa-nos a do estranho. E para abordar o estranho é necessário reconhecer, também, e sobretudo, o limite do organismo em lidar com aquilo que não lhe pertence *de direito*. No estranho, o organismo aliena-se a si mesmo para nunca mais se reencontrar, a não ser transformado, reformado ou deformado irreversivelmente. Reconhecer isso implica conceber o conhecimento da vida como

⁴⁵ GC: [1990] “Qu’est-ce qu’un philosophe en France aujourd’hui?”. IN: OC-V, p. 1209.

superação de obstáculos de toda ordem. Mas nem por isso se fica ao resguardo da reabertura iminente dos problemas.

EPÍLOGO

Não há na natureza nenhuma coisa singular que não exista outra, mais potente ou mais forte do que ela. Ao contrário, para qualquer coisa, há outra mais potente, pela qual ela pode ser destruída.

Spinoza¹

Onde quer que tenha florescido o pensamento filosófico, ele viveu constantemente ameaçado, seja pela instabilidade das condições históricas, seja pela rivalidade estabelecida com outros discursos em relação aos quais a especificidade da filosofia nunca é evidente, como os do senso comum, do mito, da religião, da literatura, da sociologia e das mais variadas ciências. Ora, desde quando há filósofos, uma sociedade é convocada a decidir se será mais ou menos tolerante com a sua existência. E é nos momentos das maiores hostilidades contra o filósofo, este “invólucro modesto, pobre e casto”², que se pode julgar “o grau de democracia e de verdade que uma sociedade pode suportar, ou senão, ao contrário, o perigo que ameaça todos os homens”³.

¹ *Ética*, livro IV, axioma.

² DELEUZE, Gilles [1970] *Espinoza: filosofia prática*, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 10.

REFERÊNCIAS¹

Georges Canguilhem (livros):

- CANGUILHEM, Georges; PLANET, Camille [1939] *Traité de logique et de morale*. IN: *Œuvres Complètes, vol. I: écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*. Paris : Vrin, 2011, p. 631-924.
- CANGUILHEM, Georges [1943] *Le normal et le pathologique* [título original: *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*]. 5ª ed. Paris: PUF, 1984. [ed. brasileira: *O normal e o patológico*. Tradução Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2012].
- CANGUILHEM, Georges [1952] *La connaissance de la vie*. 2ª ed. Paris: Vrin, 2009. [ed. brasileira: *O conhecimento da vida*. Tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 2012].
- CANGUILHEM, Georges [1955] *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: PUF, 1955.
- CANGUILHEM, Georges; LAPASSADE, Georges; PIQUEMAL, Jacques; ULMANN, Jacques [1962] *Du développement à l'évolution au XIXe siècle*. 3ª ed. Paris: PUF: 2003.
- CANGUILHEM, Georges [1966] “Nouvelles réflexions sur le normal et le pathologique”. IN: *Le normal et le pathologique*. 5ª ed. Paris: PUF, 1984. [ed. brasileira: *O normal e o patológico*. Tradução *O normal e o patológico*. Tradução Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2012, p. 181-242].
- CANGUILHEM, Georges [1968] *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. 7ª ed. Paris: Vrin, 2002. [ed. brasileira: *Estudos de história e de filosofia das ciências concernindo os vivos e a vida*. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2012].
- CANGUILHEM, Georges [1977] *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris: Vrin, 1977. [ed. portuguesa: *Ideologia e racionalidade nas ciências da vida*. Tradução Emília Piedade. Lisboa: Edições 70, s/d].
- CANGUILHEM, Georges [2002] *Écrits sur médecine*. Paris: Seuil, 2002. [ed. brasileira: *Escritos sobre medicina*. Tradução Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005].
- CANGUILHEM, Georges [2011] *Œuvres Complètes, vol. I: écrits philosophiques et politiques, 1926-1939*. Paris: Vrin, 2011.

¹ Buscamos dispor as obras em ordem cronológica da primeira edição da sua publicação original ou, quando se tratar de publicação póstuma ou de notas de curso a data da escrita do texto ou de seu pronunciamento público (quando esta data for conhecida), indicando sempre a data considerada entre colchetes, correspondendo as informações subsequentes (como a data ao final de cada referência, nem sempre coincidente com a primeira) à edição consultada. Ao longo deste ensaio, quando se tratou de um artigo coligido numa obra posterior à sua primeira publicação, ou de um capítulo adicional, prefácio ou introdução adicionados a edições ulteriores de um livro já publicado, indicamos a data original de publicação (quando conhecida) entre colchetes, seguindo-se da citação da obra consultada em que ela se encontra.

CANGUILHEM, Georges [2015] *Œuvres Complètes, vol. IV: résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*. Paris: Vrin, 2015.

CANGUILHEM, Georges [2018] *Œuvres Complètes, vol. V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*. Paris: Vrin, 2018.

Georges Canguilhem (outros textos):

GC: [1926] *La théorie de l'ordre et du progrès chez Comte*. CAPHÉS: GC. 6.1. [notas de arquivo inéditas]

GC: [1927] “Libres Propos, 20/04/1927”. IN: OC-I, p. 162-167.

GC: [1929] “À la gloire d’Hippocrate, père du temperament”. IN: OC-I, 248-251.

GC [1933] “Libres propos: março/1933”: IN: OC-I, p, 450-453

GC: [1935] *Le fascisme et les paysans*. IN: OC-I, p. 535-593.

GC: [1936] “Europe, n° 159, 15 avril 1936”. IN: OC-I, p. 487-488.

GC: [1937] “Descartes et la technique”. IN: OC-I, p. 490-498.

GC: [1938] “Observations de M. Canguilhem à la suite de l’intervention de Dominique Parodi sur « Idéalisme et réalisme » lors de la séance du 29 janvier 1938 de la société toulousaine de philosophie”. IN : OC-I, p. 498-499.

GC: [1938] “Activité technique et création”. IN: OC-I, p. 499-509.

GC: [1943] “Commentaire au troisième chapitre de *L’évolution créatrice*”. IN: OC-IV, p. 111-170.

GC: [1945] “La théorie cellulaire”. IN: CV, p. 43-80 [CVpt, p. 39-82].

GC: [1946] “Aspects du vitalisme”. IN: CV, p. 83-100 [CVpt, p. 85-105].

GC: [1946-1947] “Machine et organisme”. IN: CV, p. 101-127 [CVpt, p. 107-138].

GC: [1946-1947] “Hegel en France”. IN: OC-IV, p. 321-341.

GC: [1946-1947] “Le vivant et son milieu”. IN: CVpt, p. 139-167.

GC: [1947] “Maurice Halbwachs (1877-1945)”. IN: OC-IV, p. 275-289.

GC: [1947] “Milieu et normes de l’homme au travail”. IN: OC-IV, p. 291-306.

GC: [1949] “Préface à Kant”. IN: OC-IV, p. 361-363

GC: [1951] “L’expérimentation en biologie animale”. IN: CV, p. 17-39 [CVpt, p. 9-35].

GC: [1952]: “Réflexions sur la création artistique selon Alain”: IN: OC-IV, p. 415-435.

GC: [1952] “Besoins et tendances”. IN: OC-IV, p. 437-524;

GC: [1952] “Note sur les rapports de la théorie cellulaire avec la philosophie de Leibniz”. IN: CV, p. 187-188 [CVpt, p. 209-211].

GC: [1952] “La pensée et le vivant”. IN: CV, p. 9-13 [CVpt, p. 1-5].

GC: [1953] “L’enseignement de la philosophie”. IN: OC-IV, p. 529-600

- GC: [1955] “Le problème des régulations dans l’organisme et dans la société”. IN: OC-V, p. 643-672.
- GC: [1956] “La pensée de René Leriche”. IN: OC-IV, p. 721-726.
- GC: [1956] “Qu’est-ce que la psychologie?”. IN: EHPS, p. 365-381 [EHPSpt, p. 401-418].
- GC: [1957] “Fontenelle, philosophe et historien des sciences”. IN: EHPS, p. 51-58 [EHPSpt, p. 47-55].
- GC: [1957] “Sur une épistémologie concordataire”. IN: OC-IV, p. 729-739.
- GC: [1957] “Lamarck et Darwin”. IN: OC-IV, p. 743-755.
- GC: [1957] “Claude Bernard”. IN: OC-IV, p. 757-764.
- GC: [1958] “La philosophie biologique d’Auguste Comte et son influence en France au XIX^e siècle” IN: EHPS, p. 61-74 [EHPSpt, p. 59-74].
- GC: [1958] “Pathologie et physiologie de la thyroïde au XIX^e siècle”. IN: EHPS, p. 274-294 [EHPSpt, p. 295-318].
- GC: [1959] “Thérapeutique, expérimentation, responsabilité”. IN: EHPS, p. 383-391 [EHPSpt, p. 419-429].
- GC: [1959] “Les concepts de lutte pour l’existence et de sélection naturelle en 1858 : Charles Darwin et A. R. Wallace”. IN: EHPS, p. 99-111 [EHPSpt, p. 101-114].
- GC: [1960] “Rapport sur le manuscrit déposé par M. Michel Foucault”. IN: OC-IV, p. 913.
- GC: [1961] “L’Ecole de Montpellier jugée par Auguste Comte”. IN: EHPS, p. 75-80 [EHPSpt, p. 75-80].
- GC: [1961] “Modèles et analogies dans la découverte en biologie”. IN: EHPS, p. 305-318 [EHPSpt, p. 331-348].
- GC: [1963] “La constitution de la physiologie comme science”. IN: EHPS, p. 226-273 [EHPSpt, p. 241-294].
- GC: [1963] “Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard”. IN: EHPS, p. 196-207 [EHPSpt, p. 207-219].
- GC: [1964] “Le concept de réflexe au XIX^e siècle”. IN: EHPS, p. 295-304 [EHPSpt, p. 319-330].
- GC: [1964] “Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez A. Comte”. IN: EHPS, p. 81-98 [EHPSpt, p. 81-100].
- GC: [1964] “Galilée: La signification de l’œuvre et la leçon de l’homme”. IN: EHPS, p. 37-50 [EHPSpt, p. 31-46].
- GC: [1964] “L’homme de Vesale dans le monde de Copernic: 1543”. IN: EHPS, p. 27-36 [EHPSpt, p. 19-29].
- GC: [1965] “L’idée de médecine expérimentale selon Claude Bernard”. IN: EHPS, p. 127-142 [EHPSpt, p. 131-148].
- GC: [1965] “La monstruosité et le monstrueux”. IN: CV, p. 171-184 [CVpt, p. 187-202].

- GC: [1966] “L’évolution du concept de méthode de Claude Bernard à Gaston Bachelard”. IN: EHPS, p. 163-172 [EHPSpt, p. 171-180].
- GC: [1966] “Le tout et la partie dans la pensée biologique” IN: EHPS, p. 319-333 [EHPSpt, p. 349-365].
- GC: [1966] “Le concept et la vie”. IN: EHPS, p. 335-364 [EHPSpt, p. 367-400].
- GC: [1966] “Vingt ans après...”. IN: NRNP, p. 171-173 [NRNPpt, p. 183-186].
- GC: [1966] “Du social au vital”. IN: NRNP, p. 175-191 [NRNPpt, p. 187-205].
- GC: [1966] “Un nouveau concept en pathologie: l’erreur”. IN: NRNP, p. 207-217 [NRNPpt, p. 223-234].
- GC: [1967] “Du concept scientifique à la réflexion philosophique”. IN: OC-V, p. 89-134.
- GC: [1967] “Un physiologiste philosophe: Claude Bernard”. IN: OC-V, p. 143-165.
- GC: [1967] “Inauguration de l’amphithéâtre Jean Cavaillès”. IN: OC-V, p. 755-766.
- GC: [1967] “La connaissance physiologique du corps humain”. IN: OC-V, p. 169-175
- GC: [1967] “Mort de l’homme ou épuisement du *Cogito*?”. IN: OC-V, p. 189-214 [ed. br. *Morte do homem ou esgotamento do Cogito?* Tradução Fábio Ferreira de Almeida. Goiânia: Ricochete, 2012].
- GC: [1968] “Théorie et technique de l’expérimentation chez Claude Bernard”. IN: EHPS, p. 143-155 [EHPSpt, p. 149-162].
- GC: [1968] “Biologie et philosophie: publications européennes”. IN: OC-V, p. 315-328.
- GC: [1969] “Commémoration à l’ORTF”. IN: OC-V, p. 767-769.
- GC: [1969] “Qu’est-ce qu’une idéologie scientifique?”. IN: IRSV, p. 33-45 [IRSVpt, p. 31-49].
- GC: [1970] “Bichat”. IN: OC-V, p. 269-274.
- GC: [1971] “De la science et de la contre-science”. IN: OC-V, p. 403-410.
- GC: [1971] “Sur l’histoire des sciences de la vie depuis Charles Darwin”. IN: IRSV, p. 101-119 [IRSVpt, p. 91-106].
- GC: [1971] “Logique du vivant et histoire de la biologie”. IN: OC-V, p. 418-433.
- GC: [1971] “Une idéologie médicale exemplaire, le système de Brown”. IN: IRSV, p. 47-54 [IRSVpt, p. 43-49].
- GC: [1972] “L’idée de nature dans la pensée et la pratique médicales”. IN: OC-V, p. 527-539.
- GC: [1972] “Régulation (épistémologie)”. IN: OC-V, p. 541-553.
- GC: [1972] “Vie”. IN: OC-V, p. 573-606.
- GC: [1973] “La question de la normalité dans l’histoire de la pensée biologique”. IN: IRSV, p. 121-139 [IRSVpt, p. 107-122].
- GC: [1974] “La formation du concept de régulation biologique aux XVIII^e et XIX^e siècles”. IN: IRSV, p. 81-99 [IRSVpt, p. 73-89].
- GC: [1974] “Gaston Bachelard”. IN: OC-V, p. 622-629.
- GC: [1974] “La question de l’écologie”. IN: OC-V, p. 631-645.

- GC: [1975] “L’effet de la bactériologie dans la fin des « théories médicales » au XIX^e siècle”. IN: IRSV, p. 55-77 [IRSVpt, p. 51-70].
- GC: [1976] “Rôle de l’épistémologie dans l’historiographie scientifique contemporaine”. IN: IRSV, p. 11-29 [IRSVpt, p. 11-27].
- GC: [1976] “Nature dénaturée et nature naturante”. IN: OC-V, p. 695-713.
- GC: [1978] “Une pédagogie de la guérison est-elle possible?”. IN: OC-V, p. 797-819.
- GC: [1978] “Le concept d’idéologie scientifique [entretien avec Gabriel Gohau]”. OC-V, p. 821-828.
- GC: [1978] “Célestin Bouglé”, IN: OC-V, p. 829-838.
- GC: [1978] “Poussance et limites de la rationalité en médecine”. IN: EHPS, p. 392-412 [EHPSpt, p. 431-452].
- GC: [1980] “Le cerveau et la pensée”. IN: OC-V, p. 895-932.
- GC: [1984] “Gaston Bachelard, psychanalyste dans la cité scientifique?”. IN: OC-V, p. 989-997.
- GC: [1984] “Entretien avec Georges Canguilhem”. IN: OC-V, p. 999-1012.
- GC: [1985] “Le statut épistémologique de la médecine”. IN: EHPS, p. 413-428 [EHPSpt, p. 453-472].
- GC: [1986] “Sur *L’histoire de la folie* en tant qu’événement”. IN: OC-V p. 1039-1045.
- GC: [1986] “Préface [à *Gaston Bachelard: L’homme du poème et du théorème*]”. IN: OC-V, p. 1049-1051.
- GC: [1987] “Préface [aux actes du Colloque Alexandre Koyré]”. IN: OC-V, p. 1065-1068.
- GC: [1987] “La décadence de l’idée du progrès”. IN: OC-V, p. 1069-1093.
- GC: [1987] “Claire Salomon-Bayet *Pasteur et la révolution pastoriennne*”. IN: OC-V, p. 1101-1105.
- GC: [1987] “Discours de réception de la médaille d’or du CNRS”. IN: OC-V, p. 1107-1115.
- GC: [1988] “Présentation de Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*”. IN: OC-V, p. 1117-1122.
- GC: [1988] “La problématique de la philosophie de l’histoire des années 30”: IN: OC-V, p. 1123-1141.
- GC: [1990] “Qu’est-ce qu’un philosophe en France aujourd’hui”. IN: OC-V, p. 1209-1222.
- GC: [1991] “Ouverture [du Colloque *L’histoire de la folie 30 ans après*]”. OC-V, p. 1233-1236.
- GC: [1995] “Entretien de Georges Canguilhem [avec François Bing et Jean-François Braunstein]”. IN: OC-V, p. 1281-1301.

Outras referências:

ALAIN (Émile Chartier) [1921] *Mars ou la guerre jugée*. Paris: Gallimard, 1921.

- ALMEIDA, Tiago Santos [2016] *Georges Canguilhem: combates pela história das ciências*. Tese de doutorado em história. São Paulo: USP, 2016.
- ARISTÓTELES [~350 a.C.] *De anima*. Tradução Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ARON, Raymond [1933] “Réflexions sur le pacifisme intégral”. IN: CANGUILHEM, Georges [2011] *Œuvres Complètes, vol. I: écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*. Paris: Vrin, 2011, p. 999-1005.
- BACHELARD, Gaston [1927] *Essai sur la connaissance approchée*. 3ª ed. Paris: Vrin, 1969.
- _____. [1931-1932] “Noumène et microphysique”. IN: _____. *Études*. Paris: Gallimard, 1972. [Estudos. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008].
- _____. [1933] *Les intuitions atomistiques*. Paris: Boivin, 1933.
- _____. [1934] *O novo espírito científico*. Tradução Remberto Francisco Kuhnen. São Paulo: Abril, 1974, p. 247-337 (Col. “Os Pensadores”).
- _____. [1937] *A experiência do espaço na física contemporânea*
- _____. [1938] *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- _____. [1938] *A psicanálise do fogo*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. [1938-1939] “La psychologie de la raison”. IN: _____. *L’engagement rationaliste*. Paris: PUF, 1972.
- _____. [1939] *Lautréamont*. Paris: José Corti, 1939.
- _____. [1940] *A filosofia do não: filosofia do novo espírito científico*. Tradução Joaquim José Moura Ramos. São Paulo: Abril, 1974, p. 159-245 (Col. “Os Pensadores”).
- _____. [1941] *L’eau et les rêves*. 18ª réimp. Paris: José Corti, 1942.
- _____. [1943] *L’air et les songes*. 17ª réimp. Paris: José Corti, 1990.
- _____. [1945] “La philosophie scientifique de Léon Brunschvicq”. IN: _____. *L’engagement rationaliste*. Paris: PUF, 1972.
- _____. [1951] *L’activité rationaliste de la physique contemporaine*. 2ª ed. Paris: PUF, 1965.
- BADIOU, Alain [1982] “Georges Canguilhem and Jean Cavailles”. IN: _____. *Pocket Panthéon: figures of postwar philosophy*. Tradução inglesa David Macey, London / New York: Verso, 2009, p. 5-13.
- _____. [1988] *L’être et l’événement*. Paris: Seul, 1988.
- _____. [1992] “Há uma teoria do sujeito em Canguilhem?” IN: _____. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Tradução Antônio Teixeira e Gilson Iannini. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 53-65.
- _____. [1997] *Deleuze: la clameur de l’Être*. 3ª ed. Paris: Pluriel, 2013.
- _____. [1998] *Abrégé de métapolitique*. Paris: Seul, 1998.

- _____. [2012] *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Tradução Antônio Teixeira e Gilson Iannini. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BALIBAR, Étienne; CARDOT, Mireille; DUROUX, Françoise; FICHANT, Michel; LECOURT, Dominique; ROUBAUD, Jacques (org.) [1993] *Georges Canguilhem: philosophe, historien des sciences. Actes du colloque (6-7-8 décembre 1990)*. Paris: Albin Michel, 1993.
- BALZARETTI, Ugo. [2018] *Leben und Macht: Eine radikale Kritik am Naturalismus nach Michel Foucault und Georges Canguilhem*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2018.
- BARBARAS, Rénaud [2008] *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin, 2008.
- BARSOTTI, Bernard [2002] *Bachelard critique de Husserl: aux racines de la fracture épistémologie-phénoménologie*. Paris: L'Harmattan, 2002.
- _____. [2003] "The 'non-kantism' of Bachelard: towards the transcendental sense of the epistemological break". Tradução inglesa Davir Reggio e Eduardo Rêgo. IN: *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol. 10, n° 2, 2005, p. 89-102.
- BIANCO, Giuseppe [2007] "Présentation du « Commentaire » de Georges Canguilhem". IN: WORMS, Frédéric (dir.). *Annales Bergsoniennes III: Bergson et la science*. Paris: PUF, 2007, p. 99-111.
- _____. [2012] "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.
- _____. [2015] *Après Bergson: portrait de groupe avec philosophe*. Paris: PUF, 2015.
- BIMBENET, Étienne [2004] *Nature et humanité: le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2004.
- _____. [2011] *L'animal que je ne suis plus*. Paris: Gallimard, 2011.
- BITBOL, Michel; GAYON, Jean (dirs.), *L'Épistémologie française: 1830-1970*. Paris, PUF, 2006.
- BOUVERESSE, Jacques [2011] "Préface aux *Œuvres Complètes* de Georges Canguilhem". IN: CANGUILHEM, Georges, *Œuvres Complètes, vol. 1: écrits philosophiques et politiques, 1926-1939*. Paris: Vrin, 2011, p. 7-66.
- BRAUNSTEIN, Jean-François [1986] *Broussais et le matérialisme: médecine et philosophie au XIX^e siècle*. Paris: Klincksieck, 1986.
- _____. [1998] "Canguilhem, Comte et le positivisme". IN: BRAUNSTEIN, Jean-François; BING, François; ROUDINESCO, Elisabeth (org.) *Actualité de Georges Canguilhem: Le normal et le pathologique. Actes du X^e Colloque de la Société internationale d'histoire de la psychiatrie*. Le Plessis-Robinson: Synthélabo, 1998, p. 95-120.
- _____. [1999] "La critique canguilhemienne de la psychologie". IN: *Bulletin de psychologie*, tome 52 (2), 440, mars-avril 1999, p. 181-190.
- _____. [2000] "Canguilhem avant Canguilhem". IN: *Revue d'histoire des sciences*, t. 53, n. 1 (jan-mar 2000), 2000, pp. 9-26.

- _____. [2002] “Bachelard, Canguilhem, Foucault: le ‘style français’ en épistémologie”. IN: WAGNER, P. (dir.) *Les philosophes et la science*. Paris, Gallimard, 2002.
- _____. [2003] “Thomas Kuhn lecteur de Ludwik Fleck”. IN: *Archives de Philosophie*, 2003/3, Tome 66, p. 403-422.
- _____. [2007] “Psychologie et milieu. Éthique et histoire des sciences chez Georges Canguilhem”. IN: _____. (org.) *Canguilhem: histoire des sciences et politiques du vivant*. Paris: PUF, 2007, p. 63-89.
- _____. [2008] “Deux philosophes de la médecine: Canguilhem et Fleck”. IN: FAGOT-LARGEAULT, A.; DEBRU, C.; MORANGE, M. (éds.). *Philosophie et médecine. En hommage à Georges Canguilhem*. Paris: Vrin, 2008, p. 63-80.
- _____. [2008] *La philosophie de la médecine d’Auguste Comte: vaches carnivores, Vierge Mère et morts vivants*. Paris: PUF, 2008.
- _____. [2008] “Auguste Comte et la psychiatrie”. IN: *Les Cahiers du Centre Georges Canguilhem*, 2008/1 N° 2, p. 259-282.
- _____. (dir.) [2008] *L’histoire des sciences: méthodes, styles et controverses*. Paris: Vrin, 2008.
- _____. [2009] “Fleck, Canguilhem, Foucault. Ludwik Fleck et le ‘style français’ en philosophie des sciences”. IN: FEHR, J.; JAS, N.; LÖWY, I. (éds.) *Penser avec Fleck: investigating a life studying life sciences*. Zürich: Collegium Helveticum, 2009, p. 91-100.
- _____. [2011] “À la découverte d’un « Canguilhem perdu »”. IN: *Œuvres Complètes, vol. I: écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*. Paris: Vrin, 2011, p. 101-137.
- _____. [2012] “Canguilhem, lecteur de Bergson”. IN: ABIKO, Shin ; FUJITA, Hisashi ; SUGIYAMA, Naoki (éds.). *Disséminations de L’évolution créatrice de Bergson*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2012, p. 95-107.
- _____. [2012] “Historical epistemology, old and new”. IN: BRAUNSTEIN, Jean-François; SCHMIDGEN, Henning; SCHÖTTLER, Peter (org.). *Epistemology and History. From Bachelard and Canguilhem to Today’s History of Science*. Preprint 434, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, 2012, p. 33-40.
- _____. [2014] “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.
- _____. [2016] “Entrevista com Jean-François Braunstein” IN: _____ ALMEIDA, Tiago Santos; CAMOLEZI, Marcos. *Intelligere*, Revista de História Intelectual, São Paulo, v. 2, n. 1 [2], p. 156-171. 2016.
- BRAUNSTEIN, Jean-François; BING, François; ROUDINESCO, Elisabeth (org.) [1998] *Actualité de Georges Canguilhem: Le normal et le pathologique. Actes du X^e Colloque de la Société internationale d’histoire de la psychiatrie*. Paris: Institut Synthélabo, 1998.
- BRENNER, Anastasios [2002] *Les origines françaises de la philosophie des sciences*. Paris: PUF, 2002.

- BRUNSCHVICQ, Léon [1922] *L'expérience humaine et la causalité physique*. Paris: Alcan, 1922.
- BUTTERFIELD, Herbert [1957] *The origins of modern science: 1300-1800*. Londres: Chapman & Hall, 1968.
- CAMMELLI, Michele [2011] “Présentation de *Le fascisme et les paysans* (1935)”. IN: CANGUILHEM, Georges. *Œuvres complètes, tome I*. Paris: Vrin, 2011, p. 515-533.
- CASSIRER, Ernst [1943] “Newton and Leibniz”. IN: *Philosophical Review*, 52, 4 (1943), p. 366-391.
- CASSOU-NOGUÈS, Pierre [2001] “Conscience et réflexivité dans la philosophie mathématique de Cavaillès”, *Methodos: savoirs et textes*, 1 | 2001, p. 1-14. [disponible en <http://journals.openedition.org/methodos/55>; accès en 01/03/2018]
- _____. [2006] “L'excès de l'état par rapport à la situation dans *L'être et l'événement* de A. Badiou”. *Methodos: savoirs et textes*, 6 | 2006, p. 1-13. [disponible en <http://journals.openedition.org/methodos/548>; accès en 01/03/2018]
- CASSOU-NOGUÈS, Pierre; GILLOT, Pascale (ed.). [2009] *Le concept, le sujet et la science: Cavaillès, Canguilhem, Foucault*. Paris: Vrin, 2009.
- CAVAILLÈS, Jean [1942] *Sur la logique et la théorie de la science*. 2a ed. Paris: Vrin, 2008.
- _____. [1994] *Obras completas de filosofia das ciências*. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- CHERLONNEIX, Laurent [2008] “Après Nietzsche et Canguilhem”. IN: LARGEAULT, Anne-Fagot ; DEBRU, Claude ; MORANGE, Michel (dir.) *Philosophie et médecine : en hommage à Georges Canguilhem*. Paris : Vrin, 2008, p. 35-47.
- COHEN, Bernard Ierome [1985] *Revolution in science*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985.
- _____. [1987] “Revolution, evolution and emergence in the development of modern science”. IN: *History and technology: an international journal*. Vol. 4: 1-4, 1987, p. 183-211.
- COMTE, Auguste [1830] “Sur l'histoire des sciences” [« 2^e leçon » do *Cours de philosophie positive*]. IN: BRAUNSTEIN, Jean François (dir.) *L'histoire des sciences: méthodes, styles et controverses*. Paris: Vrin, 2008, p. 33-48.
- _____. [1838] *Cours de philosophie positive*. Tome 3: la philosophie chimique et la philosophie biologique. 5^a ed. Paris: Au siège de la société positiviste, 1893.
- CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão [2016] “Entre o normal e o patológico: Ludwik Fleck, Georges Canguilhem e a gênese da epistemologia histórica”. IN: *Intelligere, Revista de História Intelectual*. Vol. 2, n. 1 [2], 2016, p. 51-67.
- CROMBIE, Alistair Cameron [1953] *Robert Grosseteste and the origins of experimental science, 1100-1700*. Oxford: Clarendon Press, 1953.
- _____. [1994] *Styles of scientific thinking in the European tradition: the history of argument and explanation especially in the mathematical and biomedical sciences and arts*. 3 vols. London: Duckworth, 1994.

- DAGOINET, François [1965] “Brunschvicq et Bachelard”. IN: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 70e Année, No. 1 (Janvier-Mars 1965), p. 43-54.
- _____. [1967] *Méthodes et doctrine dans l’oeuvre de Pasteur*. Paris: PUF, 1967.
- _____. [1990] “La problématique historique et la vie”. IN: BALIBAR, Étienne; CARDOT, Mireille; DUROUX, Françoise; FICHANT, Michel; LECOURT, Dominique; ROUBAUD, Jacques (org.) *Georges Canguilhem: philosophe, historien des sciences. Actes du colloque (6-7-8 décembre 1990)*. Paris: Albin Michel, 1993, p. 242-251.
- _____. [1997] *Georges Canguilhem: philosophie de la vie*. Le Plessis-Robinson: Synthélabo, 1997.
- _____. [2009] “Postface aux *Œuvres Complètes*: un témoignage posthume de François Dagoginet sur les livres de Georges Canguilhem”. IN: _____. [2018] *Œuvres Complètes, vol. V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*. Paris: Vrin, 2018, p. 1303-1311.
- DALED, Pierre (org.) [2008] *L’envers de la raison: alentour de Canguilhem*. Paris: Vrin, 2008.
- DARWIN, Charles [1859] *A origem das espécies*. Tradução Daniel Moreira Miranda. São Paulo: Edipro, 2018.
- DAVIDSON, Arnold [2001] *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*. Harvard: Harvard University Press, 2001.
- DEBRU, Armelle [1997] *Le corps respirant: la pensée physiologique chez Galien*. Leiden: Brill, 1997.
- DEBRU, Claude [2004] *Georges Canguilhem: science et non-science*. Paris: Éditions Rue d’Ulm, 2004.
- _____. [2012] “Épistémologie historique et/ou Histoire épistémologique?” IN: BRAUNSTEIN, Jean-François; SCHMIDGEN, Henning; SCHÖTTLER, Peter (org.). *Epistemology and History. From Bachelard and Canguilhem to Today’s History of Science*. Preprint 434, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, 2012, p. 111-116.
- DELAPORTE, François (éd.) [1994] *A vital rationalist: selected writings from Georges Canguilhem*. 2a ed. Tradução inglesa Arthur Goldhammer. Nova Iorque: Zone Books, 2000.
- _____. [2007] “Foucault, Canguilhem et les monstres”. IN: BRAUNSTEIN, Jean-François. *Canguilhem*. Paris: PUF, 2007, p. 91-112.
- DELEUZE, Gilles [1962] *Nietzsche et la philosophie*. 6a ed. Paris: PUF, 1983.
- _____. [1970] *Espinosa: filosofia prática*. Tradução Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix [1991] *O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 1992.
- DERRIDA, Jacques [1953-1954] *Le problème de la genèse de la géométrie de Husserl*. Paris: Seuil, 1990.

- DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne [1997] *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy, 1997.
- DESCOLA, Philippe [2011] “As duas naturezas de Lévi-Strauss”. Tradução Estela Abreu. IN: *Sociologia & antropologia*, v. 01-02, 2011, p. 35–51.
- DIEZ, Iván Moya [2013] *Philosophie des valeurs et normativité vitale chez Georges Canguilhem*. Dissertação de Mestrado. Paris: Sorbonne-Panthéon Paris I, 2013.
- DUHEM, Pierre [1896] “L'évolution des théories physiques du XVIII^e siècle jusqu'à nos jours”. IN: *Revue des questions scientifiques*, oct., 1896.
- _____. [1905] *L'évolution de la mécanique*. Paris: Hermann, 1905.
- DUPONT, Jean-Claude [2008] “Le concept de réflexe : Georges Canguilhem et l'histoire de la physiologie”. IN: FAGOT-LARGEAULT, Anne; DEBRU, Claude; MORANGE, Michel (dir.), HAN, Hee-Jin (éd.) [2008] *Philosophie et médecine: en hommage à Georges Canguilhem*. Paris: Vrin, 2008, p. 91-111.
- DUPRÉEL, Eugène [1939] *Esquisse d'une philosophie des valeurs*. Paris: Alcan, 1939.
- ERIBON, Didier [1994] *Michel Foucault et ses contemporaines*. Paris: Fayard, 1994.
- FAGOT-LARGEAULT, Anne; DEBRU, Claude; MORANGE, Michel (dir.), HAN, Hee-Jin (éd.) [2008] *Philosophie et médecine: en hommage à Georges Canguilhem*. Paris: Vrin, 2008.
- FERRIÈRES, Gabrielle [1982]. *Jean Cavailles: un philosophe dans la guerre, 1903-1944*. Paris: Seuil, 1982.
- FLECK, Ludwik [1946] “Problems of the Science of Science”. IN: COHEN, Robert; SCHNELLE, Thomas (eds.) *Cognition and fact: materials on Ludwik Fleck*. Boston: Reidel, 1986, p. 113-128.
- FONSECA, Thelma Lessa [2000] *Nietzsche e a auto-superação da crítica*. São Paulo: Humanitas, 2007.
- FOUCAULT, Michel [1961] *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon, 1961.
- _____. [1963] *La naissance de la clinique*. Paris: Gallimard, 1963.
- _____. [1966] *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- _____. [1969] *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- _____. [1979-1980] *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France*. Paris: EHESS/Seuil/Gallimard, 2012.
- _____. [2001] *Dits et écrits I: 1954-1974*. 2^a ed. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. [2001] *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2^a ed. Paris: Gallimard, 2001.
- GAYON, Jean [2003] “Bachelard et l'histoire des sciences”. IN: WUNENBURGER, Jean-Jacques (dir.) *Bachelard et l'épistémologie française, Bachelard et l'épistémologie française*. Paris: PUF, 2003.
- GIMBO, Fernando Sepe [2015] *Foucault: o ethos e o pathos de um pensamento*. Dissertação de Mestrado. São Carlos: UFSCar, 2015.
- GIROUX, Elodie [2010] *Après Canguilhem: définir la santé et la maladie*. Paris: PUF, 2010.

- GOLDSTEIN, Kurt [1934] *Structure de l'organisme: introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*. Tradução francesa E. Burckhardt e Jean Kutz. Paris: Gallimard, 1983.
- _____. [1948] *Transtornos del lenguaje: las afasias su importancia para la medicina y la teoría del lenguaje*. Tradução castelhana Rui Sierra. Barcelona: Ed. Científico Medica, 1950.
- GRANGER, Gilles-Gaston [1968] *Essai d'une philosophie du style*. Tradução Scarlet Marton. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____. [2003] “Cavaillès et Lautman, deux pionniers”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2002/3, Tome 127, p. 293-301 [disponível em <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2002-3-page-293.htm>; acesso em 01/03/2018].
- GUILLIN, Vincent [2008] “Les études cartésiennes de G. Canguilhem”. *Cahiers philosophiques*. 2008/2, n° 114, p. 65-84.
- HACKING, Ian [1975] *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- _____. [1981] *Scientific revolutions*. Londres, Nova Iorque: Oxford University Press, 1981.
- _____. [1983] *Representar e intervir: tópicos introdutórios de filosofia da ciência natural*. Tradução de Pedro Rocha de Oliveira. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.
- _____. [1987] “Was there a probabilistic revolution: 1800-1930?” IN: KRÜGER, Lorenz; DASTON, Lorraine; HEIDELBERGER, Michael (eds.) *The probabilistic revolution, vol. 1: Ideas in history*. Cambridge: MA, 1987, 45-55.
- _____. [1992] “‘Style’ for historians and philosophers”. IN: *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 23 (1), p. 1-20.
- _____. [1994] “Styles of Scientific Thinking or Reasoning: A New Analytical Tool for Historians and Philosophers of the Sciences”. IN: GAVROGLU, K.; CHRISTIANIDIS, J.; NICOLAIDIS, E. (eds) *Trends in the Historiography of Science. Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol 151. Springer: Dordrecht, 1994, 31-48.
- HADOT, Pierre [2004] *Le voile d'Isis: essai sur l'histoire de l'idée de nature*. Paris: Gallimard, 2004.
- HALL, Rupert [1954] *The scientific revolution, 1500-1800: the formation of the modern scientific attitude*. 2ª ed. Londres: Longmas, Green and Co., 1983.
- HØFFDING, Harald [1913] *La philosophie de Bergson*. Tradução francesa Jacques de Coussange. 2a ed. Paris: Félix Alcan, 1917.
- HUSSERL, Edmund [1929] *Logique formelle et logique transcendantale*. Tradução francesa Suzanne Bachelard. Paris: 2009.
- _____. [1936] *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- HYPOLITE, Jean [1964] “L'épistémologie de G. Bachelard”. IN: *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*. Vol. 17, N° 1 (jan-mar, 1964), p. 1-12.

- JACOB, François [1970] *La logique du vivant*. Paris: Gallimard.
- KANT, Immanuel [1763] *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*. Tradução francesa Roger Kempf. Prefácio de Georges Canguilhem. 2ª ed. Paris: Vrin, 1997.
- _____. [1781] *Crítica da razão pura*. 8a ed. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013.
- _____. [1789] “Resposta à questão: o que é o esclarecimento?” Tradução Márcio Pugliesi. *Cognitio*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 145-154, jan./jun. 2012.
- _____. [1790] *Crítica da faculdade do juízo*. 3a ed. Tradução Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- _____. [1798] *O conflito das faculdades*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- KAUARK-LEITE, Patricia [2012] *Théorie quantique et philosophie transcendental*. Paris: Hermann, 2012.
- KOYRÉ, Alexandre. [1937-1938] *Considerações sobre Descartes*. Tradução Helder Godinho. 2ª ed. Lisboa: Presença, 1987.
- _____. [1939] *Études galiléennes*. 2ª ed. Paris: Hermann, 1966.
- _____. [1957] *Do mundo fechado ao universo infinito*. Tradução Donaldson Garschagen. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2006.
- _____. [1961] *Estudos de história do pensamento filosófico*. Tradução Maria de Lourdes Menezes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011.
- _____. [1965] *Newtonian Studies*. Londres: Chapman & Hall, 1965.
- _____. [1966] *Estudos de história do pensamento científico*. Tradução Márcio Ramalho. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011.
- LAGACHE, Daniel [1945] “Le normal et la pathologique d’après Georges Canguilhem”. IN: *Oeuvres*, t. II, 1947-1952. Paris, PUF, 1979, p. 439-456.
- LATOUR, Bruno [1984] *Les microbes: guerre et paix*. Paris: La découverte, 1984.
- LE BLANC, Guillaume [1998] *Canguilhem et les normes*. Paris: PUF, 1998.
- _____. [2002] *La vie humaine: anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*. Paris: PUF, 2002.
- _____. [2007] “Le problème de la création, Canguilhem et Bergson”. IN: WORMS, Frédéric (dir.). *Annales Bergsoniennes II : Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris: PUF, 2004, p. 489-506.
- LEBRUN, Gérard [1970] *Kant e o fim da metafísica*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. [1974] “A Terceira crítica ou a teologia reencontrada”. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. IN: *Sobre Kant*. São Paulo: EDUSP, Iluminuras, 1993, p. 69-92.
- _____. [1977] “A ideia da epistemologia”. IN: _____. *A filosofia e sua história*. Tradução Maria Adriana Camargo Cappello. São Paulo: Cosac Naify, 2006, pp. 129-144.

- _____. [1983] “A aporética da coisa em si”. Tradução José Oscar Almeida Morais. IN: *Sobre Kant*. São Paulo: EDUSP, Iluminuras, 1993, p. 51-68.
- _____. [1988] “Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses*”. IN: CANGUILHEM, Georges (org.) *Michel Foucault philosophe: rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*. Paris: Seuil, 1989, p. 33-52.
- LECOURT, Dominique [1969] *L'Épistémologie historique de Gaston Bachelard*. 5a ed. Paris: Vrin, 1978.
- _____. [1974] *Pour une critique de l'épistémologie: Bachelard, Canguilhem, Foucault*. Paris: Maspero, 1974.
- _____. [2008] *Georges Canguilhem*. Paris: PUF, 2008.
- LEMOINE, Maël [2017] *Introduction à la philosophie des sciences médicales*. Paris: Hermann, 2017.
- LE SENNE, René [1930] *Le devoir*. Paris: Alcan, 1930.
- LÉVI-STRAUSS, Claude [1955] *Tristes trópicos*. Tradução Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- LIMOGES, Camille [1994] “Critical bibliography”. IN: DELAPORTE, François (éd.) *A vital rationalist: selected writings from Georges Canguilhem*. 2a ed. Tradução inglesa Arthur Goldhammer. Nova Iorque: Zone Books, 2000, p. 385-454.
- _____. [2010] “L'épistémologie historique dans l'itinéraire intellectuel de Georges Canguilhem”. IN: Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, 2010.
- _____. [2015] “Introduction: Philosophie biologique, histoire des sciences et interventions philosophiques: Georges Canguilhem 1940-1965”. IN: _____. [2015] *Œuvres Complètes, vol. IV: résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*. Paris: Vrin, 2015, p. 7-48.
- _____. [2018] “Introduction: La confirmation de l'historien des sciences et la mise à l'épreuve de sa philosophie biologique: Georges Canguilhem 1966-1995”. IN: _____. *Œuvres Complètes, vol. V: Histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*. Paris: Vrin, 2018, p. 7-60.
- LWOFF, André [1962] *Biological order*. Boston: MIT Press, 1962.
- MACHADO, Roberto. [1982] *Foucault, a ciência e o saber*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- MACHEREY, Pierre [1964] “A filosofia da ciência de Georges Canguilhem”. IN: CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Trad. M. T. R. C. Barrocas. Rio de Janeiro: Forense, p. 243-277.
- _____. [1979] *Hegel ou Spinoza*. 2a ed. Paris: La Découverte, 1990.
- _____. [2009] *De Canguilhem à Foucault: le force des normes*. Paris : La fabrique éditions, 2009.
- _____. [2016] “Canguilhem et l'idée de milieu”. Exposé présenté au colloque « Georges Canguilhem. Science, technique, politique : perspectives actuelles ». Liège, 22 avril 2016. [Disponível em <https://philolarge.hypotheses.org/1737>, acesso em 20/08/2018]

- MAUER, Manuel [2015] *Michel Foucault: la vraie vie comme vie autre*. Tese em filosofia. Paris: Sorbonne, 2015.
- MAYR, Ernst [2004] *Biologia, ciência única: reflexões sobre a autonomia de uma disciplina científica*. Tradução Marcelo Leite. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.
- MENDEL, Gregor [1865]. *Versuche über Pflanzen-Hybriden*. Verh. Naturforsch. Ver. Brünn 4: 3–47 (in English in 1901, J. R. Hort. Soc. 26: 1–32).
- MERGULHÃO, Adriano [2018] *Enigma do tempo: o problema da objetividade na contraposição entre Heidegger e Cassirer*. Tese de Doutorado. São Carlos: UFSCar, 2018.
- MÉTHOT, Pierre-Olivier [2013] “On the genealogy of concepts and experimental practices: Rethinking Georges Canguilhem’s historical epistemology”. IN: *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 44, p. 2013, p. 112-123.
- MILLIKAN, Robert [1918] “Twentieth century physics”. IN: *Annual report of the board of regents of the Smithsonian institution*, Washington D.C.: Government Printing Office, 1918, p. 169-184.
- MONOD, Jacques [1970] *Le hasard et la nécessité: essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris: Seuil, 1970.
- NIETZSCHE, Friedrich [1873] *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- PALTRINIERI, Luca [2012] *L’expérience du concept: Michel Foucault entre épistémologie et histoire*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2012.
- PAVLOV, Ivan [1927] “O conceito de reflexo e sua extensão”. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- PEDEN, Knox [2014] *Spinoza Contra Phenomenology: French Rationalism from Cavailles to Deleuze*. Stanford: Stanford University Press, 2014.
- PÉNISSON, Guillaume [2001] *Le vivant et l’épistémologie des concepts*. Paris: L’Harmattan, 2001.
- POPPER, Karl [1934] *A lógica da pesquisa científica*. Tradução Leonidas Hegenber e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1974.
- PORTOCARRERO, Vera [2009] *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009.
- RAMOS, Mauricio de Carvalho [2009] *A geração dos corpos organizados em Maupertuis*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- _____. [2016] “O conceito epistemológico histórico de nostoc a partir de uma leitura indiciária de *A teoria celular* de George Canguilhem”. IN: *Intelligere, Revista de História Intelectual*, v. 2, n. 1 [2], 2016, p. 112-128.
- RAMOS, Silvana [2013] *A prosa de Dora: uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: Edusp, 2013.
- RENARD, Gilles [1996] *L’épistémologie chez Georges Canguilhem*. Paris: Nathan.

- RHEINBERGER, Hans-Jörg [2005] “Gaston Bachelard and the Notion of ‘Phenomenotechnique’”. *Perspectives on Science*. Vol. 13, Issue, Fall 2005, p. 313-328.
- _____. [2007] *On historicizing epistemology: an essay*. Tradução para o inglês David Fernbach. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- ROTH, Xavier [2010] *Georges Canguilhem et l'école française de l'activité* [publicada posteriormente como *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*. Paris: Vrin, 2013]. Tese de Doutorado. Université du Québec, 2010.
- _____. [2011] “Présentation du *Traité de logique et de morale*”. IN: CANGUILHEM, Georges. *Oeuvres complètes, tome I*. Paris: Vrin, 2011, p. 597-630.
- _____. [2013] “Le jeune Canguilhem, lecteur de Bergson (1927-1939)”. *Dialogue*, 52, Canadian Philosophical Association, 2013, p. 625-647.
- ROUDINESCO, Elisabeth [1993] “Situation d'un texte: « Qu'est-ce que la psychologie? »”. IN: BALIBAR, Étienne; CARDOT, Mireille; DUROUX, Françoise; FICHANT, Michel; LECOURT, Dominique; ROUBAUD, Jacques (org.) [1993] *Georges Canguilhem: philosophe, historien des sciences. Actes du colloque (6-7-8 décembre 1990)*. Paris: Albin Michel, 1993, p. 139-150.
- _____. [2005] *Philosophy in turbulent times: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida*. Tradução para o inglês William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2010.
- SAFATLE, Vladimir [2015] *O circuito dos afetos*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- _____. [2015] “Entrevista com Safatle”. *Ipseitas*, São Carlos, vol. 1, n. 2, p. 8-16, jul-dez, 2015.
- SARTRE, Jean-Paul. [1966] “Jean-Paul Sartre répond”. IN: *Revue L'Arc*, n° 30. Paris, 1966, p. 87-96.
- SCHWARTZ, Yves [2000] *Le paradigme ergologique ou un métier de philosophe*. Toulouse: Octarès, 2000.
- _____. [2011] “Jeunesse d'un philosophe”. IN: CANGUILHEM, Georges. *Oeuvres complètes, vol. 1: écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*. Paris: Vrin, 2011, p. 71-99.
- SCIORTINO, Luca [2017] “On Ian Hacking's Notion of Style of Reasoning”. IN: *Erkenntnis* (2017) 82, p. 243–264.
- SEBESTIK, Jan [1997] “Postface”. IN: CAVAILLÈS, Jean. *Sur la logique et la théorie de la science*, 2a ed. Paris: Vrin, 2008, p. 91-142.
- SÉRIS, Jean-Pierre [1990] “L'histoire et la vie”. IN: BALIBAR, Étienne; CARDOT, Mireille; DUROUX, Françoise; FICHANT, Michel; LECOURT, Dominique; ROUBAUD, Jacques (org.) *Georges Canguilhem: philosophe, historien des sciences. Actes du colloque (6-7-8 décembre 1990)*. Paris: Albin Michel, 1993, p. 89-103.
- SFARA, Emiliano [2015] *La philosophie de Georges Canguilhem à travers son enseignement, 1929-1971: examen du concept d'action*. Thèse en philosophie. *activité* [publicada posteriormente como *Georges Canguilhem inédit: Essai sur*

- une philosophie de l'action*. Paris: l'Harmattan, 2018] Montpellier: Université Paul Valéry, 2015.
- SIMONDON, Gilbert [1964] *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Jérôme Millon, 2005.
- SINACEUR, Hourya Benis [2013] *Cavaillès*. Paris: Les Belles Lettres, 2013.
- SIRINELLI, Jean-François [1988] *Génération intellectuelle: Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*. Paris: Fayard, 1988.
- SPITZER, Leo [1948] "Art du langage et linguistique" [1948] Tradução francesa Michel Foucault. IN: _____. *Études de style*. Paris: Gallimard, 1970.
- TOULMAN, Stephen [1972] *Human understanding: the collective use and evolution of concepts*. Oxford : Clarendon Press, 1972.
- UEXKÜLL, Jacob von [1934] *Mondes animaux et monde humaine*. Tradução francesa Phillipe Muller. Paris: Denoël, 1965.
- VYDRA, Anton [2014] "Gaston Bachelard and his reactions to phenomenology". IN: *Continental Philosophy Review*. Vol. 47, 2014, n° 1, pp. 45-58.
- WOLFF, Francis [2010] *Nôtre humanité: d'Aristote aux neurosciences*. Paris: Fayard, 2010.
- WORMS, Frédéric [2008] "Le concept du vivant comme philosophie première: de Canguilhem à aujourd'hui". IN: FAGOT-LARGEAULT, Anne; DEBRU, Claude; MORANGE, Michel (dir.), HAN, Hee-Jin (éd.) *Philosophie et médecine: en hommage à Georges Canguilhem*. Paris: Vrin, 2008, p. 139-151.
- _____. [2009] *Moments : la philosophie en France au XX^e siècle*. Paris, Gallimard, 2009.
- _____. [2011] "Sartre et Cavaillès: nécessité et existence dans le moment philosophique de la Seconde guerre mondiale". IN: CASSOU-NOGUÈS, Pierre; GILLOT, Pascale (éds.) *Le concept, le sujet et la science: Cavaillès, Canguilhem, Foucault*. Paris: Vrin, 2011, p. 59-74.
- _____. [2011] "La vie dans la philosophie du XX^e siècle en France". IN: *Philosophie*, n. 109. Paris: Minuit, 2011, p. 74-91.
- _____. [2016] "Unexpected and vital controversies: Foucault's *Les mots et les choses* in its philosophical moment and in ours". IN: *History and Theory*, Theme Issue 54, December 2016, p. 82-92.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques (dir.) [2003] *Bachelard et l'épistémologie française*. Paris: PUF, 2003.

TRADUÇÕES

Vida¹ por Georges Canguilhem

CANGUILHEM, Georges. [1973] “Vie”. IN: *Encyclopaedia Universalis*. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1973, vol. 16, p. 806-812².

Trata-se este texto de um verbete-artigo que Canguilhem publicou na Encyclopaedia Universalis parisense, no ano de 1973, quando já contava com 68 para 69 anos de idade e havia acabado de deixar a docência, aposentando-se em 1971 (Canguilhem continuaria, contudo, a dedicar-se aos seus artigos, resenhas, comemorações, conferências e colóquios até o final de sua vida, vindo a falecer em 1995).

O texto “Vie” sintetiza muitas ideias que Canguilhem desenvolveu no decorrer de sua obra, utilizando-se de farto conjunto de referências, algumas delas já conhecidas de seus leitores (Aristóteles, Descartes Bichat, Comte, Claude Bernard, Escola de Montpellier, Freud), outras nem sempre presentes em seus escritos, como indicarão as notas para este texto contidas na edição crítica de suas obras completas que traduzidos integralmente. Também é de se notar que na seção inicial “A gênese do conceito”, Canguilhem concede a Foucault o mérito de ter demonstrado a historicidade própria ao conceito de vida, bem como seu surgimento recente na esfera do saber (o limiar do século XIX) e também o anúncio de seu fim próximo (não se questiona mais em laboratório, como nota François Jacob, sobre o que é a vida). Bachelard, por sua vez, ocupa lugar de destaque neste escrito, e Canguilhem insiste aqui, como noutras ocasiões, sobre a relação de filiação que estabelece para com a herança da epistemologia histórica francesa que retroagirá a Comte, apesar

¹ O Fonds Canguilhem no CAPHÉS conserva o manuscrito e um datiloscrito deste texto (GC. 25.11). Sabe-se por uma carta de Canguilhem ao editor que em 21 de maio de 1971 ele não havia ainda começado a trabalhar neste escrito; o prazo final para a entrega do texto havia sido fixado em 15 de dezembro de 1972. Uma correspondência proveniente da redação da *Encyclopaedia universalis* acusa recepção desse texto em 29 de janeiro de 1973. [N.E.]

² A paginação varia nas edições subsequentes. Uma nota manuscrita (GC. 24.9.1, fol. 4) dá como data de primeira aparição desse volume “dezembro de 1973”. A bibliografia desse artigo foi revisada em junho de 1992 (ver *infra*, p. 605, n. 2).

Esse escrito foi retomado no *Dictionnaire de la philosophie*, Encyclopaedia Universalis/Albin Michel, 2006; na 2ª edição aumentada, p. 2074-2091. [N. E.]

dos deslocamentos e diferenças próprias a cada autor inserido nessa tradição (poderíamos mencionar, além de Canguilhem, Bachelard e Comte, também Abel Rey, Cavaillès, Koyré, Dagognet, entre outros). Nas seções intermediárias, tem lugar o debate sempre presente nos textos de Canguilhem entre vitalismo, animismo e mecanicismo, o que novamente o autor conduz segundo seu viés histórico. Por fim, os avanços da genética, a respeito dos quais Canguilhem já havia se pronunciado a partir da década de 1960, aparecem na seção a respeito da informação e da cibernética. O artigo se encerra com uma reflexão sobre a morte, numa defesa à pertinência do conceito de “pulsão de morte” em Freud. Ao final, há uma bibliografia que pode auxiliar a compreender melhor as referências de que o autor se utilizou para pensar determinadas questões, embora seja bastante concisa e nem sempre permita intuir as relações que os textos mencionados têm com os aspectos abordados no texto, para o que também nos auxiliam as notas dos editores das obras completas aqui transcritas.

A versão que traduzimos é aquela publicada em: CANGUILHEM, Georges [2018] Œuvres Complètes, tome V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations: 1966-1995. Paris: Vrin, 2018, p. 573-606. As notas do tradutor são indicadas por N.T.; e as notas dos editores da versão consultada são indicadas por N.E. Não há notas do autor neste escrito.

“Quem sabe se a primeira noção de biologia que o homem se pôde formar não seja esta: é possível provocar a morte”. Essa reflexão de Valéry em seu *Discours aux chirurgiens* (1938)³ vai mais longe do que sua destinação primeira. Talvez não seja possível, ainda hoje, ultrapassar essa primeira noção: um vivente⁴, um objeto do conhecimento biológico, é todo dado da experiência do qual se pode descrever uma

³ Publicado primeiramente na NRF, esse discurso pronunciado em 1938 por Paul Valéry (1871-1945) foi retomado em *Variété V*, em 1944, do qual Canguilhem possuía uma reedição de 1945 (CAN 2328). Na edição da Pléiade estabelecida por Jean Hytier das *Œuvres* de Paul Valéry, esse discurso se encontra na p. 907-923 e a citação na p. 910. No texto de Valéry, o enunciado é *il est possible de donner la mort* em itálicos. [N.E.]

⁴ Vertemos quase sempre o termo *vivant* por “vivente”, e não por “vivo” ou por “ser vivo”, para marcar o valor conceitual que o termo adquire na obra de Canguilhem. [N.T.]

história compreendida entre seu nascimento e sua morte. Mas o que é precisamente a vida de um vivente, para além da coleção de atributos próprios a resumir a história desse ser nascido mortal? Se se trata de uma causa, por que sua causalidade é estritamente limitada no tempo? Se se trata de um efeito, por que ele é gerador, dentre aquele dos viventes que se interroga sobre sua natureza, da consciência ilusória de uma força ou de um poder?

Em *La logique du vivant* (1972), François Jacob escreveu: “Não se interroga mais sobre a vida hoje nos laboratórios”⁵. Se é verdade que a vida não é mais um objeto de interrogação, é verdade também que ela não o tenha sido sempre. Há um nascimento – ou uma aparição – do conceito de vida no século XIX, atestado pela multiplicação de artigos nos dicionários e nas enciclopédias científicas e filosóficas. Um breve histórico da aparição desse conceito não é supérfluo.

A gênese do conceito⁶

O primeiro esboço de uma definição geral da vida se encontra em Aristóteles. “Em meio aos corpos naturais [*i.e.* não fabricados pelo homem]⁷ alguns têm a vida e alguns não têm. Entendemos por vida o fato de se alimentar, de crescer e de perecer por si mesmo” (*De anima*, II, 1). E, mais além, Aristóteles diz que a vida é aquilo pelo que o corpo animado difere do inanimado. Mas o termo vida, como o termo alma, permite muitas acepções. Basta, todavia, que uma dentre elas convenha a tal objeto de nossa experiência “para que afirmemos que ele vive” (II, 2). A vegetação ou vegetalidade representa o mínimo de expressão das funções da alma. Não há vida com menos do que ela. E não há forma mais rica de vida que não a suponha como sua condição necessária (II, 3)⁸. A identificação das noções de vida e de animação e, por conseguinte, a distinção da vida e da matéria, na medida em que a alma-vida é a forma ou o ato do corpo natural vivente, constituem uma concepção da vida tão vivaz, através dos séculos, quanto foi a filosofia aristotélica. Todas as filosofias médicas que, até o começo do século XIX, tiveram a vida por um princípio, seja original, seja confundido com a alma, essencialmente diferente da matéria, fazendo exceção a suas leis, foram direta ou

⁵ Essa citação se encontra na p. 320 de *La logique du vivant* de François Jacob (Paris, Gallimard, 1970). No escrito que consagrou a essa obra (“Logique du vivant et histoire de la biologie, *supra*, p. 417-433) Canguilhem já havia comentado essa constatação. [N.E.]

⁶ Esse subtítulo não figurava no manuscrito de Canguilhem. [N.E.]

⁷ Neste escrito, os colchetes são de Canguilhem. [N.E.]

⁸ Na edição Tricot desse tratado de Aristóteles (*cf. supra*, p. 75, n. 2), essas passagens são respectivamente, p. 66, p. 74 e p. 84. [N.E.]

indiretamente devedoras dessa parte do sistema aristotélico que se pode chamar indiferentemente biologia ou psicologia.

Mas a filosofia de Aristóteles é igualmente responsável, e isso até o fim do século XVIII, por um método de estudo dos seres vivos, especialmente dos animais, e de suas propriedades, que consiste em classificá-los, em distribuí-los num quadro de semelhanças e de diferenças, segundo suas partes – quer dizer, seus órgãos –, suas ações ou funções, seus modos de vida. De modo que, realmente, Aristóteles tornou plausível para os naturalistas uma maneira de perceber as formas viventes que eclipsava a interrogação sobre a natureza da vida por trás do cuidado de propagar, sem lacunas e sem redundâncias, os produtos observáveis de um poder plástico que não colocava problemas. Esta é a razão pela qual se busca em vão entre os naturalistas da idade clássica, como Buffon ou Lineu⁹, o que poderíamos chamar uma definição da vida, como modo de existência específica dos seres que eles descrevem e que eles classificam. Na idade clássica, a interrogação sobre a vida é mais o fato dos médicos do que o dos naturalistas, ela está necessariamente ligada à interrogação sobre a natureza da saúde, que é o modo normal de vida, do qual, a partir do século XVII, a fisiologia, no sentido estrito do termo, constitui o estudo. Se ocorre de nos interrogarmos sobre a vida, é mais para determinar os seus sinais ou marcas de reconhecimento, para fixar os critérios do estado vivente, do que para buscar o que é essencialmente esse poder singular da natureza. Um filósofo-médico, John Locke, escreve em 1690: “Não há termo mais comum do que o termo *vida*, e encontraríamos pouca gente que não tome como uma afronta que lhes perguntemos o que entendem por essa palavra. Contudo, se é verdade que se coloca em questão se uma planta que já está formada na semente tem vida, se o pinto num ovo que ainda não foi chocado, ou um homem desfalecido, sem sentimento nem movimento, está em vida ou não, é fácil ver que uma ideia clara, distinta e determinada não acompanha sempre o uso de uma palavra tão conhecida quanto a palavra vida” (*Ensaio sobre o entendimento humano*, III, X, 22)¹⁰. É ainda sob a relação dos sinais perceptíveis da vida que Kant começou a dissertar relatórios da matéria morta (inerte) e dos princípios espontâneos de animação dessa mesma matéria.

⁹ Canguilhem já havia muitas vezes constatado essa ausência do ponto de vista biológico em Buffon e Lineu. Ver por exemplo em 1966 em “Du concept à la réflexion philosophique”, *supra*, p. 92-93, e o ano seguinte, em “Mort de l’homme ou épuisement du *Cogito?*”, *supra*, p. 199 e p. 201. [N.E.]

¹⁰ Na tradução de 1755 por Pierre Coste (1668-1747), retomada na edição de Émilienne Nart, o *Ensaio* se encontra na biblioteca de Canguilhem no CAPHÉS sob a cota CAN 660 (“Bibliothèque des textes philosophiques”, Paris, Vrin, 1972). Nessa edição, a citação se encontra na p. 408-409. (Encontra-se também em sua biblioteca edições mais antigas; cf. CAN 307 e CAN 1877). O *Ensaio* de Locke fora publicado em Londres em 1689. [N.E.]

“Mas quais são os membros da natureza até os quais a vida se estende e quais são os graus da vida que limitam à sua inteira supressão, talvez seja impossível decidir de um modo certo sobre isso” (*Sonhos de um visionário*, 1766, II)¹¹.

Foi um médico alemão, Georges-Ernest Stahl (1660-1734), quem mais fez para impor uma teoria da vida como fundamento indispensável do pensamento e da prática médicas. Stahl foi o médico que mais abundantemente utilizou o termo vida. Se o médico ignora qual é o fim, a destinação das funções vitais, como poderá dar um sentido à sua intervenção? Ora, o que confere a vida, quer dizer, o movimento dirigido, finalizado, sem o qual a máquina corporal se decompõe, é a alma. Os corpos vivos são corpos compostos, constantemente ameaçados por uma pronta dissolução e por uma fácil corrupção e, no entanto, dotados de uma disposição contrária e oposta à corrupção. O princípio de conservação, de autocracia da natureza vivente, não pode ser passivo, portanto material. A evidência especificamente médica é a autoconservação do vivente. Essa evidência funda a *Theoria medica vera* (1708)¹². Alguns, tendo bem lido Stahl, que renunciarão à identificação da vida com a alma, não esquecerão, contudo, a força com a qual ele definiu a vida como poder de suspender temporariamente um destino de corruptibilidade.

Em termos menos carregados de metafísica, Bichat começou suas *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800) pela fórmula célebre: “A vida é o conjunto das funções que resistem à morte”¹³. Definindo a vida por um conflito entre um corpo composto de tecidos de estrutura e de propriedades específicas (elasticidade, contractilidade, sensibilidade) e um ambiente ou um meio – como deveria dizer um pouco mais tarde Auguste Comte¹⁴ – onde se exprimem leis indiferentes às exigências próprias do vivente, Bichat se apresentava como um Stahl purgado de teologia. Essa purgação teria sido, em parte, a obra da escola médica de Montpellier, e singularmente de P. J. Barthez.

¹¹ No tomo I da edição dirigida por Ferdinand Alquié das *Œuvres philosophiques* de Kant, encontra-se os *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques*, p. 527-573 e a citação p. 542. [N.E.]

¹² O médico e químico alemão Stahl, talvez conhecido hoje sobretudo pela inversão, por Lavoisier, de sua teoria do flogisto, aparece frequentemente na obra de Canguilhem a propósito de sua doutrina da tonicidade e de sua concepção animista e vitalista das funções fisiológicas (v.g. em sua exposição sobre a história da fisiologia animal, *OC-IV*, p. 794-798). A *Theoria Medica Vera. Physiologiam & Pathologiam, Tanquam Doctrinae Medicae Partes Vere Contemplativas, e Naturae & Artis Veris Fundamentis, Intaminata ratione, & inconcussa Experientia sistens*, foi publicada em Halle pela Orphanotropheum em dois volumes. O primeiro capítulo de *La physiologie des Lumières* de François Duchesneau (2a edição, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 25-67) oferece uma análise circunstanciada das concepções fisiológicas de Stahl, utilmente complementar das análises de Canguilhem às quais ele aliás se refere. [N.E.]

¹³ Citação frequentemente comentada por Canguilhem [N.E.]

¹⁴ Sobre a noção de meio em Comte, ver *supra*, p. 153, e *infra*, p. 670. Também, é claro, o artigo proveniente de uma conferência de 1947, “Le vivant et son milieu”, (*CV*, p. 165-197, p. 169-172). [N.E.]

Os *Nouveaux éléments de la science de l'homme* (1778)¹⁵ são um tratado de fisiologia vitalista. “Eu provaria que o Princípio vital deve ser concebido por ideias distintas daquelas que se tem do Corpo e da Alma; e que ignoramos mesmo se esse princípio é uma substância, ou apenas um modo do corpo humano vivente”¹⁶. Mesmo se Barthez fez grandes reservas sobre a maneira segundo a qual A. von Haller compreendeu a fisiologia¹⁷, apesar disso a refutação dos princípios da fisiologia mecânica pela observação dos fenômenos de irritabilidade muscular e de sensibilidade nervosa, tidos por irredutíveis a efeitos de ordem simplesmente mecânica ou física, teve um lugar significativo na elaboração, por La Caze e Bordeu, de uma doutrina da escola na qual Barthez se inspirou mais do que lhe convinha admitir¹⁸.

No mesmo ano da morte de Bichat, em 1802, o termo *biologia* era utilizado pela primeira vez, e simultaneamente, na Alemanha por G. R. Treviranus, e na França por Lamarck (em *Hidrogeologia*)¹⁹, para reivindicar um estatuto de independência próprio à ciência da vida. Se Lamarck se propôs, durante muito tempo, escrever um tratado intitulado *Biologia*, é porque, muito cedo em seu ensino no Museu, ele propôs uma teoria da vida. O que é “essencial à existência da vida num corpo” deve ser buscado no exame dos organismos mais simples. Uma organização complicada requer órgãos ao mesmo tempo especializados e interdependentes, mas que não estejam necessariamente ligados “à existência da vida em todo corpo vivente qualquer”. Sob essa relação, o ensino de Lamarck não contradiz aquele de Cuvier, que se gabava, por sua concepção pessoal da anatomia comparada, por ter tornado possível a dissociação das funções gerais da vida

¹⁵ Essa obra havia sido publicada em Montpellier, por Jean Martel, datada de 1778, 2 vol.; 2ª edição, Paris, Goujon et Brunot, 1802. Sobre Pierre-Joseph Barthez, ver *supra* p. 272, p. 1. [N.E.]

¹⁶ Essa citação se encontra nos *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, 2ª edição, vol. 1, p. 61. [N.E.]

¹⁷ Sobre Haller, cf. *supra*, p. 147, n. 2. [N.E.]

¹⁸ Louis de La Caze (1703-1765), doutor em medicina da Faculdade de Montpellier (1724), médico ordinário de Louis XV, tio e amigo de Bordeu, e um dos “inspiradores do vitalismo”, havia publicado notadamente, em 1749, *Specimen novi medicinae conspectus* ([Paris], sem nome de editor); 2ª edição, aumentada, Paris, Guérin, 1751) e em 1755 *Idée de l'homme physique et moral, pour servir d'introduction à un traité de médecine* (Paris, Guérin et Delatour, 1755). Sobre essa figura por muito tempo desconhecida, à qual Jacques Roger consagrou, contudo, algumas páginas esclarecedoras (*Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII siècle*, Paris, Armand Colin, 1963, p. 637-639), dispomos hoje de uma análise mais aprofundada, a obra lamentavelmente póstuma de Roselyne Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18^e siècle à la fin du Premier Empire* (Oxford, Voltaire Foundation, 2000); ver notadamente p. 9, 103-104, 136-138, 160-166, 177-184.

Sobre Bordeu, ver *supra*, p.105, n. 3. [N.E.]

¹⁹ Sobre a aparição, em 1797, do neologismo *biologia*, três anos antes de seu uso por Treviranus e Lamarck, cf. *supra*, p. 94, n. 4. [N.E.]

para com os modos de exercício especiais que lhe impõe, nestes ou naqueles viventes, a posse de tais ou tais órgãos (“Lettre à Lacépède”, em *Anatomie comparée*, III, 1805)²⁰.

Mas Lamarck concebe a vida como a acumulação e a interiorização contínuas e progressivas de movimentos de fluidos nos sólidos, sob a forma inicial de um tecido celular, “ganga na qual toda organização foi formada”²¹. Assim, a vida, cujas origens naturais devem ser buscadas na matéria e no movimento, nos revela seu poder original pela sucessão ordenada de seus efeitos, a série dos viventes, cuja organização ela complicou gradualmente e cujas faculdades ela multiplicou (*Recherches sur l’organisation des corps vivants*, 1802)²². Embora morrer seja a sorte de cada indivíduo, a vida parece, com o tempo, e sob os aspectos mais eminentes da animalidade, ter tomado suas distâncias com o estado de passividade e de inércia dos corpos brutos, a partir de um primeiro “ato de vitalização”, efeito do calor, “essa alma material dos corpos viventes” (*Philosophie zoologique*, 1809, II, VI)²³. Pode-se qualificar como materialista a teoria lamarckiana da vida, com a condição de esquecer que para Lamarck “todas as matérias compostas, brutas ou inorgânicas, que se observa na natureza” são os resíduos da decomposição dos corpos viventes, os únicos capazes, porque são viventes, de operar sínteses químicas²⁴.

Totalmente diversa é a concepção de Cuvier. A vida e a morte não são opostas numa espécie de relação polêmica, como em Lamarck, em Bichat ou em Stahl, mas compostas em modos de vida, exprimindo a compatibilidade de organizações internas, rigorosamente especializadas, com condições gerais de existência. “A vida é um turbilhão contínuo cuja direção, por mais complicada que seja, permanece constante, assim como a espécie das moléculas que são arrastadas com elas, mas não as próprias moléculas individuais; ao contrário, a matéria atual do corpo vivente logo não estará mais lá e, no entanto, ela é depositária da força que obrigará a matéria futura a marchar no mesmo sentido que ela. Assim, a forma desses corpos lhes é mais essencial que a sua matéria,

²⁰ “Sem pretender não ter trazido qualquer luz maior à fisiologia, creio ao menos tê-la servido, restringindo várias de suas proposições, mostrando que muitas funções podem se exercer sem todo o aparelho de órgãos que lhes é consagrado no homem e nos animais vizinhos do homem, deduzindo para além das noções mais precisas sobre as partes verdadeiramente essenciais do organismo” (p. XVIII). Sobre Cuvier, *cf.*, part. *Supra*, p. 153 e p. 358 ss. [N.E.]

²¹ É o próprio título do capítulo V da segunda parte da *Philosophie zoologique* (vol. 2, p. 46: “Du tissu cellulaire, considéré comme la Gangué dans laquelle toute organization a été formé” (Paris, Dentu, 1809)). Sobre Lamarck, *cf. supra*, p. 519-522. [N.E.]

²² Nessas *Recherches*, reed. Paris, Fayard, 1986, ver em particular a 2ª parte, p. 57-67. [N.E.]

²³ Lamarck, *Philosophie zoologique*, vol. 2, 2ª parte, cap. VI, p. 82. [N.E.]

²⁴ *Ibid.*, vol. 1, 1ª parte, cap. IV, p. 92. [N.E.]

pois esta muda sem cessar enquanto a outra se conserva” (*Histoire des progrès des sciences naturelles depuis 1789 jusqu’à ce jour*, 1810)²⁵. Vê-se onde se amarra a relação do vivente com a morte. “É fazer-se uma ideia falsa [da vida] considerá-la como um simples laço que manteria unidos os elementos do corpo vivente, enquanto ela é, ao contrário, uma mola que os move e os transporta sem cessar: esses elementos não conservam por um só instante as mesmas relações e as mesmas conexões, ou, noutros termos, o corpo vivente não guarda um só instante o mesmo estado nem a mesma composição; quanto mais sua vida é ativa, mais suas trocas e suas metamorfoses são contínuas; e o momento indivisível de repouso absoluto, que chamamos a morte completa, é apenas o precursor dos movimentos novos de putrefação. É aqui que começa o emprego razoável do termo *forças vitais...*” (*ibid.*)²⁶. A morte está presente na vida, ao mesmo tempo como trama universal e troca inelutável de suas formações diversamente organizadas, de um modo ao mesmo tempo coerente e frágil.

Doravante, graças à revolução conceitual e metodológica que os trabalhos dos naturalistas como Lamarck e Cuvier provocaram, ainda que diferentemente, na representação do mundo dos viventes, as teorias da vida tomaram lugar, logicamente, no ensino de fisiologistas que acreditaram ter exorcizado pelo método experimental o espectro da metafísica. É assim que o *Handbuch der Physiologie des Menschen* (1833-1834) de Johannes Müller trata, em seus prolegômenos, do organismo e da vida, essência da organização vital, assim como do organismo animal e da vida animal²⁷. É assim que Claude Bernard, cujo *Cahier de notes* conservou o traço do caminho intelectual durante o período mais fecundo de sua carreira (1850-1860)²⁸, não deixou de se interrogar sobre a vida como sobre o problema fundamental de uma biologia geral, interrogação cujas conclusões nuançadas são expostas nas *Leçons sur les phénomènes de la vie comuns aux animaux et aux végétaux* (1878; particularmente as três primeiras aulas)²⁹, mais sistematicamente que na *Introduction à l’étude de la médecine expérimentale* (1865). Sabe-se que a teoria bernardiana da vida consiste em dar uma explicação coordenada de

²⁵ Nessa edição, Paris, Imprimerie impériale, 1810, essa passagem está na p. 200. [N.E.]

²⁶ *Ibid.*, p. 223-224. [N.E.]

²⁷ Na tradução por Jourdan do *Manuel de physiologie* de Johannes Müller que se encontra na biblioteca de Canguilhem (2 vol., Paris, Baillière, 1845; CAN 2013 e 2104), ver no vol. 1, p. 16-56. [N.E.]

²⁸ Para a resenha de Canguilhem da edição por Mirko Grmek desse *Cahier de notes*, cf. *supra*, p. 139-141. [N.E.]

²⁹ Sobre a publicação por Canguilhem do primeiro volume dessa obra, cf. *supra*, p. 67-78. [N.E.]

duas fórmulas voluntariamente contrastadas: a vida é a criação (1865), a vida é a morte (1875)³⁰.

Tendo adquirido no século XX o estatuto de uma questão de caráter eminentemente científico, “o que é a vida?” tornou-se uma interrogação à qual o próprio físico não desdenha buscar responder (Schrödinger, *What is Life?*, 1947)³¹, enquanto ocorre ao bioquímico achar a questão mal colocada (E. Kahane, *La vie n'existe pas!*, 1962)³². Aqui termina o histórico da aparição do conceito de vida no campo da cultura científica. Sua dívida é grande para com Michel Foucault (*Les mots et les choses*, 1966, VIII).³³

Os obstáculos ao conhecimento científico da vida

É à obra de Gaston Bachelard que a epistemologia francesa contemporânea deve o interesse que ela dispensa, em geral, à origem e ao funcionamento dos obstáculos ao conhecimento. Esboçando os princípios de uma psicanálise do conhecimento objetivo³⁴, Bachelard, se ele mesmo não o propôs, ao menos sugeriu a ideia de que não há, para o conhecimento, objetos em si complexos, mas objetos de complexos. A questão dos obstáculos não se coloca nem para o empirismo nem para o racionalismo clássico. Para o empirista, nossos sentidos são receptores. Ele desconhece o fato de que os sentidos são também produtos de qualidades. Para o racionalista, o conhecimento deprecia a sensibilidade, de uma vez por todas. Quando o intelecto é encontrado em sua pureza, não se pode mais perdê-lo. Ao contrário, para a antropologia contemporânea, instruída pela psicanálise e pela etnografia, só se pode considerar os obstáculos à ciência como

³⁰ Canguilhem já havia comentado esses enunciados em sua conferência de 1966 “Un physiologiste philosophe: Claude Bernard”; *cf. supra*, p. 143-165, p. 161. [N.E.]

³¹ O físico alemão Erwin Schrödinger (1887-1961), que dividiu com o inglês Paul Dirac (1902-1984) o Prêmio Nobel em 1933 por seus trabalhos fundadores em mecânica quântica, havia pronunciado no Trinity College de Dublin, em fevereiro de 1943, uma série de conferências de alta vulgarização publicadas no ano seguinte sob o título *What is Life? The Physical Aspect of the Cell* (Cambridge, The University Press/New York, Macmillan, 1944). A tradução francesa por Léon Keffler, que apareceu primeiro em 1949 (Paris, Le Club français du livre), foi retomada por Christian Bourgois em 1986 e em 1993 em formato de bolso na coleção Points nas Éditions du Seuil. Essas duas últimas edições incluem um prefácio de Antoine Danchin e um posfácio de Claude Debru que situam o autor, assim como o peso da obra, no nascimento da biologia molecular. Nenhuma edição dessa obra se encontra na biblioteca de Canguilhem. [N.E.]

³² Ernest Kahane, *La vie n'existe pas!*, Paris, Éditions de l'Union rationaliste, 1962. Sobre esse autor, ver *supra*, p. 277, n. 1. [N.E.]

³³ A última frase é um acréscimo sobre o datiloscrito. O capítulo VIII dessa obra de 1966 de Foucault tem por título “Travail, vie, langage” (p. 262-313). [N.E.]

³⁴ “Contribution à une psychanalyse de la connaissance” é o subtítulo de *La formation de l'esprit scientifique*, que apareceu em 1938. Seu primeiro capítulo é consagrado a “La notion d'obstacle épistémologique”. [N.E.]

restrições obsessivas que um paleopsiquismo impõe por antecipação e indistintamente às empresas de pesquisa de um pensamento ao mesmo tempo curioso e dócil. Assim, é o sentido da presença obsedante de valores estrangeiros ao conhecimento, no ato inicial desse mesmo conhecimento, que deve ser liberado no caso do conhecimento da vida. Pode-se dizer numa palavra que, mesmo se o conhecimento objetivo, sendo empresa humana, é, no fim das contas, um trabalho do vivente, seu postulado, ou sua condição primeira de possibilidade, consiste na negação sistemática, em todo objeto ao qual ela se aplica, da realidade das qualidades que o vivente humano identifica com a vida, segundo a consciência que ele tem do que é, para ele, viver. Viver é valorizar os objetos e as circunstâncias de sua experiência, é preferir e excluir³⁵ meios, situações, movimentos. A vida é o contrário de uma relação de indiferença com o meio. Bichat o notou com muita perspicácia: “Há duas coisas nos fenômenos da vida: o estado de saúde, e o de doença; daí duas ciências distintas, a fisiologia [...], a patologia. A história dos fenômenos nos quais as forças vitais têm seu tipo natural nos conduz, como consequência, àquela dos fenômenos onde essas forças são alteradas. Ora, nas ciências físicas, há apenas a primeira história; nunca a segunda se encontra” (Introdução à *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*, 1801)³⁶. Quanto ao conhecimento, ele nega as desigualdades axiológicas que a vida introduz nas relações dos objetos entre si, ela mede, quer dizer, determina, seus objetos por relação de uns com os outros, sem privilégio de referência e de referido. Seu primeiro sucesso histórico maior foi a mecânica fundada sobre o princípio de inércia, por subtração do movimento da matéria ao poder executivo da vida. Inércia é inatividade e indiferença. Concebe-se, assim, com facilidade que a extensão à vida dos métodos do conhecimento da matéria tenha encontrado até nossos dias resistências renovadas, que não exprimem sempre unicamente uma repugnância de natureza afetiva, mas às vezes a recusa refletida de uma esperança paradoxal, aquela de explicar um poder em meio a conceitos e leis inicialmente formadas a partir de hipóteses que a negam.

Quando quis fazer uma “psicanálise da vida”, Bachelard escreveu *Lautréamont* (1939), onde mostra que os primeiros esforços da objetividade científica para retificar o

³⁵ “Viver é valorizar: quer dizer, preferir e excluir”, essa já era a fórmula enunciada por Canguilhem numa lição intitulada “Biologie”, no curso do ano escolar 1942-1943, em Clermont-Ferrand, enquanto ele redigia sua tese em medicina (CAPHÉS, Fonds Canguilhem: GC. 11.2.1, fol. 7). Ver também *NP*, p. 84 e em *OC-IV*, p. 35. [N.E.]

³⁶ Vol. 1, p. LIII. Essa edição do ano X havia sido publicada em Paris, por Brosson, Gabon et Cie. [N.E.]

realismo ingênuo da animalidade não escaparam “à sedução primeira do complexo de Lautréamont”. Num *insight* de gênio, Bachelard, embora não tenha dado lugar em seus escritos à filosofia biológica, descobriu nos *Cantos de Maldoror* em que consiste o obstáculo primordial à inteligência do objeto biológico: o desejo de metamorfose³⁷.

A ideia de metamorfose é, sem dúvida, o índice mais seguro da sobredeterminação do objeto biológico, se entendemos por isso o fato para tal objeto ou tal comportamento de servir de substituto a um grande número de objetos ou de atos proibidos. Essa sobredeterminação concerne, aliás, a animalidade mais do que a vegetalidade. O pensamento arcaico e o pensamento primitivo fizeram e fazem um uso massivo e constante da metamorfose, da conversão de formas animais específicas umas nas outras. Isso, com toda a evidência, não tem nada a ver com um pensamento transformista, pois o transformismo implica uma orientação pela causalidade, enquanto a metamorfose é possível em todo sentido. Por trás da imaginação da metamorfose, é preciso perceber o desejo insatisfeito de um poder ilimitado de realização do desejo. O animal no qual o homem sonha se metamorfosear é o delegado do homem para o sucesso de um ato que um obstáculo natural ou uma censura social o impedem de executar. Poucos animais totens não apresentam alguma qualidade desejável pelo homem. Em seus sonhos de metamorfoses, o homem se identifica com todas as possibilidades, com todas as liberdades supostas da animalidade. Como diz Bachelard: “O homem aparece então como uma soma de possibilidades vitais, como um *sobreanimal*”³⁸. Mas é imediatamente sensível que um tal vetor da imaginação esteja em oposição direta com as exigências de um conhecimento metódico dos seres vivos: classificação, determinação de constantes funcionais, de leis de hereditariedade. Um desses autores que, por razões poéticas mais do que científicas, tentou importar em botânica a ideia de metamorfose escreveu, no entanto: “A ideia de metamorfose é um maravilhoso, mas perigoso, dom das Alturas. Termina em anamorfismo, destrói o saber, dissolve-o” (Goethe, *Ensaio sobre a metamorfose das plantas*, 1790)³⁹.

³⁷ A edição de 1939 de *Lautréamont* de Bachelard (Paris, José Corti) se encontra na biblioteca de Canguilhem (CAN 1100), assim como a tiragem de 1970 (CAN 1101) da “nouvelle édition augmentée” (1956). [N.E.]

³⁸ Bachelard, *Lautréamont*, p. 24. [N.E.]

³⁹ Essa citação não pertence ao ensaio de 1790. Ela se encontra, sim, numa breve nota de Goethe intitulada “Problemas”, de 33 anos mais tarde, que Charles Martins havia traduzido e situado nas p. 334-336 de sua edição das *Œuvres d'histoire naturelle*. A citação provém da p. 334. [N.E.]

Não parece arbitrário descobrir na interrogação persistente relativa às origens da vida e nas diferentes versões da tese das gerações espontâneas a presença latente de uma outra sobredeterminação afetiva. Quem não sabe – e não diz – hoje que a questão da geração é tão mais fascinante para o indivíduo humano sexuado que ela é censurada até mais do que dissimulada pela sociedade. A fantasia infantil sobre isso exprime o caráter ao mesmo tempo importante e misterioso do nascimento. Enquanto muitos historiadores da biologia, quando tratam das origens da vida, atribuem, com toda simplicidade, à ausência de provas ou à insuficiência de provas negativas as crenças sucessivas na espontaneidade de gerações de seres vivos a partir da matéria, pode-se perguntar se não seria um desejo nostálgico de geração espontânea, um mito em suma, que estaria no fundo positivo dessa teoria. Sabe-se que um discípulo dissidente de Freud, Otto Rank, em *O traumatismo do nascimento* (1929), sustentou a ideia de que a separação brutal da criança com o meio placentário é a origem do modelo de toda angústia, e que os mitos de negação, quer dizer, de recusa, do nascimento trazem a sua confirmação. Seu estudo sobre *O mito do nascimento do herói*⁴⁰, sobre a formação de homens recusando sua etapa embrionária, se dá por um argumento complementar da teoria. Sem chegar a pretender que todos os partidários do que chamamos a geração equívoca ou a heterogenia, quer tenham sido eles materialistas ou criacionistas, apenas tenham posto em forma de discurso um fantasma originário de seu inconsciente traumatizado, resta que a teoria da geração espontânea é uma sobrevalorização da vida. Na aversão pelo nascimento e pela gênese que são, a rigor, apenas sequência e descendência, é preciso perceber um efeito do prestígio do original, do primordial. Se o vivente deve nascer e se ele só pode nascer do vivente, a vida é uma servidão. Mas, se o vivente pode ser prometido perfeito por uma ascensão sem ascendência, a vida é uma dominação.

Mas existe uma outra espécie de obstáculos epistemológicos em biologia, e que se pode nomear o obstáculo de interesse técnico. As práticas alimentares, a medicina e a farmácia, a pecuária e a agricultura, depois a caça, a pesca e a colheita, são as principais formas das relações que as diferentes sociedades humanas primeiro instituíram com os

⁴⁰ O psiquiatra austríaco Otto Rank, nascido Rosenfeld (1884-1939), doutor em filosofia da Universidade de Viena (1912), de início muito próximo de Freud até sua ruptura em 1926, havia publicado em 1909 *Der Mythos von der Geburt des Helden: Versuch einer psychologischen Mythendeutung* (Leipzig, Deuticke). *Das trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse* (Leipzig, Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1924) havia sido traduzido em francês pelo doutor Samuel Jankélévitch (1869-1951) e publicado em Paris, pela Payot, em 1928, sob o título *Le traumatisme de la naissance. Influence de la vie prénatale sur l'évolution de la vie psychique individuelle et collective. Étude psychanalytique*. [N.E.]

seres vivos. Lamarck repetiu reiteradamente que o interesse econômico, relativo ao uso dos produtos vivos da natureza, precedeu o interesse filosófico, relativo ao conhecimento desses mesmos objetos⁴¹. Mas ele não se colocou a questão de saber se a primeira espécie de interesse não era, para a segunda, uma fonte permanente de perturbações. Talvez não tenhamos notado bem o quanto a utilização de um ser vivo difere da utilização de um objeto inerte⁴². O homem fabricou ferramentas isolando, separando, nas matérias inertes, uma certa propriedade (por exemplo, a dureza do metal para uma faca ou para uma lança; a elasticidade da madeira para um arco ou para uma mola). As técnicas do objeto inerte constituem, em alguma medida, uma prática da abstração. Sem dúvida, o homem deve tomar, ao mesmo tempo que a propriedade que ele utiliza, todas as outras propriedades da matéria dada, a ferrugem, por exemplo, para o ferro; mas sua engenhosidade consiste em neutralizá-las relativamente ao emprego que ele faz, exclusivamente, da propriedade útil. Por outro lado, para utilizar o ser vivo, é preciso tomá-lo em totalidade, conservá-lo como tal. Quer se trate de alimentos ou de vestimentas, as técnicas antigas, e mesmo contemporâneas, de utilização dos produtos vegetais ou animais não são técnicas analíticas. Pode-se conceber, e pudemos tentar obter em laboratório, pela cultura de tecidos ou de órgãos, produtos vivos dirigidos, equivalentes dos produtos espontâneos correspondentes. Mas, enfim, mesmo nas pecuárias mais cientificamente organizadas, continua-se a confiar às galinhas o porte de

⁴¹ Por exemplo, em *Philosophie zoologique* de Lamarck, vol. 1, p. 18-19; ou ainda nos *Inédits de Lamarck* (v.g. p. 30, 38, 155 ss.) dos quais Canguilhem acabava de prefaciar a publicação (cf. *supra*, p. 519-522). [N.E.]

⁴² Encontramos aqui, inserido no datiloscrito, uma folha de uma cor diversa do resto do documento, e que com certeza não era destinada a ser retomada no artigo da enciclopédia (e não o foi). Trata-se de um extrato que traz a menção: “Henri Michaux *Ailleurs (Au pays de la Magie)* p. 175, n.r.f.”. Contudo, ele é nitidamente pertinente para o propósito desenvolvido aqui:

“Ne plus passer par le veau pour la foie de veau. Ne plus former des veaux. Ne plus avoir à les mener brouter, à les faire naître, à les tuer, ne plus avoir à faire apparaître et disparaître des personnalités de veaux. Une seule et unique fois, il y a longtemps déjà, on tua un veau – on recueillit son foie, on le cultiva, lui trouva un milieu convenable et maintenant il se développe en masses infinies.

Le foie a ses ennemis qui l’empêchent de croître, de se développer (le pire est le veau qui ne songe qu’à soi), il a ses propres poisons contre lesquels le veau lui-même lutte beaucoup, beaucoup, sans cesse et mal, n’étant qu’un veau.

Un Mage ne doit-il pas en savoir plus qu’un veau? Ainsi des pommes, du blanc de poulet, des figures, de tout. Finis pommiers, figuiers (sauf pour l’ornement, l’instruction, pour la liberté de la nature), on ne passe plus par eux. On fait, après un premier ensemencement, de la chair de pomme, de poulet, de tout ce qui croît et vit.

Droit à la chair! La chair qu’ils ne savaient pas ou ne voulaient pas cultiver. On la leur retire. Et aux Mages maintenant!”.

O mesmo texto se encontra *in fine* sobre uma folha acompanhando o datiloscrito do artigo “Nature dénaturée et nature naturante” no dossiê GC. 25.21, folha 48; a mesma citação também é parcialmente retomada no manuscrito de um prefácio, aparentemente nunca publicado, a um texto não identificado (cf. GC. 26.2.1, folha 1-3, folha 3). [N.E.]

seus ovários, às ovelhas o porte de seu tecido cutâneo lanífero, aos cavalos a circulação de seu sangue gerador de anticorpos imunizantes⁴³. É que os viventes diversos do homem interessaram o homem na medida em que operaram, por si mesmos, transformações físicas e químicas conduzindo a produtos que o homem não sabia se dar por suas técnicas analíticas, como a seda, o mel, o ópio, as féculas, as tinturas, os venenos. Assim como utilizar um produto vegetal, na alimentação ou na farmacopeia, é valorizar sua qualidade de síntese, primitivamente nomeada essência ou virtude, assim também utilizar um poder animal (o olfato do cão de caça ou do porco trufeiro ou o sentido de orientação do pombo), é assumir o animal por inteiro. É, portanto, pouco necessário insistir na força de inclinação que o uso da vida pelo vivente humano enraizou nele, pela qual toda tentativa de explicação analítica da vida se encontra a princípio inconscientemente censurada. Seria muito cômodo encontrar em muitos textos da época do Renascimento ou do século XVII traços dessa censura obsessiva. Mas parece mais convincente assinalar na época mais próxima onde, pelos trabalhos de Pasteur, as questões da origem e da natureza da vida foram postas sobre o terreno onde se sabe doravante que elas podem encontrar sua solução. François Dagognet (*Méthodes et doctrine dans l'œuvre de Pasteur*, 1967) mostrou quais obstáculos as experiências e as análises de Pasteur, concernindo a fermentação, encontraram no espírito de biólogos ou ainda de bioquímicos, seus contemporâneos, que projetavam em sua explicação desse fenômeno imagens míticas fomentadas pelas técnicas milenares da fabricação do pão e do vinho⁴⁴.

A vida como animação

Esquecemos inteiramente, falando de animal, de animalidade ou de corpo inanimado, que todos esses termos são os vestígios da antiga identificação metafísica da vida e da alma e da identificação da alma com o sopro (*anima = anemos*). Assim, o único vivente capaz do discurso sobre a vida acreditou *falar da vida* em geral falando da sua, como de uma respiração sem a qual ele mesmo, manifestamente, é incapaz não apenas da vida, mas da palavra. Se os filósofos gregos anteriores a Aristóteles, e Platão mais e melhor que todos, especularam sobre a essência e a destinação da alma, é contudo no tratado aristotélico *De anima* que remonta a distinção tradicional da alma vegetativa ou

⁴³ Desde a primeira metade dos anos 1890, a hiperimunização do cavalo havia permitido a utilização de seu sêrum, notadamente para o tratamento com sucesso da difteria. [N.E.]

⁴⁴ Capítulo III, particularmente, p. 92 *ss.* A obra havia sido publicada na coleção Galien, fundada e dirigida por Canguilhem nas Presses Universitaires de France [N.E.]

nutritiva, facultada de crescimento e de reprodução, da alma animal ou sensitiva, facultada de sentir, de desejar e de mover, e da alma razoável ou pensante, facultada de humanidade⁴⁵. Pouco importa aqui saber se Aristóteles concebeu essas três almas como entidades distintas ou apenas como graus hierarquizados, onde o inferior pode existir sem o superior do qual ele é, no entanto, a condição indispensável de existência e de exercício. O importante é lembrar que *psyché* significa, para os Gregos, sopro refrescante, e que os Judeus não se fizeram uma ideia diferente da alma e da vida, como testemunha o versículo do Gênesis: “O Eterno Deus formou o homem da poeira da terra, ele soprou em suas narinas um sopro de vida e o homem se tornou um ser vivo”. Não seria questão de retrair a história das escolas de Alexandria, judia com Filon, platônica com Plotino, cujos ensinamentos combinados com a pregação paulina (Cor, I, XV) inspiraram os temas fundamentais da primeira doutrina cristã, concernindo a vida, a morte, a saúde e a ressurreição. Não é até o próprio termo espírito (*spirare*) que não deve ao ecletismo cultural das civilizações mediterrâneas sua capacidade polissêmica, sua ambiguidade em suma, que o fez convir, tanto em teologia, à Terceira Pessoa da Trindade, quanto em medicina, à antecipação figurada do influxo nervoso, sob os nomes de espírito vital e de espírito animal.

A concepção da vida como animação da matéria, ainda que atacada sem trégua, principalmente a partir do século XVII, por concepções materialistas, ou simplesmente mecanicistas, funções próprias aos seres vivos, permaneceu viva contudo até meados do século XIX, sob forma de ideologia médico-filosófica, enquanto havia deixado de aparecer como uma resposta objetivamente fundada à questão da natureza da vida. A prova será solicitada a um texto pouco conhecido e com pouca frequência utilizado, o Prefácio dos editores à terceira edição do *Dictionnaire de médecine* (1873) publicado em J.-B. Baillièrre por dois médicos de obediência positivista, Émile Littré, o autor do célebre *Dictionnaire de la langue française*, e Charles Robin, professor de histologia na Faculdade de Medicina de Paris. Esse prefácio é a resposta ao mesmo tempo a uma reivindicação de propriedade de um título de obra e a uma discussão sobre a liberdade de ensino tida no Senado (1868).

O *Dictionnaire de médecine* em questão era a reformulação, desde 1855, do *Dictionnaire* de P. H. Nylsen (1814), ele mesmo sucessor revisto e aumentado do *Dictionnaire de médecine* de J. Capuron (1806). Os editores fizeram notar a diferença

⁴⁵ *De anima*, II, 3. [N.E.]

entre o materialismo, do qual se acusa os autores, e o positivismo do qual eles mesmos se reclamam, e a esse fim eles reproduzem as diferentes definições dos termos: alma, espírito, homem, morte, propostos entre 1806 (Capuron) e 1865 (Littré e Robin)⁴⁶.

Em 1806, a alma é definida como: “Princípio interno de todas as operações dos corpos viventes; mais particularmente do princípio da vida no vegetal e no animal. A alma é simplesmente vegetativa nas plantas e sensitiva nas bestas; mas ela é simples e ativa, razoável e imortal no homem”⁴⁷.

Em 1855, encontra-se uma outra definição: “Termo que, em biologia, exprime, considerada anatomicamente, o conjunto das funções do cérebro e da medula espinhal e, considerada fisiologicamente, o conjunto das funções da sensibilidade encefálica, quer dizer, a percepção tanto dos objetos exteriores quanto dos objetos interiores; a soma das necessidades, das inclinações que servem à conservação do indivíduo e da espécie, e às relações com os outros seres; as atitudes que constituem a imaginação, a linguagem, a expressão; as faculdades que formam o entendimento; a vontade e, enfim, o poder de pôr em jogo o sistema muscular e de agir por isso sobre o mundo exterior”⁴⁸. Em 1863, essa definição era o objeto de uma violenta crítica da parte de E. Chauffard⁴⁹, confundindo na mesma reprovação, por um lado, Littré e Robin, por outro lado, Ludwig Büchner (*Kraft und Stoff*, 1855⁵⁰), grande pregador, na época, do materialismo na Alemanha. Chauffard

⁴⁶ O prefácio dessa 13ª edição do *Dictionnaire* (p. V-XII), assinado pelos editores J.-B. Baillière e filho, recapitula a história, desde o mais insuficiente *Nouveau Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de physique, de chimie et d'histoire naturelle* (Paris, Brosson, 1806) de Josepj Capuron (1767-1850), passando por sua revisão e sua amplificação por Pierre-Hubert Nysten (1771-1818), da qual apenas a primeira edição, em 1810, ainda trazia também o nome de Capuron, até a progressiva e inteira reformulação da obra por Littré et Robin (da 10ª à 12ª edição (1854, 1858 e 1865)). O nome de Nysten como autor desapareceu da página de título com a 12ª edição, ensejando da parte da viúva de Nysten uma disputa judiciária, que ela perdeu e que suscitou esse prefácio. Segundo os seus autores, a verdadeira motivação dessa chicana teria sido a vontade de contrariar as ideias avançadas por Littré, e um julgamento em apelação confirmou em 1866 a primeira decisão. Sobre Littré, ver *infra*, p. 955-975; sobre Charles Robin, p. 960-961. A 13ª edição do *Dictionnaire* de Littré e Robin se encontra na biblioteca de Canguilehm no CAPHÉS (CAN 2137). [N.E.]

⁴⁷ Prefácio, p. IX. [N.E.]

⁴⁸ *Ibid.*, p. X. [N.E.]

⁴⁹ P.-É. Chauffard, *De la philosophie dite positive dans ses rapports avec la médecine*, Paris, Charmerot et Leclerc, 1863, p. 33 *ss*; p. 37 *ss*. para o amálgama com Büchner. Esse opúsculo retoma a aula inaugural do curso de patologia geral de Chauffard na Faculdade de medicina de Paris. Paul-Émile Chauffard (1823-1879) já havia publicado em 1856 uma *Lettre sur le vitalisme* (Paris, Masson) e em 1862 *Principes de pathologie générale* (Paris, Chamerot). Ele será inspetor geral da Instrução pública para o ensino da medicina e fundará a Faculdade de Lyon em 1877. [N.E.]

⁵⁰ Ludwig Büchner (1824-1899), doutor em medicina da Universidade de Giessen (1848), se fez conhecer como promotor de um estrito e combativo materialismo. *Kraft und Stoff, empirisch-naturphilosophische Studien. In allgemein-verständlicher Darstellung* foi publicado por Meidinger pela Frankfurt am Main. A obra teve rapidamente um grande impacto internacional. Foi traduzida na França sob o título *Force et matière, études populaires d'histoire et de philosophie naturelles* (Paris, Reinwald, 1863) e, sob o título modificado *Force et matière, ou Principes de l'ordre naturel de l'univers mis à la portée de tous*, conheceu

celebrava “a indissolúvel aliança da medicina com a filosofia”, e se inflamava em fundar “a noção do ser real e vivente” sobre “a razão humana sentindo-se causa e força” (*De la philosophie dite positive dans ses rapports avec la médecine*). Dois anos depois, Claude Bernard escrevia: “Para o experimentador fisiologista, não pode haver nem espiritualismo nem materialismo [...]. O fisiologista e o médico não devem se imaginar que eles tenham de buscar a causa da vida ou a essência das doenças” (*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, II, I)⁵¹.

A vida como mecanismo

No fim do *Tratado do homem* (1633, mas publicado apenas em 1662-1664), Descartes escreve: “Desejo que considere que essas funções sigam todas naturalmente, nessa Máquina, da única disposição de seus órgãos, não mais nem menos do que fazem os movimentos de um relógio ou outro autômato, da de seus contrapesos e de suas roldanas; de modo que não se deve conceber, em se tratando delas, nenhum outro princípio de movimento e de vida que seu sangue e seus espíritos agitados pelo calor do fogo que queima continuamente em seu coração e que não é de outra natureza que todos os fogos que estão nos corpos inanimados”⁵². É bem conhecido que a identificação por Descartes do animal (o homem físico ou fisiológico inclusive) com o autômato maquinado e maquinal é o verso da identificação da alma com o pensamento (“Há em nós apenas uma alma e essa alma não tem em si nenhuma diversidade de partes...” *As paixões da alma*, art. 47, 1649⁵³) e da distinção substancial da alma indivisível e da matéria extensa. Se o *Tratado do homem* pôde, mais ainda que o resumo que dele deu em 1637, na quinta parte, o *Discurso do método*, fazer função de um manifesto por uma fisiologia animal purificada de toda referência a um princípio de animação, é porque, entretanto, a descoberta por W. Harvey da circulação do sangue e a publicação da *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* (1628)⁵⁴ havia trazido um exemplo de explicação hidrodinâmica de uma função da vida que muitos médicos, na

numerosas edições. O editor Schleicher publicou suas novas edições a partir de 1906. O editor Alfred Costes a publicaria ainda em 1929. [N.E.]

⁵¹ As duas partes dessa citação se encontram no parágrafo IV do 1º capítulo da 2ª parte da *Introduction*; na edição prefaciada por François Dagognet (Paris, Garineir-Flammarion, 1966), p. 107 e p. 108. [N.E.]

⁵² Em sua conferência radiofônica de 1956 sobre “Descartes. L’homme du *Traité de l’homme*” (OC-IV, p. 683-693), essa citação terminava o extrato do *Traité* lido na conclusão da emissão (p. 693); na edição das *Œuvres et lettres*, por André Bridoux, ela se encontra na p. 873. [N.E.]

⁵³ *Ibid.*, p. 718. [N.E.]

⁵⁴ Sobre Harvey, ver *supra*, p. 485-486. [N.E.]

Itália notadamente e na Alemanha, esforçaram-se por imitar, sob forma de projetos de modelos artificiais, para explicar outras funções como a contração muscular, ou como o equilíbrio do peixe na água. De fato, os alunos e discípulos de Galileu na Accademia del Cimento, J. A. Borelli (*De motu animalium*, 1680-1681)⁵⁵, F. Redi, M. Malpighi, haviam tentado efetivamente aplicar em fisiologia o ensino de Galileu em mecânica e em hidráulica⁵⁶, enquanto Descartes havia se satisfeito com um programa heurístico mais intencional do que operatório.

Se é racional buscar a explicação das funções de um órgão, tal como o olho, ou de um aparelho tal como o coração e os vasos, na construção, em esquema ou em maquete, do que se chamou desde então de modelos mecânicos, como o que os iatromecanicistas (ou iatromatemáticos) dos séculos XVII e XVIII tentaram para a contração muscular, para a digestão, para a secreção glandular, por outro lado, à prova dos fatos, revela-se impossível explicar apenas pelas leis da mecânica galileana ou cartesiana a formação gerativa de órgãos ou de aparelhos cuja coordenação funcional é precisamente o que se entende pela vida do vivente. Em suma, o mecanicismo é a teoria do funcionamento das máquinas construídas, viventes ou não, mas não da construção das máquinas.

Na prática, o mecanicismo se revelou inoperante em embriologia. O uso do microscópio, que se disseminou na segunda metade do século XVII, permitiu a observação dos germes de viventes, ou de viventes no primeiro estágio de seu desenvolvimento. Mas a observação, por J. Swammerdam, de metamorfoses de insetos ou a descoberta, por A. van Leeuwenhoek, do espermatozoide⁵⁷ foram primeiro apresentadas como confirmações de uma concepção especulativa da geração, vegetal ou animal, segundo a qual o grão, ou o ovo, ou ainda o animálculo espermático contêm, preformado numa miniatura que esclarece o aumento ótico, um ser que sua evolução

⁵⁵ Os dois volumes dessa obra haviam sido publicados em Roma, “ex typ. A. Bernabo”. [N.E.]

⁵⁶ Em sua recapitulação dos momentos significativos da história da fisiologia no século XVIII, uma de suas contribuições para a *Histoire générale des sciences* publicada sob a direção de René Taton (cf. OC-IV, p. 767-820), Canguilhem havia assinalado as contribuições desses membros da Accademia del Cimento, Giovanni Alfonso Borelli (1608-1679; p. 772, n. 1, 784-786, 790-791, 815), Francesco Redi (1626-1698; p. 778, n. 1) e Marcello Malpighi (1628-1694; p. 787 n. 1, 815-816). [N.E.]

⁵⁷ O naturalista e microscopista holandês Jan Swammerdam (1637-1680), doutor em medicina pela Universidade de Leiden (1667), havia se oposto à teoria tradicional da metamorfose dos insetos como uma espécie de geração espontânea ou de transmutação específica, demonstrando, ao contrário, o caráter progressivo da aquisição de traços novos em curso de desenvolvimento, em sua *Historia insectorum generalis, ofte Algemeine Verhandeling van der Bloedeloose Dierkens* (Utrecht, Meinardus van Devnen, 1669). Ambiguidades de pensamento ou de formulações fizeram dela, contudo, uma das fontes da teoria da preformação dos germes e mesmo de sua nidificação.

Sobre Antoni van Leeuwenhoek (1632-1723), ver OC-IV, p. 787, n. 2 [N.E.]

levará a suas dimensões de adulto. A observação microscópica que mais contribuiu para validar essa teoria é incontestavelmente aquela de Malpighi, relativa à figura inicial de uma gema de ovo de galinha, erradamente suposta não chocada (*De formatione pulli in ovo*, 1669)⁵⁸. Pode-se pensar que o mecanicismo professado por Malpighi estruturou inconscientemente sua visão dos fenômenos.

Quer queiramos ou não, por trás de toda máquina se perfila um maquinista, quer dizer, na linguagem da época, um construtor. As máquinas vivas postulam seu maquinista e esse postulado conduziria a um *Summus Opifex*, a Deus. Era então lógico supor que a fabricação das máquinas viventes havia sido uma operação inicial única, e que consequentemente todos os germes de todos os viventes preformados, passados, presentes e futuros, estavam, desde sua criação, entrelaçados uns aos outros. Nessas condições, a sucessão dos viventes só é uma história aparentemente, pois um nascimento não é, na verdade, nada mais do que um desabrochar. Quando observações, menos prevenidas ou mais engenhosas, reativaram, reformando-a, uma velha interpretação do crescimento embrionário pelo fenômeno da epigênese, quer dizer, da aparição sucessiva de formações anatômicas não deriváveis geometricamente de formações antecedentes (C. F. Wolff, *Theoria generationis*, 1759; *De formatione intestinorum*, 1768-1769)⁵⁹, a embriologia moderna se instituiu como uma ciência capaz de encorajar a fisiologia a se libertar da fascinação do mecanicismo.

A multiplicação das observações dos microscopistas, naturalistas, médicos, ou curiosos da natureza, contribuiu, contudo, para o descrédito do mecanicismo por um efeito diferente, ainda que paralelo. A estrutura íntima e escondida das partes do vegetal ou do animal apareceu pouco a pouco como prodigiosamente complicada em relação à

⁵⁸ Em 1669 é, antes, sua *Dissertatio epistolica de Bombyce* que Malpighi endereça à Royal Society que encarregará de fazê-la publicar (London, Martyn & Atlesry, 1669) e o elege entre seus membros. A *Dissertatio epistolica de Formatione Pulli in Ovo* só foi comunicada por Malpighi à Royal Society em 1672 e apareceu em Londres pelo editor John Martyn no ano seguinte. Em sua admirável e monumental obra, *Marcello Malpighi and the Evolution of Embriology* (Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1966, 5 vol.), Howard B. Adelman (1898-1988), que foi professor de histologia e de embriologia na Universidade Cornell de 1921 a 1963, deu uma análise final da *Dissertatio* de 1673 e de sua teoria do desenvolvimento (vol. II, p. 833-870) e ele também publicou o seu texto integral em latim acompanhado de uma tradução em inglês, nas páginas 933-981. [N.E.]

⁵⁹ A *Theoria generationis* do fisiologista alemão Caspar Friedrich Wolff (1734-1794) era sua tese de doutorado em medicina (Halle, 1759). As concepções epigênicas que ele ali defendia foram mal recebidas, arruinando suas possibilidades de carreira na Alemanha; é na Academia de ciências de São Petersburgo que ele prosseguiu sua carreira a partir de 1766. É nessa academia que ele apresentou, no ano seguinte, o resultado de seus trabalhos sobre a formação embriológica do intestino, refutando definitivamente a teoria da preformação. “De formatione intestinorum praecipue... Observationes, in ovis incubatis institutae”, apareceu nos *Novi commentarii academicae scientiarum imperialis Petropolitanae* (1768, vol. 12, p. 403-507 e 1769, vol. 13, p. 478-530). [N.E.]

sua estrutura macroscópica, acessível à visão pelas técnicas de dissecação. A descoberta dos animálculos, desde então nomeados protistas, abriu o império dos viventes até profundezas inimagináveis. Enquanto a mecânica do século XVII era uma teoria dos deslocamentos e dos choques, quer dizer, uma ciência dos dados da visão e do tato, a anatomia microscópica se debruçava sobre objetos situados para além do manifesto e do tangível, e podia autorizar-se como sendo de seu domínio esse para além estrutural para conceber um para além desse primeiro para além, e assim por diante. O microscópio abria à imaginação de um infinito de complicações estruturais o poder de rivalizar com um novo cálculo, estranho à álgebra geométrica de Descartes, o cálculo do infinito. Nessa dupla razão de repudiar o mecanicismo, Pascal e Leibniz se encontraram sem o saber. Mas o segundo, à diferença do primeiro, soube fundar sobre suas críticas uma concepção dos seres viventes chamada a orientar decisivamente a biologia ainda por vir no sentido da representação da vida como organização e organismo. “Assim, cada corpo orgânico de um vivente é uma espécie de máquina divina, ou de um autômato natural, que supera infinitamente todos os autômatos artificiais. Porque uma máquina feita pela arte do homem não é máquina em cada uma de suas partes [...]. Mas as máquinas da natureza, quer dizer, os corpos viventes, são ainda máquinas em suas menores partes até o infinito. É o que faz a diferença entre a natureza e a arte, quer dizer, entre a arte divina e a nossa” (*Monadologia*, 1714, 64).⁶⁰

A vida como organização

Uma vez mais, é a Aristóteles que se deve fazer remontar o termo corpo organizado. Um tal corpo é um corpo disposto para fornecer à alma os instrumentos ou os órgãos indispensáveis ao exercício de seus poderes. É por isso, até o século XVII, que o corpo organizado exemplar é o corpo animal. Interroga-se sobre a organização do vegetal, ainda que segundo Aristóteles as partes da planta sejam também órgãos, embora extremamente simples. O exame microscópico de preparados vegetais permitiu a generalização do conceito de organização, inspirando mesmo analogias fantasistas entre as estruturas e as funções vegetais e animais. R. Hooke (*Micrographia*, 1667), Malpighi (*Anatome plantarum*, 1675) e N. Grew (*The Anatomy of Plants*, 1682) descobriram a

⁶⁰ Na edição por André Robinet (1922-2017), que inclui os *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* com os *Principes de la philosophie ou Monadologie* na mesma obra (Paris, PUF, 1954), esse parágrafo 64 se encontra na p. 111. [N.E.]

estrutura da casca, da madeira, da medula, distinguiram os tubos, os vasos e as fibras, compararam raízes, caules, folhas, frutos sob a relação de suas membranas ou tecidos.⁶¹

O *Organon* grego designa, todavia, tão bem o instrumento do músico quanto a ferramenta do artesão. A assimilação do corpo orgânico humano com um órgão recobre, no século XVII, mais do que uma metáfora – mas não a mesma – em Descartes, Pascal⁶², Bossuet (*Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*)⁶³, Leibniz. A polivalência, biológica e musical, dos termos (organização, orgânico, organizar) se encontra até o século XIX no *Dictionnaire de Littre*⁶⁴. Para Descartes, o órgão orgânico funciona sem organista. Mas para Leibniz a unidade estrutural e funcional do órgão supõe o organista⁶⁵. Sem organizador, quer dizer, sem alma, não há organizado ou orgânico. “Nunca se

⁶¹ Certas datas fornecidas aqui por Canguilhem devem ser revisadas. Robert Hooke (1635-1703), um dos fundadores e o “curator in experiments” da Royal Society of London, havia publicado em 1665 o primeiro grande livro de microscopia, magnificamente ilustrado, sua *Micrographia, or some Physiological Descriptions of Minute Bodies made by Magnifying Glasses with Observations and Inquiries thereupon* (Londres, J. Martyn & J. Allestry). Hooke aí descreve e ilustra notadamente a “textura” da cortiça e as “células” de vegetais (p. 112 ss.) das estruturas que Malpighi chamará, por sua vez, de “utrículas”, e também a “curiosa textura” de algas marinhas (p. 140-141), a “textura” da pele (p. 160-162) etc.

O *Anatome plantarum* de Marcello Malpighi foi também publicado sob os cuidados da Royal Society. Malpighi havia relatado desde 1663 haver descoberto “traqueias”, “tubos”, nas plantas. Próximo ao final de 1671, ele endereçou um primeiro sumário de suas observações e descobertas a Henry Oldenburg (1615?-1677), secretário da Sociedade e foi encorajado a prosseguir, ao mesmo tempo que foi informado que o médico inglês Nehemia Grew (1641-1712), doutor na Universidade de Leiden (1671), havia comunicado à Sociedade no ano anterior um memorial, *The Anatomy of Vegetables Begun, with a General Account of Vegetation Founded Thereon*, que o fará eleger-se para a Sociedade em 1671 e que será publicado no ano seguinte (Londres, Spencer Hickman, 1672). Seu *Anatomy of Plants, with an Idea of a Philosophical History of Plants, and Several Lectures, Read before the Royal Society* (Londres, Rawlins, 1682), que reúne escritos anteriores, aparecerá em 1682. Essas duas obras de Grew são com frequência confundidas na literatura científica e histórica, assim como pelas livrarias. O envio de Malpighi de novembro de 1671 foi publicado em 1675 (Londres, J. Martyn) sob o título “Anatomes plantarum idea”, como introdução à *Anatomy Plantarum* (p. 1-15) cujo manuscrito havia sido fornecido a Oldenburg por Malpighi em 1674. Contudo, essa publicação que acompanha mais de 50 páginas (encontramos também, em anexo dessa edição, o *De Ovo incubato* e a correspondência com Oldenburg referente a esse envio) só constitui a primeira parte da obra completa. Uma segunda parte aparecerá apenas em 1679, junto ao mesmo editor: *Anatomes Plantarum Pars Altera*. [N.E.]

⁶² Pascal, em seus *Pensamentos*, escreve: “Crê-se tocar os órgãos ordinários tocando o homem. São órgãos para a verdade, mas bizarras, mutáveis, variáveis etc.” (n° 111 na edição elaborada por Léon Brunschvicq). [N.E.]

⁶³ Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, Paris, Delalain, 1817, p. 70. O corpo humano é aí brevemente comparado ao órgão ou às mós do moinho: “... parece que toda máquina deve cessar por uma dessas causas: pois ou a mola se rompe, como a tubulação num órgão ou as mós de um moinho; ou o motor cessa [...] como se [...] o sopro que pressiona o ar no órgão fosse quebrado; ou o motor ou o móvel, estando em bom estado, a ação de um sobre o outro é impedida por algum outro corpo, como se alguma coisa impedisse o vento de entrar [...]”. Bossuet havia sido nomeado padre de Meaux em 1681, depois de ter sido tutor de Dauphin, filho de Luís XIV. [N.E.]

⁶⁴ Émile Littré, em seu *Dictionnaire de la langue française*, *op. cit.*, no artigo órgão não dava, com efeito, menos de uma quinzena de acepções (tomo 5, p. 1120-1121). [N.E.]

⁶⁵ No *Traité de l’homme* se encontra a descrição do “autômato” convocado por Descartes na quinta parte do *Discurso do método*. Essa “máquina” que abunda em “tubulações” é então descrita sobre o modelo dos “Órgãos de nossas Igrejas” (na edição André Bridoux, *op. cit.*, p. 841 ss.; em AT XI, p. 165 ss.). [N.E.]

chegará a alguma coisa da qual se possa dizer: eis realmente um ser, senão quando se encontram máquinas animadas cuja alma ou forma substancial faz a unidade substancial independente da união exterior do contato” (Carta a Arnauld, 28 nov. 1686)⁶⁶. Menos célebre, porém mais pedagógico, o médico Daniel Duncan escreve: “A Alma é essa hábil organista que forma ela mesma seus órgãos antes de fazê-los se exercer [...]. É um jogo notável que, nos órgãos inanimados, o organista seja diferente do ar que ele ali impulsiona; em vez de dizer que nos órgãos animados o organista e o ar que os faz exercer sejam uma só e mesma coisa, quero dizer que é a alma que é extremamente semelhante ao ar ou ao sopro” (*Histoire de l’animal, ou la Connaissance du corps animé par la mécanique et par la chimie*, 1686)⁶⁷.

A história do conceito de organismo, no século XVIII, resume-se na pesquisa, pelos naturalistas, pelos médicos e pelos filósofos, de substitutos ou equivalentes semânticos da alma, para dar conta do fato, cada vez mais bem estabelecido, da unidade funcional de um sistema de partes integrantes. Num tal sistema, as partes sustentam entre si relações de reciprocidades tais, direta ou mediatizada, razoavelmente bem figuradas pelo que se nomeia hoje em dia um gráfico que, se tomado em sentido estrito, o termo parte não convém mais para designar os órgãos cujo organismo pode ser dito a totalidade mas não a adição.

A leitura de Leibniz inspirou Charles Bonnet, que as observações de Abraham Trembley sobre a reprodução dos pólipos por estaca e suas próprias observações sobre a partenogênese dos pulgões confirmaram em sua hostilidade ao mecanicismo. “Eu ainda não torno a dificuldade bastante sobressalente: ela não consiste apenas em fazer formar *mecanicamente* tal ou tal órgão, ele mesmo composto de tantas peças diferentes; ela consiste principalmente em dar razão, apenas pelas leis da mecânica, dessa massa de *relações* variadas que ligam tão estreitamente todas as partes orgânicas, e em virtude das quais elas conspiram todas a uma mesma meta geral; quero dizer, a formar essa *unidade* que se nomeia um *animal*, esse todo organizado que vive, cresce, sente, se move, se

⁶⁶ Na edição por Alexandre Foucher de Careil (1868-1914) das *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz* (Paris, Durand, 1857) essa citação se encontra na p. 241. Na edição de Carl Immanuel Gerhardt (1816-1899), *Die Philosophische Schriften* (Berlim, Weldman, 1875-1899, 7 vol.), ela se encontra no vol. 2, p. 7. [N.E.]

⁶⁷ Uma errata no texto da enciclopédia dava aqui 1886. Essa edição da obra de Daniel Duncan (1649-1735), médico da Faculdade de Montpellier (1673) que emigrou e se instalou finalmente na Inglaterra após a revogação do Edito de Nates, havia sido publicada em Montauban, junto a Samuel Dubois. Uma edição da primeira parte já havia aparecido em Paris em 1681; as 2ª e 3ª partes foram aí publicadas em 1686, e uma nova edição completa apareceu em Paris em dois volumes junto a Houry, em 1687. [N.E.]

conserva, se reproduz” (“Tableau des considérations sur les corps organisés”, in *La Palingénésie philosophique*, 1769)⁶⁸.

Na Alemanha, no final do século XVIII, o texto que mais fez para inscrever o organismo no topo dos conceitos da biologia do período romântico é a *Crítica do juízo* (1790) de Kant. No artigo 65, Kant, sem utilizar as palavras vida ou vivente, analisa o conceito de ser organizado. Um tal ser é máquina num sentido, mas não o é naquilo que ele supõe uma energia formadora, organizadora de matérias que não a possuem, energia diferente da simples potência motriz. O corpo orgânico não é apenas organizado, ele é auto-organizador. “Num tal produto da natureza, cada parte, como ela só existe *em virtude* de todas as outras, é concebida também como existente *para* as outras e *para* o conjunto, quer dizer, como instrumento (órgão); e isso não é suficiente [...], mas ela deve ser considerada como órgão engendrando os outros (e isso reciprocamente), ora, nenhum instrumento da arte pode ser como tal, mas apenas os da natureza”⁶⁹. Na mesma época, o médico C. F. Kielmeyer, que Cuvier, estudante, havia reconhecido como condiscípulo na Academia-Caroline de Stuttgart, expôs numa conferência célebre (*Rapport des forces organiques dans la série des différentes organisations*, 1793) as ideias diretoras de um ensino da zoologia e da botânica que exerceu uma grande influência. O organismo é definido como sistema de órgãos em relação de reciprocidade circular; esses órgãos são determinados por suas ações, de modo que o organismo é um sistema de forças mais do que um sistema de órgãos. Kielmeyer parece recopiar Kant quando diz: “Cada um dos órgãos, nas modificações que ele sofre a cada instante, é a tal ponto função daquilo que sofrem seus vizinhos que ele parecer ser causa e efeito das causas”⁷⁰. Concebe-se, então,

⁶⁸ *La Palingénésie philosophique ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des Êtres Vivants, etc.*, foi publicada em Genebra, por Claude Philibert & Berthelemi Chirol, em dois volumes em 1769. A citação se encontra no vol. 1, p. 96-97.

O suíço Charles Bonnet (1720-1793), doutor em direito, naturalista autodidata, descobridor da partenogênese entre os pulgões (um dos “grandes acontecimentos metafísicos do século dezoito”, como gostava de dizer Canguilhem) foi notadamente o autor de *Considérations sur les corps organisés* (Amsterdam, Rey, 1762, 2 vol.) para combater os diversos sistemas fundados na epigênese. Sobre Leibniz, ver *supra*, p. 198, n. 1; sobre Abraham Tembley, ver *supra*, p. 101, n. 1. [N.E.]

⁶⁹ Canguilhem segue aqui a tradução de J. Gibelin (Paris, Vrin, 1928, p. 191). Na edição Alquié das *Œuvres philosophiques* de Kant, cf. vol. II, p. 1165. [N.E.]

⁷⁰ Essa conferência de Kielmeyer, “Über die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse”, foi republicada nos *Sudhoffs Archiv* em 1930 (vol. 23, p. 247-267); nessa revista, a citação se encontra na p. 249. Mais recentemente, em sua coletânea *Les forces vitales et leur dissimulation dans la nature* (Turnhout, Brepols, 2006), Stéphane Schmitt (1972-...) deu uma análise dos trabalhos de Kielmeyer (p. 27-54), o texto original alemão desse memorial, assim como sua tradução, utilmente anotada (p. 107-128).

Carl Friedrich Kielmeyer (1765-1844), depois de ter obtido sua certificação como médico (1786), prosseguiu seus estudos na Universidade de Giessen e ensinou durante vinte anos química, botânica e farmácia na Universidade de Tübingen (1796-1816); ele terminou sua carreira como conservador das

o prestígio das imagens do círculo e da esfera sobre os naturalistas românticos. O círculo figura a reciprocidade dos meios e dos fins no nível dos órgãos. A esfera figura a totalidade, individual ou universal, das formas e das forças orgânicas.

Na França, no início do século XIX, fora da biologia de Cuvier, mas não sem relação com ela, é a filosofia biológica de Auguste Comte que expôs de maneira sistemática os elementos de uma teoria da organização vivente (*Cours de philosophie positive*, III, 1838; aulas XL-XLIV). Considerando que “a ideia de vida é realmente inseparável daquela de organização”⁷¹, Comte define o organismo pelo *consensus* de funções “em associação regular e permanente com o conjunto das outras”⁷². *Consensus* é a tradução latina do grego *sympatheia*. A simpatia, pela qual os estados e as ações das partes se determinam uns e outros por comunicação sensitiva, é uma noção que Comte empresta, junto com a sinergia, a Barthez, que escreve: “A conservação da vida está atrelada às simpatias dos órgãos, assim como ao organismo de suas funções [...]. Eu designo por essa palavra *sinergia* um concurso de ações simultâneas ou sucessivas das forças de diversos órgãos, concurso tal que suas ações constituem, por sua ordem de harmonia ou de sucessão, a forma própria de uma função da saúde ou de um gênero de doença” (*Nouveaux Éléments de la science de l’homme*, IX)⁷³. Comte, como se sabe, importa na teoria do organismo social esse conceito de *consensus*, e é na exposição da estática social que ele o retoma para retrabalhá-lo a fim de generalizá-lo. *Consensus* se torna, então, sinônimo de solidariedade nos sistemas orgânicos, cujos efeitos são ainda mais estritos, porque são elevados do vegetal ao animal e ao homem (*Cours*, IV, aula XLVIII)⁷⁴. A partir do momento em que *consensus* é identificado com solidariedade, não se sabe mais, do organismo ou da sociedade, qual é o modelo, ou ao menos a metáfora, um do outro.

coleções e da biblioteca de Stuttgart até sua aposentadoria em 1839. O envio solene de 1793 era uma apresentação sintética das conclusões do curso de anatomia comparada que ele deu em Karlsschule, a Academia Caroline de Stuttgart, onde ele havia estudado e onde ele ensinou durante três anos até a supressão dessa instituição em 1794. Sua celebridade deveu-se sobretudo à sua concepção, prefigurando a teoria da recapitulação, segundo a qual a sensibilidade, a irritabilidade e a força reprodutiva aparecem no curso do desenvolvimento embriológico segundo uma sequência semelhante à progressão dessas funções na escala dos seres vivos”. [N.E.]

⁷¹ No tomo II do *Cours* (edição Schleicher), a citação se encontra na 40ª aula, p. 161. [N.E.]

⁷² *Ibid.*, na 45ª aula, p. 412. [N.E.]

⁷³ Na edição publicada em dois volumes em Paris pela Baillièrre, em 1858, o primeiro excerto dessa citação se encontra na p. 361 do 1º volume, o segundo, na p. 363. [N.E.]

⁷⁴ No tomo IV do *Cours* (edição Schleicher), essas considerações na 48ª aula se encontram notadamente na p. 182 *ss.* e p. 229-230. [N.E.]

Seria um engano atribuir apenas à lassidão da linguagem filosófica a indeterminação do sentido da relação entre organismo e sociedade. Deve-se perceber, no fundo, a persistência do imaginário tecnológico, sempre vivo desde os tratados aristotélicos. No início do século XIX, um conceito importado da economia política, aquele de divisão do trabalho, vem enriquecer a acepção do conceito de organismo. A primeira exposição dessa transcrição metafórica é devida ao fisiologista comparatista Henri Milne-Edwards, no artigo “organização” do *Dictionnaire classique des sciences naturelles* (1827)⁷⁵. Sendo o organismo concebido como uma espécie de ateliê ou de manufatura, torna-se lógico medir o aperfeiçoamento dos seres vivos pela diferenciação estrutural e a especialização funcional crescentes de suas partes, logo, por sua complicação respectiva. Mas essa complicação requer, em compensação, uma asseguarção de unidade e de individuação. A introdução da teoria celular em biologia, vegetal primeiro (por volta de 1825), animal em seguida (por volta de 1840), deveria necessariamente orientar a atenção aos problemas de integração de individualidades elementares e de vidas particulares na individualidade totalizante de um organismo e em sua vida geral.

Esses problemas de fisiologia geral são aqueles precisamente que Claude Bernard progressivamente privilegiou, no curso de sua carreira de pesquisador e de professor. Encontraremos a prova na nona das *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*. O organismo é uma sociedade de células ou de organismos elementares ao mesmo tempo autônomos e subordinados. A especialização dos componentes é função da complexidade do conjunto. O efeito dessa especialização coordenada é a criação, no nível dos elementos, de um meio intersticial líquido que Claude Bernard nomeou “meio interior”, e que é a soma das condições físicas e químicas de toda vida celular. “Poderíamos exprimir essa condição do aperfeiçoamento orgânico, dizendo que ele consiste numa diferenciação cada vez mais marcada do trabalho

⁷⁵ É, com efeito, em 1827 que o conceito de uma divisão do trabalho fisiológico aparece em artigos daquele que se tornará o chefe da escola dita de “zoologia fisiológica”, Henri Milne-Edwards (1800-1885), professor no Museu nacional de história natural de Paris. Primeiro no artigo “nerf” do volume 11 desse dicionário, aparecido em janeiro de 1827 (Paris, Rey, Gravier, Baudoin, 1822-1830, 16 vol.; p. 529-534, p. 534), depois no artigo “Organisation” do volume 12, aparecido em agosto de 1827 (p. 332-345, p. 345). A locução se encontra também alguns meses mais tarde numa obra do médico inglês formado em Edimburgo (M.D. em 1798) Peter M. Roget (1779-1869), *An Introductory Lecture on Human and Comparative Physiology* (Londres, Longman, *et al.*, 1826, p. 61-62). Contudo, ela não tem o estatuto de uma teoria e só serve como metáfora pontual para descrever a função química da nutrição nas diferentes classes animais. É, antes, como lexicografia que Roget passará à posteridade com seu muito famoso e até hoje republicado e reeditado *Thesaurus of English Words and Phrases*, etc. (London, Longman, *et al.*, 1852). [N.E.]

preparatório à constituição do meio interior”⁷⁶. Sabemos bem que Claude Bernard foi um dos primeiros a pôr em evidência a constância desse meio interior, que sob o nome de secreção interna ele descobriu um mecanismo de regulação e de controle dessa constante, desde então designado pelo termo homeostase⁷⁷. É nisso que consiste o aporte original e capital da fisiologia bernardiana à concepção moderna de organização vivente. Pois a existência de um meio interior, de constância obtida por compensação dos desvios ou perturbações, constitui para os organismos regulados uma asseguarção de independência relativa face às variações sobrevindas nas condições externas de sua existência. Claude Bernard tinha afeição pelo termo elasticidade para dar a ideia que ele se fazia da vida orgânica. E talvez ele se esquecesse que a máquina paradigma de sua época, a máquina-a-vapor, era provida de um regulador, quando escrevia: “Tratamos o organismo como uma máquina e com razão, mas o consideramos como uma *máquina mecânica* fixa, imutável, fechada nos limites de uma precisão matemática, e nos enganamos enormemente. O organismo é uma *máquina orgânica*, quer dizer, dotada de um mecanismo flexível, elástico, por causa dos procedimentos especiais orgânicos que estão colocados em uso, sem derogar, contudo, as leis gerais da mecânica, da física e da química” (*Pensées. Notes détachées*, publicadas em 1937)⁷⁸.

A vida como informação

Se compreendemos por cibernética uma teoria geral das operações controladas, executadas por máquinas montadas de maneira tal que seus efeitos ou seus produtos sejam conforme a normas fixadas ou ajustadas a situações instáveis, conviremos que o estado normal que as regulações orgânicas, e antes de tudo aquelas que assegura o sistema nervoso, se tornam um dia o modelo dessas máquinas das quais muitas delas foram dadas por modelos dessas regulações. Entre as máquinas a servomecanismos ou homeostados e os organismos, as relações de analogia são de duplo sentido. Ao conceito de ação recíproca das partes umas sobre as outras se acrescentou o conceito de retroação (*feedback*) ou de circuito de regulação. É por isso que a organização cibernética das máquinas artificiais e das máquinas naturais se enuncia em termos de teoria das comunicações, quer dizer, de informação. Num sistema de ligações onde a grandeza de um efeito é controlada

⁷⁶ No volume 1 das *Leçons*, p. 359. [N.E.]

⁷⁷ Sobre Claude Bernard e a homeostase, ver *supra*, p. 162, 172 e 542. [N.E.]

⁷⁸ Sobre esse inédito publicado em 1937 pelo doutor Léon Delhoume, cf. *supra*, p. 160, n. 2 (cf. também p. 139, n. 3). A citação se encontra na p. 46. [N.E.]

por um detector de desvios a partir de taxas ou ideias fixadas, e onde a detecção determina por ação retrógrada uma modificação da quantidade da causa, o agente do controle e do comando intervém como portador de uma instrução comunicada pelo detector ao efetuator. Essa instrução opera por sua forma de sinal mais do que por sua força de impacto. A informação é uma mensagem de ordem em todos os sentidos do termo: estrutura coerente à função da chave, comando sem equívoco.

Um organismo é, então, compreendido como sistema biológico, sistema dinâmico aberto que defende seu equilíbrio, mantendo constantes inversamente e contra as perturbações que o afetam, ajustando – seja a um nível de manutenção, seja a uma performance de desempenho a realizar – as relações que ele sustenta com o meio de onde retira sua energia.

Os trabalhos de C. E. Shannon (1948)⁷⁹ sobre a teoria das comunicações e da informação, sobre as relações entre a teoria da informação e a termodinâmica, pareceram trazer à filosofia biológica os elementos de uma resposta positiva à questão milenar da natureza e da função da vida. O segundo princípio da termodinâmica, que explica a irreversibilidade das transformações num sistema isolado, por degradação da energia ou por crescimento da entropia, concerne objetos indiferentes à qualidade de seus estados, inertes, mortos. O organismo, que se alimenta, cresce, regenera suas mutilações, reage às agressões, cura espontaneamente certas doenças, não está em luta contra o destino da desorganização universal proclamado pelo princípio de Carnot? Seria a organização uma ordem no seio da desordem? A manutenção de uma quantidade de informação proporcional à complexidade da estrutura? Em sua linguagem algorítmica própria, a teoria da informação não diria mais sobre os viventes do que Bergson na *Evolução criadora* (1907, III)⁸⁰?

⁷⁹ C. E. Shannon, “A Mathematical Theory of Communication”, *The Bell System Technical Journal*, 1948, vol. 27, julho, p. 378-423; Agosto, p. 623-656. O texto será retomado nas páginas 63-188 em Warren Weaver (1894-1978) e Claude E. Shannon, *Théorie mathématique de la communication*, Paris, C.E.P.L., 1975.

O matemático e engenheiro americano Claude Shannon (1916-2001) é reconhecido como o criador da teoria da informação da qual esse artigo é o texto fundador. Ele havia demonstrado, em 1937, em seu memorial para a obtenção do mestrado em engenharia elétrica no MIT, a aplicabilidade da álgebra booleana e da aritmética binária na engenharia dos sistemas eletrônicos e em sua tese de doutorado na mesma universidade ele havia, em 1940, proposto uma álgebra para a genética teórica. Sua teoria da informação é em boa parte resultante dos trabalhos que havia conduzido secretamente durante a guerra em matéria de criptografia. [N.E.]

⁸⁰ Canguilhem evoca aqui o capítulo de *A evolução criadora* que ele havia longamente analisado em aulas de agregação em Clermont-Ferrand durante a guerra; ver *OC-IV*, p. 111-170, particularmente p. 159 ss. [N.E.]

De fato, a distância é grande e a diferença irreduzível entre as teorias atuais da organização por informação e as ideias que se faziam, por um lado, Claude Bernard do desenvolvimento do organismo individual sob o império de uma “ideia diretora” e, por outro lado, Bergson da evolução das espécies na esteira do “elã vital”. Claude Bernard não fornecia nenhuma explicação da estabilidade, da fiabilidade das estruturas viventes. O cruzamento das lições da biologia molecular e da genética determinou a formação de uma teoria unitária da constituição química, do funcionamento regulado, da hereditariedade e das variações específicas por seleção natural, à qual a teoria da informação se comprometeu a conferir um rigor comparável ao das teorias físicas.

Mas resta uma questão, no interior mesmo da teoria, e cujo próprio estatuto de questão não parece estar em via de ser ultrapassado: é aquele da origem da informação biológica. A. Lwoff ensina que a ordem biológica só pode nascer da ordem biológica⁸¹, formulação contemporânea dos aforismos *omne vivum ex vivo, omnis cellula e cellula*. Como se representar, então, a auto-organização inicial, se é verdade que a transmissão de informação supõe uma fonte de informação? Um filósofo, Raymond Ruyer, põe a questão: “O acaso não pode dar razão ao anti-acaso. A comunicação mecânica de informação por máquina não pode dar razão da própria informação, pois a máquina só pode degradá-la, ou, no máximo, conservá-la”⁸². Os biólogos não acham essa questão insignificante. As teorias contemporâneas da origem da vida sobre a Terra buscam numa evolução química inicial a condição da evolução biológica. No quadro estrito da teoria da informação, um jovem biofísico, H. Atlan, propôs recentemente uma resposta engenhosa e difícil que ele nomeia “o princípio de ordem a partir do ruído” segundo o qual os sistemas auto-organizadores utilizam, para evoluir, o “ruído”, quer dizer, as perturbações aleatórias do meio⁸³. Estaria o sentido da organização na utilização do contrassenso? Mas por que sempre dois sentidos inversos?

⁸¹ “A única fonte da ordem biológica é a ordem biológica”, finalizando seu livro sobre *L'Ordre biologique*, Paris, Robert Laffont, 1969, p. 175.

O microbiologista André Lwoff (1902-1994), que dividiu o Prêmio Nobel de medicina com François Jacob e Jacques Monod em 1965 (ver *supra*, p. 418-419 e p. 43, n. 3), fez toda a sua carreira no Instituto Pasteur onde ele entrou com a idade de 19 anos, em 1921. Ele foi nomeado seu diretor de departamento em 1938 e foi também professor de microbiologia na Faculté des sciences de Paris a partir de 1959. [N.E.]

⁸² *La cybernétique et l'origine de l'information*, Paris, Flammarion, 1954, p. 139. Sobre Raymond Ruyer, ver *supra*, p. 321, n. 2. [N.E.]

⁸³ Henri Atlan (1931-...), *L'organisation biologique et la théorie de l'information*, Paris, Hermann, 1972, p. 244-284. Doutor em medicina da Faculdade de Paris (1956) e doutor em ciências (Paris VII, 1971), Henri Atlan ensinou na Universidade de Paris, na Universidade da Califórnia, em Berkeley, no hospital universitário de Hadassah, em Jerusalém, e na École des Hautes Études en Sciences Sociales. [N.E.]

A vida e a morte

Paradoxalmente, o que caracteriza o vivente é o fenômeno de usura progressiva e de cessação definitiva dessas funções, mais do que sua própria existência. É sua morte que qualifica os indivíduos viventes no seio do mundo, é sua inelutabilidade que torna sensível a aparente exceção que eles instituem relativamente às coerções termodinâmicas. De modo que a busca dos sinais da morte é, no fundo, a busca inversa de um sinal irrecusável da vida.

A teoria de A. Weisman (1885) sobre a continuidade do plasma germinativo oposta à mortalidade de seu suporte somático⁸⁴, as técnicas de cultura de tecidos embrionários (Alexis Carrel, 1912)⁸⁵ ou de cultura pura de bactérias introduziram, em biologia geral, a noção de imortalidade potencial do vivente unicelular, mortal apenas por acidente, e fizeram crer na ideia de que o envelhecimento e a morte natural, no termo de uma duração específica de vida, estão ligados à complexidade dos organismos altamente integrados. Em tais organismos, cada constituinte elementar é submetido a uma limitação de suas potencialidades, pelo único fato do exercício, pelos outros constituintes, de suas funções respectivas. Morrer é o privilégio, ou o resgate, em todo caso o destino, das máquinas naturais mais reguladas, as mais homeostáticas.

Considerada do ponto de vista da evolução das espécies, a morte é o fim do adiamento que a pressão da seleção acorda a mutantes momentaneamente mais aptos a se situar num certo contexto ecológico. A morte libera vias, libera espaços, abre falaciosamente o futuro a formas imprevisas de vida para quem a última hora também soará.

Considerada do ponto de vista do indivíduo, a morte é um prazo inscrito em seu patrimônio genético, como se sua aniquilação e seu retorno à inércia, passado um certo intervalo, fossem-lhe impostos como seu último dever.

⁸⁴ August Weismann, *Die Continuität des Keimplasmas als Grundlage einer Theorie der Vererbung*, Iena, Gustav Fischer, 1885. Sobre Weismann, ver *supra*, p. 286, n. 1. [N.E.]

⁸⁵ O cirurgião e fisiologista francês Alexis Carrel (1873-1944), doutor em medicina da Faculdade de Lyon (1900), estabeleceu-se no Institut Rockefeller de Nova Iorque onde foi nomeado professor em 1906. Os trabalhos aos quais Canguilhem faz aqui alusão são aqueles que mereceram o Prêmio Nobel de medicina de 1912 e nos quais ele demonstrou a possibilidade de guardar seres vivos e fisiologicamente funcionais, potencialmente indefinidamente, vísceras animais *in vitro*: “Rejuvenation of tissue culture”, *Journal of the American Medical Association*, 1911, vol. 57, p. 1611; e com Montrose Thomas Burrows (1884-1947), “Cultivation of tissues in vitro and its technique”, *Journal of Experimental Medicine*, 1911, vol. 13, p. 387-396 e p. 415-421. Para as menções de Carrel por Canguilhem, ver *OC-IV*, p. 409, n. 2. [N.E.]

Podemos nos perguntar, então, por que uma teoria como essa que Freud esboçou sob a apelação de “pulsão de morte” (*Para além do princípio do prazer*, 1920)⁸⁶ encontrou tanta resistência. Essa ideia estava ligada, em Freud, a uma concepção energética da vida e do psiquismo. Ora, se é verdade que o vivente é um sistema em desequilíbrio incessantemente compensado por empréstimos do exterior, se é verdade que a vida está em tensão com o meio inerte, o que há de estranho ou de contraditório na hipótese de um instinto de redução das tensões a zero, de uma tendência à morte? “Se admitirmos que o ser vivente só apareceu após os objetos inanimados do qual ele saiu, devemos disso concluir que o instinto de morte se conforma à fórmula dada mais acima e segundo a qual todo instinto tende a restaurar um estado anterior”⁸⁷. Talvez, a teoria freudiana faça o objeto de um novo exame, em relação com as conclusões dos trabalhos de Atlan: “O único projeto reconhecível, na verdade, nos organismos viventes é a morte. Mas, do fato de que a complexidade inicial desses organismos, perturbações capazes de as desviar do estado de equilíbrio têm como consequência a aparição de uma complexidade ainda maior no próprio *processo* de retorno e de equilíbrio” (“Mort ou vif?”, em *L’Organisation biologique et la théorie de l’information*, 1972)⁸⁸.

Restará, em último lugar, compreender a razão e o sentido do desejo reacional de imortalidade, do sonho de viver – “tema da fabulação útil”, diz Bergson⁸⁹ – próprio ao homem de certas culturas. Uma árvore morta, um pássaro morto, uma carniça: tantas vidas individuais abolidas sem consciência de seu destino de morte. O valor da vida e a vida como valor não se enraízam no conhecimento de sua essencial precariedade? “A morte (ou sua alusão) torna os homens preciosos e patéticos. Eles se comovem por sua condição de fantasmas; cada ato que eles realizam pode ser o último; nenhum rosto há que não esteja no instante de se dissolver como um rosto de sonho. Tudo entre os mortais tem o valor do irrecuperável e do aleatório” (J. L. Borges, *L’Aleph*, 1962)⁹⁰.

⁸⁶ Ver *supra*, p. 55 e p. 287, n. 2. [N.E.]

⁸⁷ Essa citação se encontra no início do capítulo II do *Abrégé de psychanalyse*, obra traduzida em francês pela farmacóloga e psicanalista Anne Berman (1889-1979) e publicada pela PUF em 1950 (ver p. 8). Na tradução de Jankélévitch, uma passagem de alcance idêntico se encontra também em Freud, *Para além do princípio do prazer*, p. 45. [N.E.]

⁸⁸ Henri Atlan, *L’Organisation biologique et la théorie de l’information*, p. 283-284. [N.E.]

⁸⁹ Em *As duas fontes da moral e da religião*, no capítulo II, o tratamento dos “temas da fabulação útil” se encontra, na edição do Centenário das *Œuvres* (PUF, 1959), na p. 1081 *ss*. Na edição Worms, PUF, 2008, p. 204 *ss*. [N.E.]

⁹⁰ Assim como o indicava o datiloscrito, essa citação é extraída da narrativa “O imortal”, na coletânea *O Aleph*. Na tradução de Roger Caillois (1913-1978) e René L.-F. Durand (1910-2010), publicada em Paris pela Gallimard na coleção “L’imaginaire”, em 1982, p. 32. [N.E.]

Bibliografia⁹¹

- ATLAN, Henri. *L'organisation biologique et la théorie de l'information*. Paris : Hermann, 1972⁹².
- BEADLE, George & Muriel. *The Language of Life*. New York, Doubleday, 1966.
- BERNARD, Claude. *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*. Paris : Baillière, 1878, 2a ed. G. Canguilhem, Paris, Vrin, 1966.⁹³
- BRILLOUIN, Léon. *Vie, matière et observation*. Paris : Albin Michel, 1959.
- DAGOINET, François. *Méthodes et doctrine dans l'œuvre de Pasteur*. Paris : PUF, 1967.
- ELSASSER⁹⁴, Walter Maurice. *Atome et organisme. Nouvelle approche d'une biologie théorique (Atom and Organism. A New Approach to Theoretical Biology)*. Princeton University Press, 1966, trad. Pierre Davaudan. Paris : Gauthier-Villars, 1970.
- GILSON⁹⁵, Étienne. *D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*. Paris : Vrin, 1971⁹⁶.
- JACOB, François. *La logique du vivant*. Paris : Gallimard, 1970.
- KAHANE, Ernest. *La vie n'existe pas!* Paris : Édition de l'Union rationaliste, 1962⁹⁷.
- LAPLANCHE, Jean. *Vie et mort en psychanalyse*. Paris : Flammarion, 1970.⁹⁸
- LWOFF, André. *L'Ordre biologique*. Paris : Robert Laffont, 1969.

⁹¹ Damos aqui a bibliografia tal como aparece em 1973. Sua composição variará nas edições subsequentes. Sob demanda da redação da enciclopédia, ela foi notadamente revisada por Canguilhem em junho de 1992 (cf. GC 25.11, folhas 91-93). Ele sugeriu, então, a supressão de dois títulos, os de Kahane e, o que deve surpreender, o de Schrödinger; ele pediu a substituição da obra de Dagognet sobre Pasteur por aquela sobre *La maîtrise du vivant* (Paris: Hachette, 1988) e acrescentou um título de François Jacob, *Le jeu des possibles* (Paris: Fayard, 1981), em conhecimento de: Jean Heidmann, *La vie dans l'univers* (Paris: Hachette, 1990), François Gros, *Les secrets du gene* (Paris: Odile Jacob, 1986), Salvador Edward Luria, *Life, The Unfinished Experiment* (New York, 1973; trad. Fr. *La vie, expérience inachevée*, Pars Colin, 1975), Jacques J. Rozenberg, *Bio-cognition de l'individualité* (Paris : PUF, 1992), Jacques Tonnelat, *Thermodynamique et biologie*. I. *Entropie, désordre et complexité*, II. *L'ordre issu du hasard* (Paris : Maloine, 1978), James D. Watson, *The Double Helix* (trad. Fr. *La double hélice*, Paris : Laffont, 1968). [N.E.]

⁹² A partir de 1992, e na reedição do *Dictionnaire de la philosophie* (p. 2091), acrescenta-se a menção: “nova ed. 1992”. [N.E.]

⁹³ Referência acrescentada em 1992: G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, 2ª ed., Paris, Vrin, 1992. [N.E.]

⁹⁴ Esse autor não aparece nem no manuscrito nem no datiloscrito; deve tratar-se de um acréscimo sobre as provas. [N.E.]

⁹⁵ *Idem*. [N.E.]

⁹⁶ Referência suprimida nas edições subsequentes. [N.E.]

⁹⁷ Referência substituída por “É. Kahane, *Le hasard et la vie*. Paris: Cercle parisien de la Ligue française de l'enseignement, 1973”. [N.E.]

⁹⁸ Substituída pela edição de “1977” nas edições subsequentes. Na sequência dessa entrada, acrescentar-se-á uma referência nova: “Georges Le Grand, *Pourquoi la vie? : essai sur la finalité de la vie*, Académie européenne du livre, Nanterre, 1993”. [N.E.]

- MEYER-ABICH, Adolf. *Biologie der Goethezeit*. Stuttgart : Hippokrates Verlag Marquardt & Cie, 1949⁹⁹.
- ROSNAY, Joël. *Les origines de la vie, de l'atome à la cellule*. Paris : Seuil, 1966.¹⁰⁰
- RUYER, Raymond. *La Cybernétique et l'origine de l'information*. Paris : Flammarion, 1954.
- SALOMON, Michel. *L'avenir de la vie*. Paris : Seghers, 1981¹⁰¹.
- SCHLANGER, Judith E. *Les métaphores de l'organisme*. Paris : Vrin, 1971¹⁰².
- SCHRÖDINGER, Erwin. *Qu'est-ce que la vie? (Whats Life? 1944)*, trad. Léon Keffer. Paris : Le Club français du livre, 1950.
- SERRES, Michel. *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*. Paris : Minuit, 1977¹⁰³.
- SIMONDON, Gilbert. *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris: PUF, 1964¹⁰⁴.

⁹⁹ Trata-se aqui de uma seleção de escritos de Goethe, Georg Foster, Alexandre von Humboldt, Lorenz Oken, Carl Ernst von Baer e Johannes Müller, com uma introdução e uma conclusão centradas sobre a obra de Goethe por Meyer-Abich. Essa referência foi suprimida nas edições subsequentes do artigo "Vie" [N.E.]

¹⁰⁰ Referência substituída nas edições subsequentes por "Joël de Rosnay, *L'aventure du vivant*, Paris, Seuil, 1988. [N.E.]

¹⁰¹ Esse autor não aparecia nem no manuscrito nem no datiloscrito; deve se tratar de um acréscimo sobre as provas. [N.E.]

¹⁰² *Idem*. [N.E.]

¹⁰³ *Idem*. [N.E.]

¹⁰⁴ Referência substituída nas edições subsequentes por "Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris, 1989; seguida de uma referência adicional: "Frank Tinland, *La vie, séminaire de l'université Paul-Valéry*, Vrin, 1989. [N.E.]

Hegel na França¹ por Georges Canguilhem

CANGUILHEM, Georges. [1949] “Hegel en France”. IN: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*², vol. 28-29, nr. 4, 1948-1949, p. 282-297.

Após ter traduzido a Fenomenologia do espírito no início da década de 1940, Jean Hyppolite publicou em 1946 sua leitura exegética dessa obra fundamental da história da filosofia moderna com o título Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel. A resenha que aqui traduzimos, escrita por Canguilhem entre 1948-1949, inicia-se por um recenseamento crítico do pensamento de Hegel e das condições de sua introdução tardia na França, para em seguida saudar o acontecimento da aparição da tradução da Fenomenologia do espírito feita por seu colega Hyppolite que foi sucedida pela publicação, como tese de doutorado, de sua própria interpretação, anunciando profundas modificações na recepção das ideias de Hegel – um autor que Canguilhem considerava imprescindível – pelo público filosófico francês. Daí o título “Hegel na França” indicar um aporte bastante amplo ao objeto abordado, em conformidade à importância que Canguilhem atribuía ao empreendimento de Hyppolite. Ao final do texto, bem ao seu estilo,

¹ Canguilhem se interessou desde cedo por Hegel, provavelmente sob a influência de Alain que o opunha aos seus contemporâneos franceses. “Ao lado das poderosas ideias de Hegel, suas pequenas construções parecem ridículas” (citado por André Sernin, *Alain. Un usage dans la cité*, Paris, Roberto Laffont, 1985, p. 300). Encontram-se no Fundo Canguilhem no CAPHÉS notas sobre Hegel tomadas no curso de Alain no Liceu Henri IV (GC. 3.3.1), e já se assinalam seus empréstimos à obra de Hegel desde sua entrada na *École Normale Supérieure* em 1924. Suas obras de juventude, de seu primeiro artigo publicado em 1926 ao *Tratado de lógica e moral* de 1939, conservam mais de vinte citações ou comentários sobre Hegel. Em 1931, como aqui neste artigo de 1948, em sua resenha à obra de Pierre Viénot (*ibid.* p. 370-374, p. 371) ele marcava o atraso da penetração de Hegel na França: “... o pensamento hegeliano, filosofia do devir, é geralmente tão mal compreendido na França quanto o foi, durante muito tempo, o pensamento de Kant”. No ano seguinte, ademais, ele qualificava como um escandaloso ostracismo a ausência de Hegel no programa de agregação (*ibid.* p. 428). É bem possível que a publicação bem recente (1946) da tese de seu amigo Jean Hyppolite (*cf. infra*, p. 328, n. 3) tenha suscitado em Canguilhem um interesse renovado pelos rumos de Hegel na França. [N.E.]

² Essa revista, fundada em 1921, era e permanece publicada sob a égide da Faculdade de Teologia protestante da Universidade de Estrasburgo. Ela tinha acolhido numerosos artigos de pesquisadores estrangeiros, como também de professores de faculdades francesas e notadamente da Faculdade de Letras de Estrasburgo, como Jean Pommier (1893-1973) ou Maurice Halbwachs; Alexandre Koyré era então membro do comitê da revista. [N.E.]

Canguilhem não deixa de apontar certas críticas, sem nunca perder o tom da elegância.

Nesse mesmo período, Canguilhem cuidava da publicação dos inéditos de Cavaillès, amigo combatente morto pela Gestapo em 1944 a quem se deveu sua adesão à Resistência Francesa, e a quem sucedeu a partir de 1940 na Faculdade de Letras de Estrasburgo, realocada em Clermond-Ferrand durante a anexação da Alsácia ao Reich por Hitler. A última nota desse escrito, bem como o modo como Canguilhem o encerra, não deixam dúvidas a respeito da censura por ele dirigida aos abusos do emprego do conceito de dépassement (Aufhebung), aqui traduzido por superação, que acabava por resultar num imobilismo ético por submissão ao “fato consumado”. Sem dúvida, a leitura que Canguilhem faz de Hegel não se limita a esta resenha. No entanto, além de lançar luz sobre diversos aspectos da recepção do pensamento de Hegel na França e de como Canguilhem a avaliava, esse texto pode sobretudo nos auxiliar a compreender melhor algumas das consequências ético-políticas de sua própria filosofia.

A versão que traduzimos é aquela publicada em: CANGUILHEM, Georges [2015] Œuvres Complètes, tome IV: résistance, philosophie biologique et histoire des sciences. Paris: Vrin, 2015, p. 321-341. As notas do próprio autor são indicadas por N.A; as notas do tradutor são indicadas por N.T.; e as notas dos editores da versão consultada são indicadas por N.E. Quando não indicado diversamente, as interferências complementares entre colchetes sobre as notas de rodapé são dos editores.

O pensamento filosófico contemporâneo está dominado pelo hegelianismo. Ao lado dele, muitas doutrinas podem ser tidas por literatura. Hegel começou pelo sentimento trágico da existência e terminou pela lógica, mas buscando conciliar o trágico, consciência do conflito entre o indivíduo e o destino, e a lógica que é a eliminação da contradição, o pensamento da identidade e a identidade do pensamento consigo mesmo. Essa conciliação não tem nada de um empreendimento eclético. Ela culmina, ao contrário, num sistema, o mais vasto e o mais bem entretecido talvez como nenhum outro filósofo

jamais tenha concebido, o mais prodigioso resultado do esforço filosófico para edificar, por meio de conceitos e palavras, uma resposta total e concreta aos problemas humanos fundamentais, numa época histórica dada.

A autenticidade e a importância de um pensamento filosófico se medem, antes de tudo, pela relação que existe entre a amplitude da questão colocada (o mundo e o homem num momento crítico do curso de sua relação) e a totalidade da resposta proposta (o sistema organizado dos conceitos e das palavras). Nesse sentido, o hegelianismo está bem à altura da situação: Revolução Francesa, Império napoleônico e suas consequências europeias; chegada da grande burguesia industrial e do titanismo tecnológico; divórcio entre Ciência e Religião; consciência romântica da autonomia criadora da Arte.

Quanto à influência exercida por uma filosofia e que também mede sua importância, sendo um dos critérios seguros de que dispõe um historiador da filosofia, ela é apenas a tradução objetiva da relação de adequação entre a totalidade das abstrações filosóficas e o concreto da experiência que se trata, pela análise, de elevar até a consciência. Essa influência do hegelianismo, ela salta aos nossos olhos, mesmo e antes de tudo sob a forma de cartazes sobre os muros: Marxismo, Existencialismo.

Sabe-se que Marx, de um lado, e Kierkegaard³, do outro, após terem primeiramente se nutrido de Hegel, fizeram questão de refutá-lo, em sentidos divergentes, ainda que a partir de uma posição inicial semelhante: a recusa em identificar a noção de Filosofia àquela de Sistema. A consciência filosófica deve vencer a tentação do Sistema, a tentação de identificar o Juízo do mundo com o juízo do sistema hegeliano, - a tentação, de resto condenada ao fracasso, de compreender no sistema a existência histórica do autor do sistema e a escolha dos princípios dos quais procede sua filosofia na filosofia.

Não precisamos lembrar aqui por quais filiações de pensamento nem a favor de quais acontecimentos históricos (Revolução Russa de 1917; derrota alemã em 1918) e de suas repercussões políticas e ideológicas na França, o marxismo e o existencialismo se tornaram o que são na situação atual da filosofia francesa⁴. Nós tomamos a sua atração

³ O teólogo e filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard (1813-1855) tinha começado a ser conhecido na França graças sobretudo aos estudos de Jean Wahl (*cf. infra*, p. 325) através dos quais Canguilhem foi introduzido ao seu pensamento. Ainda que Canguilhem mencione “O conceito de angústia” em suas lições inéditas de 1941 sobre “Aparência e realidade”, Kierkegaard não está presente em sua obra, a não ser quando se trata de retratar a genealogia do existencialismo. [N.E.]

⁴ É esse o próprio título [*Situação atual da filosofia francesa*] da conferência inédita que ele havia pronunciado ante os membros da União Racionalista de Estrasburgo alguns meses mais cedo (*cf. supra*, p. 45, n. 3), conferência que é tem um bom lugar no exame da posteridade do pensamento de Hegel e que, sob esse aspecto, pode aparecer em parte como uma primeira versão do presente artigo. [N.E.]

sobre as mentes e sua rivalidade – rivalidade de descendentes de um mesmo tronco [*souche*] -- por fato incontestável. Mas seu diálogo, mais aparente que real – pois para dialogar é preciso admitir ao menos implicitamente a eventualidade de concessões ao outro ou de retificações em relação a si, o que recusa um dos interlocutores, portador de uma verdade fora da qual não há salvação –, se ele é o fenômeno mais espetacular da situação presente dos estudos filosóficos na França, isso não é, segundo cremos, o essencial dessa situação. O diálogo marxismo-existencialismo nós o encontramos hoje noutros lugares, por exemplo na Itália. O fenômeno essencial e original – quase no sentido de antiquado – da situação francesa é a descoberta de Hegel. Hegel entrou na França um século após sua morte. Atualmente, os filósofos franceses como um todo estão, pela primeira vez, lendo seriamente, estudando Hegel, portanto retornando à fonte das doutrinas, marxismo e existencialismo, das quais foram abundantemente irrigados. A França realiza o estudo das filosofias dos séculos XIX e XX no sentido inverso de sua sucessão histórica.

Não se pode dizer que, no século XIX, Victor Cousin, Renan e Taine⁵ tenham ignorado inteiramente Hegel, que não tenham tentado fazer entrar alguns temas hegelianos no pensamento francês. Temos o direito, contudo, de questionar se eles leram bem Hegel. A geração dos filósofos racionalistas da 3ª República desconfiava de Hegel, ao menos quanto ao pouco que dele liam, à exceção de Lucien Herr⁶ que praticamente guardou segredo do profundo conhecimento que tinha sobre ele. Quase todos viam em Hegel o pai espiritual do germanismo e do pangermanismo. Todos os pensadores alemães, a partir dele, eram vítimas de um prejuízo de caráter nacionalista, nascido de circunstâncias cuja responsabilidade se faria remontar até ele: a guerra de 1870 e a vitória da Prússia. Ao que se acrescentava, ao mesmo tempo como causa e efeito dessa hostil

⁵ Victor Cousin (1792-1867), Ernest Renan (1823-1892), Hyppolite Taine (1828-1893), formam um trio de autores que Canguilhem nunca apreciou ou formam um trio de autores que Canguilhem nunca apreciou nem poupou, tomando a esse respeito, de alguma forma, o relato dos filósofos fundadores da *Revue de métaphysique et de morale*, incluindo os de sua própria genealogia, Alain e, mais além, Lagneau. [N.E.]

⁶ Lucien Herr (1864-1926) tinha um lugar no panteão pessoal de Canguilhem que este guardou até o fim. Canguilhem lamentava que ele tivesse escrito tão pouco, mas sabia o que ele e seus contemporâneos deviam, em sua formação, aos conselhos e à benevolência desse *agrégé* de filosofia (1886), partidário de Dreyfus, companheiro de Jean Jaurès e muito sábio bibliotecário da *École Normale* (de 1888 até sua morte). O artigo “Hegel” que tinha aparecido em 1890 no tomo XIX de *La Grande Encyclopédie. Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts* (publicada em 31 volumes sob a direção de Marcelin Berthelot em Paris, pela Sociedade anônima da Grande Enciclopédia, de 1885 a 1902) tinha sido retomado e tornado mais facilmente acessível no segundo volume de *Choix d'écrits* de Lucien Herr publicado em Paris nas *Éditions Rieder* em 1932 (p. 109-140); Canguilhem tinha resenhado essa obra em *Libres Propos*, em setembro de 1932 (cf. *OC I*, p. 431-435). [N.E.]

ignorância, que ninguém se dedicava a traduzir em francês os textos de Hegel. A tarefa era efetivamente árdua⁷ e a tradução de textos estrangeiros é uma obra geralmente – e muito erroneamente – julgada como pouco gloriosa. A antiga tradução de Véra⁸ gozava de um crédito apenas limitado. Era um quebra-galho.

Essa situação começou a mudar em meados de 1930. Em 1929, Jean Wahl publicava: *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel* [*A infelicidade da consciência na filosofia de Hegel*]⁹. Era a filosofia de juventude de Hegel, consagrada ao exame de problemas religiosos, apresentada pelo filósofo francês que faria o máximo na França pela difusão e comentário do pensamento de Kierkegaard e que buscava em Hegel algumas antecipações dos temas propriamente kierkegaardianos. O mesmo autor publicava, em 1931, um artigo muito belo sobre *Hegel et Kierkegaard*¹⁰. O outro aspecto do pensamento e da influência hegelianos seria revelado em 1938 por Henri Lefebvre, que publicaria *Les Cahiers de Lénine sur la Dialectique de Hegel* [*Os cadernos de Lénin sobre a dialética de Hegel*]¹¹, onde mais de um marxista francês aprendeu que, por falta

⁷ As dificuldades de uma tradução de Hegel foram expostas por Alexandre Koyré num artigo: Nota sobre a língua e a terminologia hegelianas, *Revue philosophique*, [vol. 112, n° 11-12, novembro-dezembro,] 1931, [p. 409-439]. [N.A.]

Esse artigo de Koyré foi retomado nos *Études d'histoire de la pensée philosophique*, “Bibliothèque des idées”, Paris, Gallimard, 1971, p. 191-224 (uma primeira edição dessa obra tinha aparecido, em 1961, nos “Cahiers des Annales” em Armand Colin).

Nota-se que Canguilhem não menciona no presente artigo dois outros textos significativos de Koyré, um aparecido em 1934 e que dificilmente ele ignoraria, na *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, “Hegel à Iéna”, que trata notadamente de publicações francesas, e, o outro, “Rapport sur l'état des études hégéliennes em France”, que tinha aparecido em 1931, mas em Tübingen, nos *Verhandlungen des ersten Hegelkongresses*, congresso que teve lugar em La Haye no ano precedente. Esses dois artigos são retomados nos *Études d'histoire de la pensée philosophique*, respectivamente nas páginas 147-189 e 224-251. [N.E.]

⁸ Auguste Véra (1813-1885), filósofo italiano, doutor em letras na Sorbonne, tinha entre 1850 e 1870 traduzido as grandes obras de Hegel em francês. Canguilhem possuía um exemplar da 2ª edição (1874) da tradução em dois volumes da *Lógica* (Paris, Baillière, 1851) cotas CAPHÉS, CAN 1023-1024. [N.E.]

⁹ A obra tinha aparecido em Paris, pela Rieder, na coleção “Philosophie”, então dirigida por Pierre Morhange. [N.E.]

¹⁰ Artigo reproduzido nos *Études kierkegaardiennes* [“Philosophie de l'esprit”, Paris, F. Aubier, 1938; o artigo é reproduzido em apêndice ao capítulo IV (“La lutte contre le hégélianisme”) nas páginas 159-171, com a menção “Comunicação feita no Congresso hegeliano de Roma (abril de 1933)”]. [N.A.]

Na *Revue philosophique*; ver *infra*, p. 326, n. 3. Os arquivos de Canguilhem no CAPHÉS contêm notas (três folhas) sobre esse artigo “Kierkegaard et Hegel” (GC. 24). [N.E.]

¹¹ Lénin, *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, traduzido do russo por Henri Lefebvre e Norbert Guterman, Paris, Gallimard, 1938. (Uma “nova edição revista” apareceu em 1967 na coleção “Idées”, na Gallimard). Lefebvre e Guterman também publicariam no ano seguinte os *Morceaux choisis* de Hegel (Paris, Gallimard, 1939).

Henri Lefebvre (1901-1991), filósofo e sociólogo francês, tinha sido membro do grupo “Philosophies” nos anos 1920 (notadamente com Pierre Morhange (1901-1972), Georges Friedmann, e Georges Politzer (1903-1942)). Entrou no PCF em 1928, seu afastamento do stalinismo ocorrido em 1953 levaria à sua exclusão em 1958. Resistente, foi após a guerra, durante 5 anos, diretor da estação de Toulouse de radiodifusão francesa, antes de retomar sua atividade de professor de liceu, depois de passar ao ensino superior em 1962

de conhecer bem a lógica hegeliana, todos aqueles que tinham escrito sobre Marx, desde há cinquenta anos, não tinham compreendido nada. Nesse meio tempo, e entre esses dois aspectos possíveis do hegelianismo, Alain tinha feito em *Idées* [*Ideias*] (1932), um estudo sobre Hegel¹². Estudo direto, sem erudição, sem aparelho crítico, quase uma resenha de leitura feita por um filósofo que não estava preparado, por sua formação, para o método hegeliano, mas cuja inteligência superior encaminhava para fora das vias universitárias tradicionais e que já tinha, no passado, em sua classe de primeiro superior do Liceu Henri-IV, dado reiterados cursos sobre Hegel¹³. Por ocasião do centenário da morte de Hegel, em 1931, a *Revue de Métaphysique et de morale*¹⁴ e a *Revue Philosophique*¹⁵ tinham publicado números muito substanciais. Em 1933, a obra de Georges Noël¹⁶, *La Logique de Hegel* [*A lógica de Hegel*], esgotada desde sua aparição em 1897, era reimpressa pelo

como professor de sociologia na Universidade de Estrasburgo, para terminar sua carreira, de 1965 a 1968, na Universidade de Paris X- Natterre.

Norbert Guterman (1900-1984), de origem polonesa, instalou-se, nos anos 1920, em Paris onde foi, também ele, membro do grupo “Philosophies”. Bastante ligado a Henri Lefebvre, com quem foi um dos primeiros a se interessar pelos manuscritos de juventude de Marx, assinou também com ele o longo prefácio introdutório aos *Morceaux choisis* de Marx publicados em 1934, cuja edição de 1939 Canguilhem utilizará frequentemente (cota CAN 978 em sua biblioteca). Guterman perseguia suas atividades de intelectual de esquerda após sua emigração para os Estados Unidos; ele se converteria, no fim de sua vida, ao judaísmo hassídico. [N.E.]

¹² Alain, *Idées. Platon, Descartes, Hegel*, Paris, Paul Hartmann Éditeur, 1932, p. 207-297. [N.E.]

¹³ O primeiro ocorreu em 1923 [Todavia, notas de um curso de Alain (um caderno manuscrito de 26 folhas) se encontram no Fundo Canguilhem e trazem a menção “Hegel”. 1920; a segunda folha desse caderno traz também a menção manuscrita “oct-1920” (GC, 3.3.1)]. Alain tinha sido encorajado por Lucien Herr a tratar de Hegel ante seus alunos de Khâgne. Aproveitamos a ocasião para dizer que o estudo sobre Hegel contido em *Idées* permanece, em seu gênero, um sucesso excepcional e que não conhece a proximidade de estudos mais sábios e mais compactos. [N.A.]

¹⁴ 38º ano, nº 3, julho-setembro 1931. O número compreende os seguintes artigos: Benedetto Croce, “Um cercle vicieux dans la critique de la philosophie de Hegel”, p. 277-284; Nicolai Hartmann, “Hegel et le problème de la dialectique du réel”, p. 285-316; Charles Andler, “Le fondement du savoir dans la ‘Phénoménologie de l’esprit’ de Hegel”, p. 317-340; Victor Basch, “Des origines et des fondements de l’esthétique de Hegel”, p. 341-366; René Berthelot, “Goethe et Hegel”, p. 367-412; Martial Gueroult, “Le jugement de Hegel sur l’antithétique de la Raison pure”, p. 413-439; Edmond Vermeil, “La pensée politique de Hegel”, p. 441-510. [N.E.]

¹⁵ 56º ano, nº 11-12, novembro-dezembro 1931. O número compreende os artigos seguintes: Jean Wahl, “Hegel et Kierkegaard”, p. 321-380; Victor Basch, “De la philosophie politique de Hegel”, p. 381-408; Alexandre Koyré, “Note sur la langue et la terminologie hégéliennes”, p. 409-439. Esses artigos são sucedidos, p. 401-451, de resenhas de trabalhos recentes sobre Hegel. [N.E.]

¹⁶ Vinda a público pela Alcan, na “Collection historique des grands philosophes”, em sua primeira edição; pela Vrin, na coleção “Bibliothèque d’histoire de la philosophie” em sua segunda edição, ainda reimpressa em 1967. O texto tinha aparecido primeiro sob a forma de artigos na *Revue de métaphysique et de morale*: “La logique de Hegel. L’idéalisme absolu et la logique spéculative”, vol. 2, nº 1, janeiro 1894, p. 36-57; “La Logique de Hegel. La science de l’être”, maio 1894, p. 279-298; “La Logique de Hegel. La science de l’essence”, vol. 2, novembro 1894, p. 644-675; “La Logique de Hegel. La logique dans le système”, vol. 3, 1895, p. 503-536; “La Logique de Hegel. Le dogmatisme de Hegel”, vol. 4, janeiro 1896, p. 62-85; “La Logique de Hegel. Hegel et la pensée contemporaine”, vol. 4, setembro 1896, p. 585-614. Georges Noël (?-1900?), *agrégé* de filosofia (1878), terminou sua carreira como professor no liceu Lakanal após ter ensinado em Bourges, Brest e Bordeaux. [N.E.]

editor Vrin. De 1933 a 1939, Alexandre Kojève¹⁷ comentava na *École des Hautes Études*, ante um público limitado e atento, a *Fenomenologia do espírito*; uma parte notável desse comentário, sobre a dialética do senhor e do escravo, tinha sido publicada em 1939, na revista *Mesures*¹⁸.

Mas enfim se o público filosófico francês se punha, doravante, a ler Hegel, era-lhe difícil ainda ler diretamente Hegel, exceto se tinham um sólido conhecimento da língua alemã, muita paciência e engenhosidade. Em 1936, Henri Lefebvre e N. Guterman tinham traduzido e prefaciado a coletânea de *Morceaux Choisis [Excertos escolhidos]*¹⁹ de Hegel. Livro útil, porém mais apto, por seu caráter mesmo, a excitar o apetite que a satisfazê-lo. Em 1937, uma tradução das *Preleções sobre filosofia da história* aparecia pela Vrin²⁰; em 1940, uma tradução da *Filosofia do direito*, pela Gallimard²¹. Mas o acontecimento que mudou, na França, o estado dos estudos hegelianos foi a publicação, por Jean Hyppolite, da primeira tradução francesa da *Fenomenologia do espírito* (tomo I em 1939, tomo II em 1941)²². Desta vez, enfim, quem se sentisse tentado pelo gosto e pela coragem poderia afrontar a dialética hegeliana. Devemos admitir nesse trabalho de tradução tanto seu valor intrínseco de fidelidade, fruto de um robusto trabalho, quanto a probidade que testemunha da parte de um autor que, querendo elucidar o pensamento de Hegel, começava por primeiro permitir a todo leitor eventual conhecer a sua expressão e,

¹⁷ Alexandre Kojève (1902-1968), filósofo francês de origem russa cujo seminário de análise da *Fenomenologia do espírito* na *École pratique des Hautes Études* entre 1933 e 1939 atrairia uma atenção duradoura, notadamente pela sua qualidade e pelo amplo espectro de seus ouvintes, em meio aos quais estavam Raymond Aron, Alexandre Koyré, Éric Weil, e também Raymond Queneau, a quem se deve a edição das aulas sob o título *Introdução à leitura de Hegel*, obra publicada pela Gallimard em 1947. Kojève fez carreira desde o Pós-Guerra até a sua morte como conselheiro junto à direção de Relações econômicas exteriores do Ministério de Economia da França. [N.E.]

¹⁸ Hegel, “Autonomie et dépendance de la conscience de soi”, traduzida e comentada por Alexandre Kojève, *Mesures*, n° 1, 15 de janeiro de 1939, p. 107-139. Essa revista trimestral de grande tiragem, dirigida pelo mecenas americano Henry Church (1880-1947) e Jean Paulhan (1884-1968), tendo também como membros do comitê de fação Bernard Groethuysen (1880-1946), Henri Michaux (1899-1984) e Giuseppe Ungaretti (1888-1970), tinha um caráter essencialmente literário (assim, figuram no sumário desse primeiro número Claudel, Queneau, Éluard, Michaux e Amiel). Ela é publicada regularmente de 15 de janeiro de 1935 a 15 de abril de 1940). [N.E.]

¹⁹ A 4ª edição desses *Morceaux choisis* se encontra na biblioteca de Canguilhem (cota CAN 978). [N.E.]

²⁰ Tradução de Jean Gibelin, coleção “Bibliothèque des textes philosophiques”, 2 volumes; a obra datada de 1937 aparece, na verdade, em fevereiro de 1918. [N.E.]

²¹ *Principes de la philosophie du droit*, tradução de André Kaan. [N.E.]

²² Paris, Aubier, Éditions Montaigne, na coleção “Philosophie de l’esprit”. Na biblioteca de Canguilhem, nas cotas CAN 1027-1028.

Jean Hyppolite (1907-1968) entrou na *École Normale Supérieure* um ano após Canguilhem, em 1925, foi dessa geração um de seus amigos universitários mais próximos. *Agrégé* de filosofia (1929), ensinou primeiro na província, depois como primeiro superior no Liceu Henri-IV. Tornou-se professor da Faculdade de Letras de Estrasburgo em 1945, e acedeu à Sorbonne em 1963. Canguilhem lhe consagraria muitos escritos, por ocasião de sua morte prematura. [N.E.]

em seguida, julgar, com conhecimento de causa, a interpretação que lhe seria proposta ulteriormente. O caso é muito raro para ser relevado. Com a maior frequência a originalidade filosófica consiste hoje em tirar proveito sem mencionar em demasia obras permanecidas esotéricas. Podemos pensar que haveria menos reputações presunçosas se o espírito soprasse na terra numa língua só²³.

* * *

Em 1946, J. Hyppolite apresentava como tese de doutorado um trabalho sobre *La Genèse et la Structure de la Phénoménologie de l'Esprit* [A gênese e a estrutura da Fenomenologia do Espírito]²⁴. Recebido o mais favoravelmente possível nos círculos universitários, essa obra pareceu desconcertar alguns especialistas ou amadores, mais ou menos esclarecidos do pensamento de Hegel. Talvez em razão do fato bastante contingente de ter sido publicada alguns meses após *La Médiation dans le Système de Hegel*, de R. P. Niel²⁵, e alguns meses antes da *Introduction à la lecture de Hegel*, de A. Kojève. Se o fato dessa tripla publicação, dessa concorrência de obras relativas a Hegel, responde a alguma necessidade que tentaremos interpretar, pelo menos a ordem de aparição provém do puro acontecimento. Ora, lendo J. Hyppolite constatamos que o que primeiro lhe preocupa é dar um fio condutor à leitura da *Fenomenologia* e, em seguida, apenas determinar o sentido no qual a obra deve ser lida; buscou apresentar Hegel ao menos tanto quanto interpretá-lo. Essa ambição pode parecer modesta e honesta. Ela é,

²³ Desde a *Fenomenologia*, outras obras capitais de Hegel foram traduzidas por S. Jankélévitch: *Estética* ([Paris,] Aubier ["Philosophie de l'esprit", Éditions Montaigne], 1944 [4 vol.]) e a *Ciência da Lógica* ([Paris,] Aubier ["Bibliothèque philosophique" Éditions Montaigne], 1947 [2 vol.]). Alguns escritos sobre *As provas da existência de Deus* foram traduzidos por H. Niel (Aubier, ["Bibliothèque philosophique", Éditions Montaigne] 1947). [N.A.]

²⁴ J. Hyppolite desde então enriqueceu a exegese francesa de Hegel com uma *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel* ([Paris,] Rivière, 1948). [N.A.]

A primeira edição da *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito* tinha aparecido num volume, em Paris, pela Aubier, Éditions Montaigne, na coleção "Philosophie de l'esprit", em 1946. A *Introduction à la Philosophie de l'histoire* tinha aparecido na coleção "Bibliothèque philosophique"; o exemplar na biblioteca de Canguilhem (CAN 1030) traz uma inscrição manuscrita de Jean Hyppolite "À Madame Canguilhem / À mon ami Canguilhem".

Uma nota da redação, situada imediatamente sob a note precedente, assinalava que esse mesmo número da *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* que acolhia o presente artigo de Canguilhem (n° 4, 1948-1949) compreendia também uma resenha de Roger Mehl (1912-1997) dessa última obra de Jean Hyppolite (p. 351-354). Mehl era redator-chefe dessa revista e terminou sua carreira como professor e decano da Faculdade de Teologia protestante da Universidade de Estrasburgo. [N.E.]

²⁵ Henri Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, "Philosophie de l'esprit", Paris, Aubier, 1945. O padre Henri Niel (1910-?), da Sociedade de Jesus, doutor em medicina e doutor em letras, era professor de psicologia e de história da filosofia nas Faculdades Católicas de Lyon. [N.E.]

de fato, tão inteligente quanto fecunda. Na verdade, Hegel não é para os franceses um autor há muito assimilado, por falta de compreensão, como o são Descartes ou Kant. Pouca gente, mesmo entre os filósofos, sabe exatamente o que disse Hegel. Por isso importava procurar-lhe audiência antes de lhe atribuir tal ou tal pensamento, para não dizer tal ou tal subentendimento. Partimos hoje de muito bom grado em busca do “conteúdo real” do pensamento de Hegel, como faz o psicanalista suspeitando do conteúdo manifesto da narrativa de algum sonho. Chegamos a dizer-nos muito imperturbavelmente: Quando Hegel diz Isso deve-se entender Aquilo; quando diz o Saber entenda-se o Sistema hegeliano; quando diz o Absoluto entenda-se Napoleão; quando diz Dialética entenda-se Luta de Classes. Em suma, Hegel não seria apenas Rébus mas Oráculo. Certamente, nessa espécie de exercício, nem todas as tentativas são válidas e estamos próximos de reconhecer a eminente superioridade de Kojève sobre o artigo de Tran-Duc-Thao: *La Phénoménologie de l'Esprit et son contenu réel*²⁶. É que hoje em dia os filósofos parecem muito inclinados a “engajar” seus antecessores ao mesmo tempo que a si mesmos. Por exemplo, quais engajamentos não solicitamos de Descartes? Para Hegel, o problema que se coloca – ou, antes, que nós nos colocamos - na França hoje é o seguinte: a tomada de consciência do sentido da história universal, cuja *Fenomenologia* pretende descrever as etapas e fechar o balanço, teve por efeito reforçá-la, renovando a fé cristã, ou então validar as teses ideológicas e a estratégia política dos marxistas, mais exatamente dos comunistas?

Parece-nos que, assim posto o problema, pode-se ao menos reivindicar, para a justificação de seu enunciado, a atualidade da situação humana em geral, da qual se busca elucidar alguns aspectos fundamentais. Mas temos de nos perguntar se essa anexação, essa mobilização de Hegel, é ou não outra coisa e mais do que uma simples complacência a fatos que um autêntico pensamento filosófico deveria, bem ao contrário, recusar, metodicamente entendido, a fim de julgá-los. Compreende-se melhor então por que a atitude de J. Hyppolite, em seu comentário à *Fenomenologia*, irrita, em diferentes graus, aqueles que só buscam o conteúdo real do hegelianismo para captá-lo em sua rede e gabar-

²⁶ *Les Temps modernes*, [3º ano, nº 36], setembro de 1948, p. 492-519]. [N.A.]

Tran Duc Thao (1917-1993), filósofo e militante comunista de origem vietnamita, *normalien* (1939) e *agrégé* de filosofia (1943). Sua obra mais conhecida, *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (Paris, Mihn-Tan, 1951) suscitaria um grande interesse numa época onde, para muitos, as perspectivas do materialismo dialético – tornado ortodoxia stalinista – parecia poder nutrir grandes esperanças. Canguilhem, resolutamente não materialista, não entre esteve entre esses, nem nos anos 1930 (v. g., *OC I*, p. 483-484), nem após a guerra (*cf. infra*, p. 334 *sq.* e 354). [N.E.]

se em seguida da solidez da malha. “Professor escrupuloso, historiador imparcial, ele (Hyppolite) recusa-se a escolher entre direita e esquerda hegelianas e nos relega a preocupação de uma tal opção” diz R. P. Fessard²⁷. “A obra de Hyppolite se desata aparentemente no vazio. Esse massivo estudo não tem conclusão pessoal... Estamos na presença de um trabalho universitário modelo... Parece que para Hyppolite não há nada além da história: sendo o espírito o ato de fazer história graças à possibilidade que tem de se desligar do presente. Negatividade do espírito, princípio único da história. O problema humano é, em si mesmo, sua resposta. A história é crise. Nada nos permite decidir se Hyppolite admite ou não a existência de Deus”, escreve R. P. Niel²⁸. No fundo, pouco importa a R. P. Niel que Hyppolite creia ou não na existência de Deus, o importante é que Hyppolite, se for crente, será naturalmente conduzido a encontrar em Hegel, segundo as palavras de R. P. Fessard, “a via mais magnífica para restituir uma plena atualidade às verdades históricas tanto quanto eternas do cristianismo”. Confessamos ignorar a resposta de Hyppolite, se houver uma. Se não houver, não cabe a nós supri-la. Ao menos podemos tentar apreender o sentido do que se chama uma prudência universitária, seguindo do mais audacioso até o fim de sua audácia.

Admitamos com Kojève que Hegel seja ateu, que sua filosofia seja um humanismo integral e que a Consciência Absoluta que encerra a história humana no Saber que ela obtém ao termo da Fenomenologia seja o próprio Hegel, instrumento do Juízo Final. Que sentido se deve dar, nesse caso, ao trabalho notável de Kojève? Não pode ser um epifenômeno do sistema de Hegel, pois ele se desvia com muita frequência para detectar aí algum erro (o preconceito monista notadamente). Ora, enquanto houver erro, diz com muita justeza Kojève, a história não está terminada, pois a negatividade, como crítica e como luta, continua sua obra simultaneamente destrutiva e criadora. A existência do livro de Kojève, como “momento histórico” - ela o é, pensamos, sem nenhuma adulação - da influência ativa de Hegel na França, contradiz, nesse ponto, o conteúdo real reconhecido por ele ao pensamento de Hegel que ele fez parecer quase demente. Kojève encontrou

²⁷ “Deux interprètes de la *Phénoménologie* de Hegel. [Jean Hyppolite et Alexandre Kojève]”, in *Études*, [vol. 255,] dezembro de 1947, [p. 368-373]. [N.A.]

Gaston Fessard (1897-1978), filósofo e teólogo jesuíta cujos trabalhos foram muito inspirados pelas grandes obras hegelianas das quais ele foi um difusor na França. Publicou notadamente uma *Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola* (Paris, Aubier-Montaigne, 1956 e 1966, 2 vol.). Tinha sido, durante a Ocupação, resistente e crítico das posições da hierarquia católica (Gaston Fessard, *Au temps du Prince-Esclave. Écrits clandestins et autres écrits 1940-1945*, Limoges, Critérion, 1989). Gaston Fessard também era um amigo próximo de Raymond Aron desde o seu encontro no seminário semanal de Kojève nos anos 1930. [N.E.]

²⁸ A interpretação de Hegel, in *Critique*, [nº 18], novembro 1947 [p. 426-437]. [N.A.]

muito de Marx - até demais, para o gosto de alguns - em Hegel. Mas se Hegel já é Marx, por que Marx sentiu o dever, mais do que a necessidade, de denunciar a ilusão idealista de Hegel? Em resumo, se Kojève leu realmente o pensamento secreto de Hegel, toda a história do homem e do pensamento após Hegel, Marx e Kojève compreendido, se torna inexprimível em termos hegelianos? Qual sentido hegeliano pode ter em 1947 uma *Introdução à leitura de Hegel*, escrita não para Hegel, mas para os franceses de 1947?

Admitamos, com R. P. Fessard, que as reações indignadas dos marxistas, trotskistas ou comunistas, ante a interpretação de Kojève, dão provas em favor do teísmo de Hegel, pois se Hegel não for teísta, o marxismo perderia seu sentido e os marxistas o seu tempo. Será que demonstramos, por tudo isso, apoiando-nos ademais sobre alguns textos de Hegel tão ambíguos quanto outros, que Hegel não crê na finitude radical do homem? Será que a história da filosofia e a crítica filosófica agora vão se apoiar sobre o argumento dos aplausos ou dos assobios? Se ser universitário é permanecer indiferente a tais argumentos, viva então o pensamento e o método universitário! Indo mais longe, suponhamos que após cinquenta anos de trabalho intelectual coletivo, como diz R. P. Niel²⁹, tenhamos tomado posse do pensamento de Hegel e que possamos enfim decidir - o que me parece, de início, um absurdo - qual dos intérpretes ateus ou cristãos de Hegel tem razão, o mérito de Hyppolite será menor por ter ele deixado a seus leitores, aos exegetas vindouros de Hegel, o cuidado de responder diversamente ao que ele não fez - pois ele respondeu, discretamente mas respondeu? Reprovamo-lo menos, em suma, por não tomar partido do que por não escolher um partido e fazer história abstendo-se, ao fazê-lo, de fazer a história. Isso equivale a reprova-lo por não ser Hegel ou por não fazer o seu Hegel. Mas essas críticas são Hegel? E se eles fazem o seu Hegel é porque a resposta aos problemas que se colocam sobre Hegel não está em Hegel. Então, por que reprovar a Hyppolite por não o ter encontrado?

Coloquemos o problema central do hegelianismo como o faz R. P. Fessard: “Qual é justamente a natureza do Tempo que Hegel identifica ao Conceito?”³⁰ Esse problema quanto ao qual Hyppolite “se limita a reunir os elementos opostos” é expressa e longamente tratado por Kojève (p. 336-411). É o problema da significação da História humana. Segundo Kojève, é preciso separar radicalmente o tempo da natureza e o tempo da humanidade. Apenas este último é histórico, apenas o homem faz uma história porque

²⁹ Artigo citado [p. 428]. [N.A.]

³⁰ Artigo citado [p. 370]. [N.A.]

apenas ele se realiza por uma ação negativa de todo dado, ação essa cujo nome é trabalho. O fim da história é, portanto, o fim da ação humana, quando o homem, reconciliado com a natureza, não é mais do que um homem feliz. Não se trata aqui de um acontecimento cósmico nem de um acidente biológico: “A história para quando o homem não age mais, no sentido forte do termo, quer dizer, não nega mais, não transforma mais o dado natural e social por uma luta sangrenta e um trabalho criador” (p. 465). Os marxistas dizem: quando a luta de classes é suprimida (p. 435, nota).

Por mais sucinto que seja esse resumo de uma tese desenvolvida ao mesmo tempo com rigor e força, permitimo-nos colocar algumas questões. Kojève insiste reiteradas vezes sobre o fato de que o tempo humano não é o tempo biológico nem o tempo cósmico, pois o homem é Projeto, a vida é Memória e o mundo, Presença (p. 367, nota 1). O Ser é, identicamente a si, ele é Espaço. O Homem não é, negando-se perpetuamente a si mesmo, fazendo-se Tempo. Reiteradas vezes, Kojève é, portanto, conduzido a reivindicar o dualismo. Segundo ele, não haveria dialética natural, mas apenas humana. Se pudermos falar numa dialética do real, do concreto, é enquanto ela inclui o homem. Mas tudo isso, reconhece expressamente Kojève, “*Hegel não o diz*” (p. 378)³¹. Ele diz mesmo o contrário. E é por isso que Kojève é conduzido a deixar cair, com muita alegria, do Sistema de Hegel toda a Filosofia da natureza, filosofia cosmológica e filosofia biológica. Depois de ter reconhecido que Hegel, na *Enciclopédia* - quer dizer, dez anos após a *Fenomenologia* -, introduz a negatividade no próprio ser natural, Kojève decide: “Pessoalmente, compartilho o ponto de vista da Fenomenologia e não admito a dialética do ser natural, do *Ser*” (p. 472, nota). Perguntaríamos então se Kojève não considera que, identificando o Homem, o Espírito e a História, separando radicalmente a história e a natureza, a Liberdade e a Identidade, ele não escamoteia um problema tradicional na filosofia, o das relações entre homem, natureza e liberdade? O homem, diz ele, é *essencialmente* diferente de tudo o que é somente natureza (p. 480). Convir com isso não é negar que o homem seja *também* natureza. A história humana é mesmo assim alguma coisa do sistema solar, na biosfera. O que nos leva a crer que nossa questão tem um sentido, mesmo que eivado de tradicionalismo filosófico, é que Kojève, reprovando a Hegel o fato de ter admitido o monismo da dialética na Natureza e no Homem, e anunciando como tarefa filosófica do futuro a elaboração do dualismo, se reconhece como tendo precursores como Heidegger e... Kant (p. 483, nota).

³¹ Somos nós que o sublinhamos. [N.A.]

Que a dificuldade da posição de Kojève seja exatamente essa é o que percebeu, ainda que evidentemente com outros fins, um glosador de Hegel mais obstinado que Kojève em revelar o conteúdo real, quer dizer marxista, da *Fenomenologia do espírito*. No final do artigo precedentemente citado, Tran-Duc-Thao escreve: “Defendendo o dualismo... Kojève se situa deliberadamente fora do horizonte hegeliano... A separação absoluta do homem e da natureza chega praticamente numa forma nova do espiritualismo que deixa a porta aberta para um retorno ofensivo da religião”. Eis assim Kojève acusado, nos seus próprios termos, de fazer o leito de R. P. Niel. Vemos a sutileza do argumento. Para preencher o programa de Kojève, quer dizer, para fazer do hegelianismo um humanismo estrito, é preciso descer até o naturalismo, afirmar que a natureza passa em seu oposto, o espírito, e que o sentido do movimento dialético universal vai de alto a baixo. “A natureza se torna espírito por uma dialética que lhe é própria”. Pensamos ter compreendido essas proposições claramente obscuras. É preciso uma dialética monista como a de Hegel, *mas* é preciso uma dialética materialista como a de Marx, Engels, Lênin, Stálin. Que essa solução, mais fácil de ser indicada do que de desenvolver concretamente, apareça para alguns bons espíritos como verbal, é aquilo do que testemunham as reservas polidamente formuladas por uma Nota de Redação da revista *Temps modernes*, no início do artigo em questão: “As palavras ‘materialismo’, a ideia de uma dialética ‘própria’ à natureza são... as mais convenientes para exprimir esse pensamento [o pensamento de Hegel]³², eis o que nós nos questionamos...” Como, com efeito, seria esquecido nessa revista aquilo que J. P. Sartre havia escrito em seu artigo *Matérialisme et Révolution*: “Nossos materialistas construíram, sem boa-fé, um conceito escorregadio e contraditório de ‘matéria’. Ora é a abstração mais pobre, ora a totalidade concreta mais rica, segundo suas necessidades. Eles saltam de uma à outra e mascaram uma pela outra”³³.

³² Os colchetes são de Canguilhem. [N.E.]

³³ *Les temps modernes*, junho de 1946. Na mesma revista, F. Alquié tinha contribuído com (maio de 1946) um artigo: *Matérialisme ou Cartésianisme?*, no qual escrevia: “Se se quer ser materialista, então que se defina primeiro a matéria”. Parece-nos que, sobre esse ponto, J.-P. Sartre e F. Alquié estão mais próximos do pensamento de Hegel do que aqueles que vão em busca de seu conteúdo real através dos dogmas do materialismo dialético. Que se releia os textos de Hegel sobre o materialismo como produto da cisão da *Aufklärung*, trad. Hyppolite, II, p. 123-125. [N.A.]

Trata-se da primeira parte de “Matérialisme et Révolution”, em *Temps modernes*, 1º ano, nº 9, junho de 1946, 1537-1563; p. 1554, para a citação. O artigo de Ferdinand Alquié se encontra nas páginas 1378-1400 do nº 8 da revista; para a citação, p. 1386. Ferdinand Alquié (1906-1985), como Canguilhem de quem foi amigo, era nativo de Aude; primeiro lugar na *agrégation* de filosofia (1931), ensinou inicialmente em diversos liceus de província, e notadamente em Carcassonne onde, em 1935-1936, o encontrava frequentemente Canguilhem, então professor em Béziers. A contar de 1939, Alquié é professor de khâgne, em Paris, até 1947, enquanto se torna mestre de conferências na Faculdade de Letras de Montpellier até sua

Essa tensão na audácia da qual acabamos de dar alguns lampejos permite apreciar a medida. Com Hyppolite, o tom do comentário muda. Ocorre-lhe frequentemente escrever, a propósito de um problema dado: “Qual é então a solução de Hegel? É isso que é bastante difícil, confessemos, de determinar”. E por que, depois de tudo, Hegel seria, em todos os pontos de sua doutrina, mais claro do que Platão, Descartes e Kant, ou São Tomás de Aquino e Duns Scott? Sobre todos os pontos em que ele crê poder comentar e desenvolver, com certeza, o pensamento alusivo ou amalgamado de Hegel, Hyppolite o faz tão resolutamente quanto outros, tão claramente, ainda que mais sobriamente. Comparemos os comentários de Hyppolite e de Kojève sobre a consciência de si, o desejo, o desejo de reconhecimento e a dialética do senhor e do escravo. Kojève é mais abundante, Hyppolite mais próximo do texto. Mas não é Hegel que se trata de esclarecer? Em todo caso, não chego a descobrir aqui divergências entre os comentadores. Concluo disso que o método de Hyppolite tem esse mérito suplementar de remeter o leitor ao próprio autor. De fato, a interpretação de Kojève é apresentada de maneira tal que, se não dispuséssemos da tradução da *Fenomenologia* por Hyppolite, ela seria inutilizável para o leitor francês, preocupado em compreender Hegel, e não apenas em conhecer as ideias que a leitura de Hegel inspiraram em Kojève.

Vejo, por outro lado, uma divergência entre Kojève e Hyppolite quanto ao problema do dualismo na filosofia de Hegel. Kojève, como vimos, reprova Hegel por seu preconceito monista. Hyppolite conclui, ao contrário, pelo dualismo de Hegel (p. 581), “mas esse dualismo não é a justaposição de duas substâncias”. Confesso não ter nenhuma competência para me pronunciar. Mas faria de bom grado notar que, provavelmente por crer no dualismo de Hegel, Hyppolite conseguiu, melhor do que Kojève, analisar um conceito tão capital como o de alienação. Ora, podemos nos perguntar se precisamente não é no mecanismo da alienação que deveríamos buscar uma resposta a esse problema que Kojève põe no centro de seu comentário: como Hegel pode ora excluir a vida da história, ora situar a vida e o espírito em continuidade na história? Kojève diz que a vida é Memória e o homem Projeto. Mas será a memória um mecanismo simples de repetição e de integração, ou já, em alguma medida, um processo dialético onde se limitam reciprocamente o hábito, isto é, a alienação, e a emergência, isto é, a criação? É ao despertar de sua alienação em meio ao hábito que o espírito se apercebe como história.

nomeação como professor titular de História da Filosofia Moderna na Sorbonne, em 1953, após ter sido eleito ali como mestre de conferências no ano precedente. [N.E.]

Assim, a história e a vida cessariam de aparecer como peças justapostas e poderíamos reconhecer que o monismo de Hegel não está tão longe do dualismo que Kojève lhe acusa de não ter suficientemente contribuído para formular.

Quanto ao problema que retém eletivamente a atenção de R. P. Niel e Fessard: a religião de Hegel, misticismo ou humanismo? Hyppolite, depois de ter longamente exposto a dificuldade, decide-se pela interpretação humanista: “O que nos parece acima de tudo característico do pensamento hegeliano é seu efeito para submeter o grande dualismo cristão, aquele do *para além* e do *para aquém*. A meta da dialética da religião não seria a de culminar numa reconciliação completa do *espírito no mundo* e do *espírito absoluto*? Mas então não há mais nenhuma transcendência fora do devir histórico. Nessas condições, o pensamento hegeliano - a despeito de certas fórmulas - nos parece muito longe da religião. Toda a fenomenologia aparece como um esforço heroico para reduzir a “transcendência vertical” a uma “transcendência horizontal” (p. 525, nota). Que importa, depois disso, que seja impossível distinguir se Hyppolite admite ou não admite a existência de Deus. Trata-se de saber o que ele pensa pessoalmente a respeito do problema ou o que ele pensa que Hegel pôde pensar?

Quando reprovamos a Hyppolite sua recusa do risco, esquecemos simplesmente que ele quis correr o risco - pois hoje trata-se de um risco - de ver-se reprovado o que R. P. Niel lhe reprova, seu esforço de objetividade. Aliás Hyppolite demonstrou-se, com efeito, inteiramente capaz de “interpretar” tão bem como outros, de buscar também na confrontação do hegelianismo com seus avatares posteriores, o sentido e o conteúdo da dialética hegeliana³⁴. Mas enfim o que esperamos de um trabalho filosófico? Que ele nos forneça dogmaticamente os resultados de uma pesquisa, ou que ele nos sustente na perseguição da nossa? Para mim, o mérito inapreciável dos trabalhos de Hyppolite é tanto o de ter introduzido Hegel nas leituras dos franceses quanto o de ter introduzido os franceses na leitura de Hegel, é o de ter por isso permitido a abertura de uma massa de problemas filosóficos concretos. Gostaria rapidamente de indicar alguns dos meus.

³⁴ L’existence dans la Phénoménologie de Hegel, em *Études germaniques* (abril-junho de 1946); Marxisme et Philosophie, em *Revue socialiste*, novembro de 1946; Situation de l’homme dans la Phénoménologie hégélienne, em *Les Temps modernes*, abril de 1947. [N.A.]

“L’existence dans la Phénoménologie de Hegel” se encontra nas páginas 132-141 do n° 2 da revista; trata-se de uma comunicação feita na *Société des Études germaniques* e é seguida de uma discussão, p. 142-145. “Marxisme et philosophie” ocupa as páginas 540-549 do n° 5 da *Revue socialiste*. O último artigo está nas páginas 1276-1289 do n° 19 do 2° ano de *Les temps modernes*. Esses números da *Revue socialiste* e dos *Études germaniques* se encontram na biblioteca de Canguilhem (cotas CAN 1032 e 1034). Sob a cota PerCAN se encontra a série completa de *Temps modernes*, desde sua criação até a morte de seu fundador Jean-Paul Sartre. [N.E.]

O primeiro é o de saber que sentido convém atribuir a esse fato paradoxal de que os filósofos franceses, em seu conjunto, descubrem a filosofia alemã do século XIX regressivamente e voltam, em matéria de marxismo, ao existencialismo e à filosofia da história, seja da objeção à proposição, seja da consequência às premissas. Na idade da Revolução Mundial, da Guerra Mundial, a França descobre, em sentido próprio, uma filosofia contemporânea da Revolução Francesa e que é, em grande parte, a sua tomada de consciência. Alain dizia, precisamente, a propósito de Hegel: “Os franceses fizeram a Revolução e os alemães a pensaram”, e foi, lembro-me bem, num comentário da palavra de Goethe: “Aquele que age nunca tem consciência, apenas aquele que contempla tem consciência”.

Será que devemos pensar que o desconhecimento na França da importância de Hegel, a desconfiança com respeito a toda filosofia da história até o período nomeado desde o Entre-Duas-Guerras, era um sintoma da decadência da França como grande potência no curso do século XIX, o colapso do Segundo Império vindo confirmar cruelmente as consequências do fracasso do Primeiro? Como os franceses não se sentiam mais grandes o suficiente para fazer a história, quer dizer, para criar um mundo novo, conservar a filosofia à parte da história – enquanto em outros lugares (Alemanha, Itália, Inglaterra) a história invadia a filosofia – era manifestar que, por falta de poder participar positivamente da história, desejaríamos, medrosamente, vê-la estagnar-se.

Inversamente, a descoberta de Hegel, antes que um retorno a Hegel, nos anos 30 do século XX, posterior à vitória francesa de 1918, restituindo consciência aos franceses - talvez, aliás, ilusoriamente - do renascimento de seu poder de participação na história, será que isso vem ao apoio de nossa interpretação? Por um lado, o complexo de inferioridade nacionalista não se exercia mais em benefício de uma filosofia da qual desconfiavam as gerações anteriores a 1914. Por outro lado, era por Marx e para Marx que muitos buscavam Hegel, em razão da Revolução bolchevique de 1917 e do fato de que a consolidação progressiva anunciava, mesmo aos menos clarividentes, seu caráter essencialmente histórico, quer dizer, gerador de história por vir.

Qual é, agora, o valor do fato do qual acabamos de indicar o sentido, talvez arbitrariamente? Será que podemos pensar que, no fim das contas, a ignorância de ontem

poderia ser hoje convertida em clarividência? Pois lançar sobre Hegel olhos ao mesmo tempo mais velhos e mais novos que aqueles de seus comentadores anteriores não é dar uma chance de melhor julgá-lo? O pensamento francês, tomando no inverso de seu curso histórico o movimento de ideias que conduziu a filosofia a integrar nas categorias fundamentais do juízo a historicidade do homem, poderia ter mais liberdade para operar a confrontação que ainda não foi realmente tentada entre a Razão e a História, e que talvez seja impossível para outros povos, ao mesmo tempo ávidos e coagidos, hoje, a estar na ponta agressiva da história.

Marx e Kierkegaard puderam acusar Hegel de ter integrado à lógica não a história vivida e vivente, mas a história morta, não o futuro, mas o passado. Um e outro pretenderam, embora diferentemente, abrir ao pensamento a carreira do futuro e orientar o pensamento para o futurismo. Mas o futurismo, vemo-lo hoje assumir o rosto da guerra levada ao extremo. Será que devemos renunciar à história? Repensar a história? Recolocar em questão a noção de filosofia da história? O fato de retornar – numa intenção expressamente crítica –, à sua fonte e com o conhecimento de algumas de suas consequências imprevistas em seu sistema, uma filosofia que serviu ao mesmo tempo para interpretar a história e para fazê-la, testemunharíamos da vitalidade de uma certa potência que define o homem ao menos tanto quanto a sua capacidade de fazer a história. Essa potência de crítica e de dominação do curso da história é a razão, tal como os filósofos antigos e clássicos a entendiam.

Nada é mais fora de moda hoje em dia do que a Crítica. Fizemo-la substituir pela propaganda polêmica, forma intelectual e preparatória da guerra, utilização das armas do dogma prévio à utilização do dogma das armas. Ora, a crítica é primeiro a recusa dos dogmas. Para não estar podre – certamente! –, o dogmatismo de hoje não reclama menos do que isso – ao contrário – sua dissolução. Esse dogmatismo repousa sobre o postulado hegeliano de que a história é uma teodiceia. Como a filosofia de ontem, depois de ser confiada à Ciência, teve de se ater ceticamente ao Cientificismo, a filosofia de hoje, depois de ser confiada à História, talvez tenha o dever de se ater ao Historicismo. Seguramente, compreende-se bem a atração sobre os espíritos dessa afirmação de que a história do mundo é o juízo do mundo. Mas admiti-lo não será acabar por reduzir, um dia, a filosofia à absolvição de todos os conquistadores? A menos que se refira a história humana e a situação atual do homem a um conceito racional do progresso, como evitar adorar sucessivamente, ou mesmo simultaneamente, todas as potências da terra? Se a

história é apenas Negatividade, o que lhe garante a continuidade? Se o homem é apenas esse ser que se espera a si mesmo amanhã ou que espera de amanhã a si mesmo, que poderá saber amanhã que Amanhã é a resposta que espera Hoje? Finalmente, não há uma alienação do homem no futuro que não é um mal menor que a alienação no passado?

Adivinho que poderemos nos esquivar dessas questões dizendo que elas concernem, de fato, a uma certa interpretação de Hegel que diremos existencialista ou pseudo-marxista, enquanto existe outra interpretação, que se quer precisamente “racionalista”, do hegelianismo, aquela dos marxistas ortodoxos. Para esses últimos, também a história do mundo é o juízo do mundo, mas eles pretendem reencontrar uma continuidade no curso catastrófico da história, e por isso racionalizá-lo. Todavia, antes de procurar se a luta de classes é o conteúdo real – quer dizer marxista – da dialética hegeliana, seria preciso submeter a noção de classe a uma análise crítica. Colocar a luta de classes no princípio da história humana é dar a um conceito ambíguo uma validade retroativa que talvez ele não tenha. A demonstração do *Manifesto comunista* começa por uma proposição em forma de axioma matemático, mas sem definição de conceito. A relação das classes é simplesmente assimilada à relação de opressão e ilustrada por exemplos: homens livres e escravos, barões e servos etc. Será isso, uma vez que os marxistas reivindicam a razão e a ciência, um método racional e científico? Qual é a compreensão do conceito de classe para que sua extensão englobe, ao mesmo tempo, os escravos romanos e o proletariado inglês observado por Marx e Engels? Qual ideia se faz da vontade de potência para admitir como auto-evidente que as relações de opressão desaparecem numa sociedade sem classes?³⁵

Vê-se que os problemas concretos suscitados pelo interesse apaixonado que os franceses atribuem hoje à leitura de Hegel não faltam, a começar pelo mais urgente e mais radical de todos, o questionamento dos conceitos hegelianos ou acreditados pelo hegelianismo. Não seria ceder a um gosto de bizantismo olhar de perto a estrutura de alguns fetiches ideológicos: a História, a Negatividade, o Trabalho, a Classe³⁶. E apenas

³⁵ Crítica endereçada notadamente por Léo Strauss a Kojève. [N.E.]

³⁶ O primeiro desses fetiches é examinado com um vigor crítico pouco comum na obra póstuma de Simone Weil, *L'Enracinement*, que contém uma defesa patética e incisiva pelas causas perdidas, os vencidos da história, os possíveis abortados e a visão moral do mundo tão insuportável a Hegel. Simone Weil escreve: “Quem pode admirar Alexandre de toda sua alma se não tiver a alma baixa?” Relembremos que Hegel admirava Napoleão e que é nele sem dúvida que pensava ao escrever: “O grande homem é aquilo que ele fez e devemos dizer que ele quis fazer o que ele fez como ele fez o que ele quis fazer”. Hyppolite diz que Hegel citava de bom grado esse verso de Sófocles: “Porque estamos sofrendo, reconhecemos que falhamos”. Podemos nos lembrar que após a derrota de 1940, alguns discursos onde trespassava um pensamento análogo foram mantidos aos franceses. Era uma maneira de reconhecer o fato consumado e o

do ponto de vista intelectual, não seria perda de tempo examinar com lupa esse conceito de “superação”, tornado palavra de ordem para tantos jovens espíritos. Em nome da superação, arrisca-se chegar a uma perigosa regressão, a uma barbárie mental sabiamente dissimulada sob um vocabulário e uma técnica puramente escolásticos, escolásticos com conteúdo hegeliano ou pseudo-hegeliano.

Juízo do Mundo. Aqueles dentre os franceses que recusaram esse juízo – entre os quais estão Jean Cavallès e Simone Weil, ambos mortos por isso – fizeram-no para verificar a Negatividade da História ou para dominar a História pela Razão? [N.A.]

Simone Weil, *L'engracement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, “Espoir”, Paris, Gallimard, 1949. [N.E.]

Da ciência e da contra-ciência¹ por Georges Canguilhem

Esta tradução é dedicada a Tomás Troster

CANGUILHEM, Georges [1971] « De la science et de la contre-science » IN: *Hommage à Jean Hyppolite. « Épiméthée »*, Paris: PUF, 1971, p. 173-180.²

Canguilhem publicou este curto e denso texto numa edição comemorativa a Jean Hyppolite (1907-1968), estimado colega morto prematuramente, a quem também pôde prestar homenagens outras vezes, como provam as comemorações compiladas na recente edição de suas obras completas.

A versão do texto que traduzimos é aquela publicada em: CANGUILHEM, Georges [2018] Œuvres Complètes, tome V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations: 1966-1995. Paris: Vrin, 2018, p. 403-410. As notas do próprio autor são indicadas por N.A; as notas do tradutor são indicadas por N.T.; e as notas dos editores da versão consultada são indicadas por N.E. Quando não indicado diversamente, as interferências complementares entre colchetes sobre as notas de rodapé são dos editores.

¹ O manuscrito desse texto e o datiloscrito correspondente se encontram no *Fonds Canguilhem* conservado no CAPHÉS (GC. 43.2.6).

Esse escrito, no qual Pierre Macherey viu uma ‘exceção’ no seio do *corpus* canguilhemiano, por dirigir-se a uma questão de filosofia pura encarada por ele mesmo (*cf.* o “Avant-propos” de sua compilação *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 29), assume também um relevo particular pelo fato de que Canguilhem nele coloca em questão as teses centrais de Nietzsche, um autor que desde os anos 1930 jamais deixou de nutrir a sua reflexão filosófica. Notaremos que esse escrito é também um dos menos comentados, um dos menos citados, um dos mais ignorados de fato, e também um dos mais difíceis de toda a obra de Canguilhem. [N.E.]

² O depósito legal desse livro é do 1º trimestre de 1971.

Contribuíram para essa obra, além de Canguilhem: Suzanne Bachelard, François Dagognet, Michel Foucault, Martial Gueroult, Michel Henry, Jean Laplanche, Jean-Claude Pariente e Michel Serres; a breve “Advertência” que precede as contribuições é de Michel Foucault. [N.E.]

Devemos dizer, como La Fontaine, “quando a água curva um bastão, minha razão o corrige”³, ou dizer que minha razão confirma, de direito, que o bastão está fendido em sua fenda? Quando a realidade revista da refração substitui a realidade vista do bastão, continuamos, por um lado, a perceber como fendido um bastão que sabemos inteiriço; por outro lado, a confissão da necessidade da ilusão compele a deixar de identificar o ser com o parecer. Uma oposição rompe a unidade da afirmação. Ainda que pareça fendido, o bastão não está mais fendido, mas é o juízo que se fendeu. Primeiramente, o juízo sustentava duas afirmações em uma: há uma realidade, ela me é dada onde estou e onde a percebo. Agora, duas afirmações se separam: há uma realidade, eu não a apreendo como tal onde me encontro e onde a percebo. O real é afirmado como um vetor⁴ segundo o qual um juízo pode ser dito meu juízo.

No momento em que a afirmação inicial foi cindida em duas, simples, inversas e correlativas, uma delas não é a outra e elas só podem ser sustentadas conjuntamente no esquecimento de sua exclusão recíproca. Não se pode ser simultaneamente ingênuo e advertido, crédulo e crítico, presunçoso e lúcido, ignorante e sábio. A ciência é a negação explícita, por exclusão positiva, dessa negação da ciência, implícita por confusão, que era a ignorância. A ignorância não é, aqui, a privação de uma ciência contemporânea, já obtida, já disponível. Ela é, para retomar uma palavra de Fontenelle, em *Éloge de La Hire*, “a irmã mais velha da ciência que a ciência está sempre a possuir”⁵. A ignorância, aqui, é a inocência, a ilusão, a presunção inicial que fazia tomar por resolvida uma questão ainda não colocada, por uma afirmação da realidade um juízo ainda não dividido.

A aparência nasce como aparência, ao mesmo tempo que a realidade, no momento em que ela é posta ao lado da realidade e contra ela, quer dizer, fora dela. Quando a aparência só está em relação consigo mesma, não há aparência como tal, mas apenas realidade e é nisso que consiste a ilusão teórica, o erro. “O erro, diz Descartes, consiste

³ Jean de La Fontaine (1621-1695), “Um animal na lua”, Livro sétimo, Fábula XVIII. Na edição das *Fables* por Edmond Pilon (1874-1945) e Fernand Dauphin (1876-1961), nos “classiques Garnier”, Paris, Éditions Garnier frères, 1939, a citação se encontra na p. 177. [N.E.]

⁴ O termo francês é *vection*, um termo médico que designa o sentimento do movimento do corpo. [N.T.]

⁵ Nesse elogio, Fontenelle, a propósito do *Traité de gnomonique* que acabava de reeditar Gabriel-Philippe de La Hire (1677-1719), escreve: “O Senhor de La Hire esclareceu a Gnomônica por princípios e demonstrações, e a reduziu às operações mais seguras e mais confortáveis; e para não modificar demasiadamente seu antigo estado, ele teve o cuidado de fazer imprimir as Demonstrações num caráter diferente daquele das Operações, e por isso deu aos simples Operários a comodidade de saltar aquilo que não os acomodava; tanto é preciso que a Ciência tenha cuidado com a Ignorância que esta é sua Irmã mais velha, e sempre se encontra de sua posse”. *Éloges des académiques avec l’Histoire de l’Académie royale des sciences em MDCXCIX avec un Discours préliminaire sur l’Utilité des mathématiques*, la Haye, em Isaac van der Kloot, MDCCXL, 2 vol., vol. II, p. 12-34, p. 19. [N.E.]

apenas naquilo que não aparece como tal”⁶. Todavia, o “apenas”⁷ não deve ser tomado por expressão de uma inconsistência. Ao contrário, há uma consistência do erro, que é a com-posição sem discernimento das duas referências do juízo segundo as quais a realidade é identificada e distinguida. A aparência nunca é a expressão da realidade. Ou bem ela é a realidade sem reserva, sem hesitação, sem reprovação. Ou bem a realidade é reconhecida num arrependimento do juízo, e a aparência não o exprime mais, pois ela agora é tida por usurpadora da função da realidade.

Logo, o falso nunca é um momento do verdadeiro. Quando o verdadeiro é afirmado de uma proposição que é de início indecisa, o falso lhe é excluído como valor eventual da mesma proposição. O falso pôde tomar, por um momento, o lugar do verdadeiro. Mas esse momento não é um momento do verdadeiro, pois o verdadeiro é imediatamente retroativo, intemporal. O falso pôde ser o verdadeiro de um momento do juízo, em operação na constituição progressiva do verdadeiro. A verdade não é constituída numa história da verdade, mas numa história da ciência, na experiência da ciência⁸.

Para que seja inteligível a constituição do verdadeiro na ciência, ciência que seus historiadores se contentam com muita frequência em tomar como um fato dado por sua história, quase à maneira pela qual os fósseis encontrados nas pedreiras ou nas minas são dados aos paleontólogos pela história da Terra, é necessário que a aparência e o falso tenham da filosofia um estatuto próprio, original, um estatuto diverso do repressivo de infração à ordem do verdadeiro, diverso do punitivo do crime de lesa-majestade científica⁹. A tarefa a cumprir se converte em romper a identidade da realidade, da verdade e do ser. Ela começa, por isso, pelo reconhecimento da superioridade filosófica do princípio de não-contradição sobre o princípio de identidade. O princípio de não-contradição não é um princípio vazio, formal, desde que o objeto de sua aplicação, o campo de sua validade, não tenha sido formalizado. Ao contrário, ele exprime a relação autêntica entre o verdadeiro e o falso, entre o real e o aparente. Ao enunciar para o juízo uma obrigação de alternativa, ele é o índice da força igual de atração, ainda que

⁶ Nas *Respostas às cinco objeções* (contra a *Segunda meditação*), em *Œuvres et lettres*, éd. André Bridoux, p. 480. [N.E.]

⁷ Trata-se da expressão francesa “ne... que”, que indica, não uma negação, mas uma restrição. [N.T.]

⁸ É a reiteração da afirmação que havia criado polêmica em 1965. Cf. *OC IV*, “Philosophie et science”, p. 1097-1111, e “Philosophie et vérité”, p. 1121-1138. [N.E.]

⁹ O objeto da história das ciências não é um dado e a prática esclarecida desta não ocorre sem a empresa epistemológica; aqui também é a retomada das posições já explicitadas em outro lugar: cf. “L’objet de l’histoire des sciences”, em *EHP*, p. 9-23; assim, p. 17: “O objeto da história das ciências não tem nada em comum com o objeto da ciência”. [N.E.]

inversamente dirigida, que exercem os diferentes termos sujeitos à opção. É pelo esquecimento da opção da qual ele procede que o princípio de identidade identifica a verdade e o ser. Husserl fez notar que a pressuposição “de uma vez por todas” é implicitamente constitutiva dos princípios lógicos, e que um mesmo juízo não pode ser ora verdadeiro, ora falso, mas que ele é uma coisa e outra de uma vez por todas¹⁰. Não podemos dizer, por nossa parte, ainda que de outra forma: $A \text{ é } A$ significa que, se há A , sempre houve apenas A ? Aquilo pelo que um discurso tende a dizer o que ele é não é afetado pelo tempo do discurso, quer se trate de um prosador ou de cem deles em sequência, quer se trate de Évariste Galois ou de Bourbaki¹¹. Se no curso do discurso, voltamos àquilo que, num momento passado, foi afirmado como sendo o ser de X , o novo juízo fecha a razão positiva da negação do antigo juízo. “O bastão não está fendido” vindo após “o bastão está fendido” significa “o bastão nunca esteve verdadeiramente fendido”. Mas dizer que o verdadeiro não é alterado pela alteração do discurso em sua história – o que é afirmar a identidade a si do verdadeiro – é reconhecer, fora do verdadeiro e da identidade, uma positividade, portanto uma potência de alteração, quer dizer, com relação ao verdadeiro tomado como referência, de falsificação.

Os princípios lógicos, enquanto regras de polícia do conhecimento, enquanto reativas críticas da falsificação teórica, não são fatos lógicos. Eles não provêm eles mesmos dos critérios do verdadeiro e do falso. Pois o verdadeiro não é uma pro-posição, mas uma pré-su-posição normativa. Para dizer o que as coisas são, o princípio de não-contradição obriga a decidir entre o verdadeiro e o falso. Mas de nenhum modo o princípio de contradição impele a escolher entre o verdadeiro e o falso. Ele enuncia uma resolução possível do juízo em favor do verdadeiro se o juízo visa a constituir operativamente um saber do que as coisas são. É com relação ao saber do ser que essa resolução possível assume a forma de proposição necessária. O princípio de contradição não compele à constituição da ciência.

¹⁰ Na tradução de Suzanne Bachelard, *Logique formelle et logique transcendente*, “Épiméthé”, Paris, PUF, 1957, § 77, p. 262. [N.E.]

¹¹ Évariste Galois (1811-1832), matemático francês, esteve na origem da teoria dos grupos no quadro da teoria das equações algébricas. Canguilhem havia conhecido pessoalmente diversos matemáticos do grupo de pesquisa ao qual estava associado o nome de Jean Cavailles e que tomou o nome fictício de Nicolas Bourbaki em meados dos anos 1930. Notadamente André Weil (1906-1998), Charles Ehresmann (1905-1979), Jean Dieudonné (1906-1992) e Henri Cartan (1904-2008), todos antigos alunos da École Normale Supérieure. É, aliás, este último que, em 1997, redigiria a nota necrológica sobre Canguilhem no Anuário da Associação dos antigos alunos da École Normale Supérieure (vol. I, p. 27-29). [N.E.]

Consequentemente, a lógica da identidade e da não-contradição não nos ajuda em nada para compreender a possibilidade de uma escolha diversa daquela da qual procede a ciência, nem a justificá-la pelo que dela procede. Na ordem do verdadeiro, é impossível admitir o outro do verdadeiro de um modo que não seja como vão, ilusório, nulo. E, diversamente, o outro do verdadeiro, e que fomenta o que o verdadeiro exclui como falso, não pode se ver atribuir o ser, não pode ser dito, propriamente falando, como uma ordem. O falso e o louco o são com discrição, mas sem discernimento. Do prestígio, do valor das diferenças, das diferenças de valores, de tudo o que ignora a tépida identidade do ser consigo mesmo, é impossível falar de algo como de uma ordem. E desde então, é impossível falar da Razão como de uma essência. Se atribuímos um estatuto positivo à contra-ciência, a Razão só pode ser uma disciplina. Mas não é confortável, quando descolamos o pensamento lógico de toda aderência ontológica, continuar a se dizer racionalista, quer dizer, sustentar a ideia de que só há verdade científica sustentando, simultaneamente, os direitos do imaginário. Se Gaston Bachelard conseguiu dar o exemplo feliz da tolerância recíproca da “consciência de racionalidade” e da “consciência criadora do poeta”, ainda é preciso constatar que ele permaneceu perfeitamente discreto sobre a economia desse sucesso. Esse sucesso não nos esclarece sobre as suas condições de possibilidade¹².

Inversamente, a filosofia de Nietzsche traz uma teoria do preconceito axiológico da verdade, uma reabilitação do que a lógica ontológica, o racionalismo essencialista ou cientista nomeiam “erro”. Mas se compreendemos melhor agora que a busca da verdade é o efeito de uma escolha que não exclui seu oposto, não respondemos, no entanto, a todas as dificuldades relativas ao fundamento da ciência como discurso cuja história atesta a obstinação em se prosseguir, e cujas realizações técnicas atestam que é o discurso da realidade¹³.

Quaisquer que sejam as variações do pensamento de Nietzsche sobre a significação da ciência, ele nunca deixou de tomar a verdade como um valor a situar em meio a uma pluralidade de valores, e a ciência como uma atividade do vivente, sem privilégio particular sob o olhar do juízo filosófico. A lógica é aqui tida como uma

¹² Gaston Bachelard bem viu que as duas faces de sua filosofia supõem “dois amores diferentes”. Mas ele se acusa de tê-lo compreendido tarde demais. Ele formou o projeto de explicar-se em duas outras obras. Mas a morte o impediu de fazê-lo. Ver sobre esse assunto *La poétique de la rêverie* ([Paris, PUF,] 1960), p. 45-47. [N.A.]

¹³ Sobre a aplicação dando “a prova de que a explicação não é puramente verbal”, *cf.*, em OC IV, “Philosophie et science”, p. 1097-1111, p. 1106. [N.E.]

vontade de encontrar o verdadeiro, e portanto, em última análise, como um expediente para inventá-lo. Os axiomas da lógica não exibem um critério de verdade; são imperativos hipotéticos relativos ao que estimamos dever tomar por verdadeiro. O pensamento lógico só pode funcionar sob a pressuposição dos mitos que são o ser, a substância, a coisa, a identidade. Esses mitos são instituições de segurança vital. A identidade do verdadeiro é inventada, por falsificação do real, para a tranquilidade do vivente, em reação de defesa preventiva contra o imprevisto.

É a própria lógica que é erro. Mas não se trata de uma inversão do pró pelo contra. Esse erro que é a lógica não é erro no sentido da lógica. Caso contrário, Nietzsche teria orientado sua filosofia de acordo com a agulha magnética da lógica. Ao contrário, ele situou a lógica em sua filosofia segundo a rosa dos ventos da vida. 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. Citar Nietzsche vale melhor, sobre esse ponto, do que parafraseá-lo: “Nossos órgãos, que servem a vida, são feitos com vistas ao erro... A vida é a condição do conhecimento. O erro é a condição da vida, quero dizer o erro fundiário... Temos de amar e tratar o erro, ele é a matriz do conhecimento... Se é verdade que vivemos graças ao erro, o que pode ser nesse caso ‘a vontade de saber’? Não deveria ser ela a ‘vontade de morrer’?”¹⁴ Interroguemos agora. O que é enfim esse vivente que não pode viver sem cometer, sob o nome de conhecimento e de busca da verdade, o erro – quer dizer, a culpa com relação à vida – de denunciar e reduzir como ilusão a própria condição da vida? Logo, o erro teria sua raiz no conflito da vida e da morte, da potência e da conservação, do risco e da segurança. O saber, ansioso por um objeto estável, idêntico a si mesmo, seria o medo, não da morte, mas da vida enquanto ela é potência, luta, invenção, risco e sofrimento. O conhecimento, negação da vida, ela mesma condição do conhecimento, seria assim uma perversão da vida, ou talvez apenas uma expressão de seu cansaço. Mas, nesse caso, é preciso buscar a razão desse cansaço, dessa queda de ambição da vida. Nietzsche leu e amou Schopenhauer que havia lido e amado Bichat e meditado sobre a definição célebre: “A vida é o conjunto das funções que resistem à morte”¹⁵. Dessa definição tão frequentemente criticada, e com a mesma frequência citada noutros termos – inclusive na linguagem da termodinâmica e, mais recentemente, na da teoria da

¹⁴ *La volonté de puissance*, trad. Fr. G[eneviève] Bianquis [(1886-1972)], [Paris, Gallimard, 1947-1948, 2 volumes, vol. II] [Livro] III, § 582 e 584 [p. 178-180]. [N.A.]

¹⁵ Sobre Schopenhauer e Bichat, *cf. supra*, p. 273 [N.E.]

informação –, sempre se esqueceu de perceber que em 1800 ela se apresentava como a refutação de uma filosofia médica exposta pelo célebre escocês John Brown em seus *Éléments de médecine* (1780)¹⁶. Aquele que definia a vida pela incitabilidade, e dividia as doenças em estênicas e astênicas, segundo o excesso ou a falta de estimulantes da vida, escreveu: “Segundo tudo o que disse até aqui, é indiscutível que a vida é um estado forçado; que a cada instante todos os seres vivos tendem à sua destruição; que eles só se garantem vivos com muito custo, por pouco tempo e com recurso a potências estrangeiras, e que enfim eles morrem sucumbindo a uma fatal necessidade”¹⁷. Segundo Nietzsche, a vida não é um estado forçado, ela é a própria força, força que o ascetismo tenta voltar contra si mesma, força de superação de si que a ciência se esforça em conter subordinando-a à ficção da identidade do ser. “Sob o ponto de vista fisiológico, a ciência repousa sobre as mesmas bases que o ideal ascético: ambos supõem um certo empobrecimento da energia vital”¹⁸.

Se a vida fosse apenas vida, força, vontade de potência, sua queda de tensão seria ininteligível. Se a vida contém sua própria limitação, por que a ciência que faz dela a teoria, tomando-a por objeto, seria apenas um “erro” da vida? Por que a ciência, filha do medo da vida, não poderia ser, como determinação dos limites da vida, aceita pela vida e utilizada corajosamente pela vida? O que é um poder sem lucidez dos seus limites?

Finalmente, a teoria do erro segundo Nietzsche adota, mais do que parecia de início, o dualismo clássico. Descartes dava ao erro apenas uma significação negativa, porque ele não concebia a Razão como uma disciplina. Segundo ele, a vontade transbordava abusivamente o entendimento, lugar lógico das evidências. Mas Nietzsche, ao dar à indisciplina do não-racional o nome de erro, não chegava a dar à verdade uma

¹⁶ Tradução francesa por Fouquier em 1805. [N.A.]

John Brown, *Éléments de médecine de John Brown, traduits de l'Original latin avec des additions et des notes de l'auteur, d'après sa traduction anglaise*, por [Pierre] Fouquier [1776-1850], Paris, Demonville et Gabon, an XIII-1805. Essa edição se encontra na biblioteca de Canguilhem no CAPHÉS (cota CAN 1910). O médico escocês John Brown (1735-1788), cujos *Elementa Medicinæ* (Edimburgo, C. Elliot 1780-1784, 2 vol.) tiveram, em seu tempo, uma rápida disseminação pan-europeia, não deixou de atrair a atenção de Canguilhem que já em sua tese de medicina em 1943 consagrava algumas páginas ao seu sistema (*NP*, p. 26-30) e que fará deste, em sua última coletânea, um caso “exemplar” do que é uma ideologia científica (*IR*, p. 57-67), depois de lhe ter consagrado uma comunicação em 1971 (*cf. infra*, p. 497 e p. 499-506). Mas Brown também apareceu nesse ínterim alusivamente, por exemplo, no artigo de 1951 sobre “O normal e o patológico” (*CV*, p. 199-218, p. 213), ou no artigo de 1959 “Terapêutica, experimentação, responsabilidade”, onde Canguilhem lembra que Kant tinha esse sistema por uma descoberta capital (*EHPS*, p. 383-391, p. 388); ou ainda, já tardiamente em 1985, em “O estatuto epistemológico da medicina” (*Ibid.*, p. 413-428, p. 416). [N.E.]

¹⁷ *Éléments de médecine*, p. 43, § 72. [N.A.]

¹⁸ *Généalogie de la morale*, trad. [Henri] Albert (1869-1921), [Paris, Mercure de France, 1948] III [*i.e.* « Terceira dissertação »] [§] 25, [p. 269]. [N.A.]

significação positiva. Segundo ele, o entendimento vai além da vontade de se ater a meras aparências. Descartes não podia produzir uma teoria da criação¹⁹. Nietzsche não chega a produzir uma teoria da ciência, que também é uma teoria da aparência.

“Em sua afirmação de que o ser é uma ficção, Heráclito terá eternamente razão. O ‘mundo das aparências’ é o único real: o ‘mundo-verdadeiro’ é apenas acrescentado pela mentira”²⁰.

“O mundo-verdadeiro nós o abolimos: que mundo nos restou? O mundo das aparências, talvez? ... Mas não! *Com o mundo-verdadeiro nós também abolimos o mundo das aparências*”!²¹

¹⁹ Canguilhem já salientava essa ausência em sua primeira comunicação científica em 1937; cf. “Descartes et la technique”, *OC I*, p. 490-498, p. 497. [N.E.]

²⁰ *Le crépuscule des idoles*, trad. [Henri] Albert [Paris, Mercure de France, 1952] : A razão na filosofia, § 2 [p. 103]. [N.A.]

²¹ *Ibid.* Como o “mundo-verdadeiro” terminou por se tornar uma fábula, § 6 [p. 109]. [N.A.]

A decadência da ideia de progresso¹ por Georges Canguilhem

CANGUILHEM, Georges [1987] « La décadence de l'idée de progrès ». Paris: *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 92, n° 4, 1987, p. 437-454.²

Canguilhem publicou este artigo na Revue de métaphysique et de morale em 1987, 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). [explicar a questão da técnica que vem primeiro às teorias e de como os objetos técnicos da máquina a vapor vieram antes dos referentes à prova da 1ª lei da termodinâmica; a ciência que coordenaria os objetos técnicos que, em seguida, permitiriam que se comprovasse a 2ª lei da termodinâmica depois fomentaram uma nova concepção do progresso, sendo agora

¹ Sob a cota GC.25.20 do Fonds Canguilhem no CAPHÉS, no dossiê “La décadence de l'idée de progrès – 1987”, encontra-se o manuscrito desse artigo (fol. 7-27), assim como o datiloscrito correspondente (fol. 29-28). Trata-se do texto remanejado de uma conferência pronunciada por Canguilhem em Barcelona em 24 de abril de 1975, pela qual são conservados sob a mesma cota um dossiê portando também o título “La décadence de l'idée du progrès” e comportando um manuscrito (fol. 1-26), assim como um datiloscrito em três exemplares (fol. 27-93). Encontra-se também, sob essa mesma cota, um pequeno dossiê preparatório, de constituição posterior à conferência, “Notes et textes sur le progrès” (23 folhas). [N.E.]

² Elementos de correspondência conservados no sub-dossiê próprio a este artigo no dossiê GC. 25.20 indicam que esse artigo foi redigido seguindo o desejo de François Azouvi e de Paul Ricoeur em publicar nessa revista um artigo de Canguilhem a quem acabava de consagrar um número especial desde então esgotado e em via de reimpressão (fol. 1, carta de 24 de setembro de 1985). Em sua carta acusando recepção do artigo, em 22 de janeiro de 1987, Azouvi escreve a seu respeito: “Não apenas eu o acho excelente, mas devo lhe dizer, e isto não é uma fórmula de polidez, que há poucos artigos dos quais a *RMM* tem o direito de se honrar como do seu”.

A pedido da redação da revista (*cf.* fol. 3, carta de 11 de março de 1987), Canguilhem redigiu o resumo seguinte (fol. 4-5), publicado com o artigo:

“Os filósofos do Século das Luzes conceberam o Progresso como manifestação da perfectibilidade natural da humanidade. O século XIX viu se manchar essa imagem do futuro sob o efeito de rupturas epistemológicas e de surpresas técnicas. Consequências imprevisíveis da invenção e do emprego da máquina a vapor, os princípios de degradação energética em física, as análises revolucionárias das relações de desigualdade sócio-econômica nas sociedades industriais encadearam o deslocamento de uma ideia que havia desempenhado o papel de um princípio de conservação dos valores. Em Freud e em Lévi-Strauss, o princípio de Carnot se tornou princípio de juízo da história” [N.E.]

inevitável compreendê-lo como decadência; no século XX, surge a teoria de Aron contra o progresso histórico e contra a possibilidade de uma ciência histórica; surge a epistemologia de Bachelard que inova a compreensão do progresso científico, substituindo a luz pelo fogo].

Ao final, 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.

Também se nota, neste artigo, a intenção de dialogar com os textos finais de Foucault – que falecera em 1984, e a quem Canguilhem ainda homenagearia, prefaciando um Colóquio em Paris dedicado a Foucault em janeiro de 1988, e outro em 1992 a propósito de L'histoire de la folie. Na visão de Foucault, a epistemologia histórica deveria ser lida na herança da Aufklärung, numa acepção crítica, aproximando Canguilhem, Bachelard, Cavailles e Koyré da linhagem alemã que culminaria na Escola de Frankfurt. Ao final, há uma rara citação de Canguilhem, talvez a única em toda a sua obra, a um autor da Escola de Frankfurt. Embora se trate de J. Habermas, e não de um dos autores da primeira geração, o texto citado por Canguilhem que compõe a coletânea Técnica e ciência como ideologia, publicada ainda na década de 1960, é anterior ao desenvolvimento da teoria do agir comunicativo, e mesmo ao Discurso filosófico da modernidade, época em que J. Habermas passaria a assumir uma postura mais crítica com relação aos frankfurtianos da primeira geração. Há também uma aproximação das teses de Raymond Aron, a respeito da história e dos efeitos dos progressos técnicos (as “surpresas técnicas”), com o conceito bachelardiano de “ruptura epistemológica”.

A versão do texto que traduzimos é aquela publicada em: CANGUILHEM, Georges [2018] Œuvres Complètes, tome V: histoire des sciences, épistémologie, commémorations: 1966-1995. Paris: Vrin, 2018, p. 1069-1093. As notas do próprio autor são indicadas por N.A;

as notas de tradução são indicadas por N.T.; e as notas dos editores da versão consultada são indicadas por N.E. Quando não indicado diversamente, as interferências complementares entre colchetes sobre as notas de rodapé originais são dos editores.

“Se existe algo mais pungente que um corpo que agoniza por falta de pão é a alma que morre à míngua de luz. Todo progresso tende para uma solução. Um dia ficaremos boquiabertos [...]. Será um erro duvidar dessa abençoada solução [...]. Nós, que cremos, que poderemos temer? Retroceder é tão impossível às ideias como aos rios [...]; podemos esperar tudo da parte desse misterioso poder do progresso que, um belo dia, confronta o Oriente com o Ocidente no fundo de um sepulcro, fazendo dialogar os ímãs com Bonaparte no interior da grande pirâmide”³. Victor Hugo, em 1862, põe um vocabulário religioso a serviço de uma ideia laica. Naquilo que os Filósofos do século XVIII tinham por uma lei da história humana, ele lê uma profecia. Pode-se dizer que se trata de um desvio de sentido e de alcance? De fato, quando se reconhece a Turgot o mérito de ter, antes de todos, em 1750, apresentado sob a forma de *Tableau philosophique*⁴ os progressos do espírito humano, já celebrados por Pascal, Bacon, Fontenelle, esquece-se ou se ignora que Turgot sustentou esse *Discours* na qualidade de *Prieur* eleito da Sorbonne e que seu projeto apresentado no *Plan de Deux Discours sur l’Histoire Universelle*⁵ visava a reescrever o *Discours* de Bossuet⁶. “O gênero humano, considerado

³ *Os miseráveis*, 4ª parte, livro 7, cap. 4: “Os dois deveres: velar e esperar”. Ficaremos menos surpreendidos em ver Victor Hugo citado a propósito de uma questão filosófica se nos referirmos a Charles Renouvier, *Victor Hugo le philosophe* ([Paris, A. Colin,] 1900) e *Victor Hugo le poète* ([Paris, A. Colin,] 1893), cap. XIV. A mesma qualidade foi recentemente reconhecida a Hugo por Jean Maurel, *Victor Hugo philosophe*, Paris, PUF, 1985 [na biblioteca de Canguilhem no CAPHÉS, sob a cota CAN 2292.] [N.A.] Neste trecho, utilizamos a tradução de Frederico Ozanam Pessoa de Barros (São Paulo: CosacNaify, 2015, p. 996-997). [N.T.]

⁴ Turgot havia preparado uma colocação no *Tableau des sciences philosophiques, des Belles-Lettres et des Beaux-Arts* que Dupont de Nemours publicou em Paris em 1791. Trata-se de uma série de 8 grandes folhetos in-folio (De l’Imprimerie de Du Pont, Deputado de Nemours na Assembleia nacional, hotel de Bretonvilliers, Isle Saint-Louis, 1791); a Bibliothèque National de France conserva um de seus exemplares. O *Discours* mencionado por Canguilhem parece o segundo dos dois discursos pronunciados na Sorbonne em 1750. Ver abaixo, nota 7. Esse discurso anuncia os futuros quadros sobre o progresso do espírito humano de Turgot e de Condorcet. Sobre Turgot, ver também *supra*, p. 200, n. 1. [N.E.]

⁵ O *Plan de Deux Discours sur l’Histoire Universelle*, segundo seu editor, Dupont de Nemours, nunca chegou a ser acabado (ver nas *Oeuvres* de Turgot, Paris, Collection des principaux économistes, 1844, 2 vol., t. II, p. 626, nota 1; o *Plan* desses dois discursos se encontra nas p. 626-671). [N.E.]

⁶ O *Discours sur l’histoire universelle à Monseigneur le Dauphin pour expliquer la suite de la religion et les changements des empires* havia sido publicado em 1681 (Paris, S. Marbre Cramoisy). Sobre Bossuet, ver *supra*, p. 594, n. 3. [N.E.]

desde sua origem, parece aos olhos de um filósofo um todo imenso que tem ele mesmo, como cada indivíduo, sua infância e seus progressos [...] A massa total do gênero humano [...] marcha sempre, ainda que a passos lentos, para uma perfeição maior”⁷. Fundar o progresso sobre a perfectibilidade indefinida do gênero humano não é também profetizar? O próprio Kant concorda com isso. Na Segunda Seção do *Conflito das faculdades* (1798), tendo posto a questão: o gênero humano está ele em progresso constante na direção do melhor?, ele esboça no parágrafo VII uma “História profética da humanidade”. Mas essa profecia se fortifica de uma experiência recente, de caráter coletivo, o surgimento do “interesse universal” para os ideais propulsivos da Revolução Francesa. Nisso se manifesta (*öffentlich verräth*) uma disposição moral, causa permanente de progresso, que não conhecerá mais regressão total (*nicht mehr gänzlich rückgängig*)⁸. E se a confrontação Hugo-Kant não for julgada totalmente fantasista, por que não a prolongar notando que a irreversibilidade do progresso histórico é aparentada por Hugo à irreversibilidade do curso de um rio que Kant havia invocado, na Segunda Analogia da *Analítica transcendental*, para dar a entender o que ele nomeava a sucessão objetiva dos fenômenos, isto é, a ordem irreversível da causalidade?⁹

No entanto, não é correto, para a constituição do curso e do sentido da história dos homens, tomar o progresso como análogo da causalidade para a constituição de uma ciência da natureza. O progresso, segundo Kant, não é chamado a funcionar como uma categoria. Ele é uma Ideia apta a ordenar uma diversidade empírica; sua função é a de um “fio condutor” (*Leitfaden*). Na dissertação *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), a ideia é a de um desígnio da natureza, manifestado pela

⁷ Turgot, antes de deixar as ordens em 1752, estudante de teologia e *prieur* dos bacharéis da Sorbonne em 1749, havia pronunciado em latim dois discursos, o primeiro aos 3 de julho de 1750 *Sur les avantages que le christianisme a promis au genre humain* e o segundo aos 11 de dezembro de 1750, *Sur les progrès successifs de l'esprit humain*, donde provém essa citação; nas *Oeuvres* de Turgot, *op. cit.*, t. II, p. 597-611, essa citação composta se encontra na p. 598. [N.E.]

⁸ Num de seus *Cursos*, em 1983, Michel Foucault, interpretando o texto de Kant *Was ist Aufklärung?* apoiou-se sobre essa passagem do *Conflito das faculdades* para mostrar que Kant atribuiu menos importância à própria Revolução do que à disposição moral virtual revelada pelo entusiasmo geral pela Revolução. Esse curso de M. Foucault foi publicado na *Magazine littéraire*, n° 207, maio de 1984 [extrato do curso no Collège de France de 5 de janeiro de 1983; retomado em *Dits et écrits*, vol. IV, p. 679-688, cf. p. 682 ss.]. Por outro lado, Nietzsche viu no mesmo argumento de Kant um índice de sua imbecilidade, “Kant wurde Idiot”! Numa passagem precedente, ele havia escrito que “o progresso é só uma ideia moderna, isto é, uma ideia falsa”. *O anticristo*, parágrafos 11 e 4; trad. Henri Albert, [p. 203 e p. 197] do *Crepúsculo dos ídolos*, Paris, Mercure de France [1899]. [N.A.]

Na edição Alquié das *Oeuvres philosophiques* de Kant na “Bibliothèque de la Pléiade”, *op. cit.*, vol. 3, p. 897-900, p. 898. [N.E.]

⁹ *Crítica da razão pura*, *ibid.*, vol. I, p. 925-942; p. 928. [N.E.]

persistência de um “germe de luz” através das turbulências da história¹⁰. Esse fio condutor é um *a priori* cuja independência com respeito aos acontecimentos passados e presentes é mais fortemente marcado, quando num escrito do mesmo ano, *Resposta à questão: o que é o esclarecimento?*, os germes desenvolvidos da natureza humana são nomeados razão e liberdade¹¹.

Seria, assim, por falta de reflexão crítica que tomaríamos como sendo o motor da história o que é apenas o seu fio condutor? Os Filósofos franceses do século XVIII, fundadores da teoria do progresso, constituíram este como soma de todos os tipos de progressos efetivos¹² e como antecipação prospectiva de todos os progressos possíveis. Ora, em meio aos progressos possíveis, Condorcet, nas últimas páginas de seu *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, menciona um deles, particularmente importante, pois ele é a condição de possibilidade de perpetuação indefinida dos outros. É o cruzamento da duração média da vida humana, e portanto o desenvolvimento, assegurado pela hereditariedade, das capacidades físicas, intelectuais e morais. Deve-se admitir que essa duração média da vida possa crescer sem cessar “se revoluções físicas a ela não se opuserem”. O *Esquisse* de Condorcet foi publicado no Ano III (1795)¹³. Não é, portanto, inverossímil que Kant tenha podido tomar conhecimento dele antes de escrever, também ele, em 1798, no *Conflito das faculdades*, que a irreversibilidade do progresso, fundada sobre a memória coletiva de acontecimentos reveladores à humanidade de sua capacidade de progresso, só está submetida a uma condição restritiva, a saber, que uma revolução natural não aniquile o gênero humano e não faça “entrar em cena outras criaturas”¹⁴.

¹⁰ *Ibid.*, vol. II, p. 187-205; para o “fio condutor”, muitas ocorrências, entre as quais p. 188; para o “germe de luz”, p. 190. [N.E.]

¹¹ Impossível não se lembrar aqui do belo artigo de Alexis Philonenko, “L'idée de progrès chez Kant” (*Revue de Métaphysique et de morale*), [vol. 79, n° 4,] out-dez, 1974, [p. 433-456]. [N.A.]

¹² Progresso do saber (determinação da forma da terra), do artesanato (relógios, donde a medida das longitudes), da medicina (inoculação preventida da varíola), da ciência jurídica (Beccaria e a reforma do direito penal) etc. [N.A.]

¹³ O *Esquisse* de Condorcet se encontra na biblioteca de Canguilhem no CAPHÉS, na edição de Olivier Herbert Prior (1871-1934), apresentada por Yvon Belaval (1908-1988), publicada em Paris, pela Vrin, em 1970, na coleção “Bibliothèque des textes philosophiques” (CAN 773). O matemático Jean-Nicolas-Antoine de Caritat, marquês de Condorcet (1743-1794), contribuidor da *Encyclopédie* de Diderot e d'Alembert, pioneiro da aplicação das matemáticas aos fenômenos sócio-políticos, foi aprisionado sob o Terror e se suicidou antes da execução à qual fora condenado. O *Esquisse*, acabado no outono de 1793, foi publicado pouco após sua morte, em Paris, pela Agasse, no Ano III. Nessa edição (disponível sobre o site *Gallica* da BnF) a previsão do aumento da duração da vida e de seus efeitos sob a condição de que “revoluções físicas não se oponham a isso” se encontra nas páginas 381-382. [N.E.]

¹⁴ *Conflito das faculdades*, p. 899 [N.E.]

O paradoxo, em Kant, assim como em Condorcet, é que o progresso indefinido dos progressos humanos esteja subordinado a uma lei de constância cosmológica. Isso é explícito em Condorcet. No início do *Esquisse*, ele liga os progressos da perfectibilidade à duração do globo terrestre onde a natureza situou os homens. A marcha do progresso nunca será retrógrada “tanto que a terra, ao menos, ocupará o mesmo lugar no sistema do universo e as leis gerais desse sistema não produzirão sobre esse globo nem uma reviravolta geral nem mudanças que não permitirão mais à espécie humana conservar-se e implantar aí as mesmas faculdades...”¹⁵. São, portanto, os *Principia* de Newton que constituem, antes da *Exposition* de Laplace, as garantias da verdade do *Esquisse*. Não se notou muito bem que a astronomia serviu para a causa do progresso, no século XVIII, menos por sua história do que por seu conteúdo recente. É porque a cosmologia newtoniana lhe parece definitiva que Condorcet lhe confia o encargo de garantir a perfectibilidade indefinida do homem. E o dia em que Auguste Comte, reconhecendo em Condorcet seu genial precursor, ensinar que o progresso é apenas o desenvolvimento da ordem, ele o fará subordinando, por sua vez, o devir histórico à estabilidade cósmica¹⁶.

Esse cuidado de sustentar a confiança no progresso por uma segurança tirada das leis da astronomia não nos autoriza a assimilar a ideia do progresso, no século XVIII, a um princípio de conservação, análogo àqueles que enunciaram os sábios dos séculos XVII e XVIII: princípio de conservação do natural perfectível do homem?

De fato, se examinarmos bem apenas em Condorcet, no termo de um século de efervescência intelectual, quais são os elementos e os argumentos da perfectibilidade indefinida do homem, percebemos seu lugar e sua data. Que se trate da formação das ideias e das regras da razão, do estado infantil da inteligência e da pedagogia, da estrutura das ciências e de sua história, da aplicação das ciências, das matemáticas em particular, à prática das artes inclusive a medicina e a política, da produção dos bens de consumo, dos direitos e das liberdades dos cidadãos, uma mesma questão se coloca. Não é uma forma histórica de cultura que se refletiu, como num espelho, a suas próprias luzes, que se contemplou a si mesma, em seu nível e em seu lugar nos *Tableaux* históricos, e que

¹⁵ *Esquisse*, p. 4. [N.E.]

¹⁶ “[...] a concepção científica do desenvolvimento social, encarada no conjunto de sua duração qualquer, era essencialmente impossível, tanto que a estabilidade fundamental de nossa constituição astronômica [...] não havia sido convenientemente demonstrada conforme a aplicação geral da lei de gravitação, pois a continuidade dessa evolução exige, primeiro, entre certos limites, uma tal estabilidade” *Cours de philosophie positive*, 49ª lição. [N.A.]

Na edição Schleicher, *op. cit.*, vol. 4, p. 263. [N.E.]

acreditou descobrir em sua duplicação, não um acabamento, mas uma perseguição regulada como os movimentos dos astros? Se assim for, a assimilação da ideia de progresso a um princípio de conservação permitirá explicar a sua decadência de outro modo do que por um retorno imprevisto de irracionalidade.

Antes que o princípio dito de Carnot-Clausius tenha identificado a mudança num sistema fechado a uma degradação energética, antes que filósofos e literatos tenham assimilado, para fins de premonição triste, os conceitos fundamentais da termodinâmica, a decepção gritante – na ordem política e social – das esperanças globalmente reunidas na crença no progresso havia encontrado suas causas e suas razões numa nova configuração sócio-técnica e cultural. A novidade consistia numa invenção de alcance irreduzível à de um simples desenvolvimento: a máquina a vapor de Watt, destronada no início do século XIX pela máquina a vapor de Woolf¹⁷. Máquina inventada e melhorada em seu rendimento antes e sem a teoria que torna o seu funcionamento inteligível. Máquina que, permitindo e nomeando o maquinismo, iria dar ao Progresso o rosto de crianças trabalhando quinze horas por dia nos moinhos ou nas minas¹⁸.

Não pretendemos dizer que Victor Hugo tenha fundado sua fé na irreversibilidade do progresso sobre uma insensibilidade à escravidão econômica. Mas, contemporâneo da elaboração do materialismo histórico, ele continua a tratar as questões de sociedade como os filósofos do século XVIII. O motor da história é a luz. O progresso é a iluminação das trevas. Ora, no século XIX, o fenômeno físico simbólico do progresso na história não é mais a luz, é o calor. Mas, à diferença da luz, cuja emissão contínua é tida como garantida pela estabilidade do sistema solar, o calor, produzido como instrumento industrial, depende de reservas não renováveis de combustíveis terrestres. Simultaneamente, Renan e Cournot estiveram atentos a essa extenuação inelutável de um poder multiplicador das forças produtivas¹⁹. Sem dúvida, Frédéric Engels merece a celebridade por ter escrito que,

¹⁷ Para a máquina de Watt, ver *supra*, p. 1009, n. 2. A máquina do engenheiro inglês Arthur Woolf (1766-1837), patenteada em 1804, em vez de funcionar, como a de Watt, sobre diferenças de forte magnitude na temperatura do vapor, utilizava dois cilindros sucessivos de maneira a realizar a expansão completa do vapor, o que encadeava uma forte economia de combustível e um melhor rendimento. [N.E.]

¹⁸ K. Marx, *Le Capital*, trad. Molitor, [Paris,] éd. Costes, 1928, t. III, p. 182-183, nota; t. IV, p. 267 [N.A.]

¹⁹ a) E. Renan, *Dialogues philosophiques*: 2º Dialogue, Probabilités, p. 67: “As forças da terra são finitas. É claro que, se a teoria mecânica do calor não chegar antes de seiscentos ou quinhentos anos a encontrar maneiras de compensar o carvão mineral, a humanidade voltará a uma espécie de mediocridade da qual dificilmente terá meios para sair” (Escrito em 1871).

b) A. Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les Temps modernes*, 1872. “De rei da Criação que ele era ou acreditava ser, o homem foi elevado ou decaído (como for preferível entender) ao papel de concessionário de um planeta. Sondando a extensão e a espessura dessas camadas fósseis cujo depósito exigiu tantos milhares de séculos, que tantas revoluções transtornaram antes da

em sua época, a história humana tendia entre duas descobertas: o fogo, transformação do movimento mecânico em calor, e a máquina a vapor, transformação do calor em movimento mecânico²⁰. Mas, ainda seduzido por uma explicação racionalista do progresso técnico, Engels não distingue entre a invenção técnica precedendo um saber que desenvolverá a sua eficácia por compreendê-la e a invenção procedente de um saber do qual ela é a aplicação. Como se a máquina a vapor e esse novo motor revolucionário que é a máquina de Gramme (1869)²¹ não fossem invenções carecidas de uma teorização prévia. Apenas em 1878 é que o próximo motor revolucionário, o Diesel, estaria por se desenvolver nas pesquisas perseguidas na Universidade de Munich sobre a melhora do rendimento das máquinas térmicas²².

Convém, portanto, investigar quais desmentidos puderam ser infligidos pela história à afirmação otimista da racionalidade progressiva de seu curso, isto é, examinar se os argumentos avançados nas ideologias dos séculos XVIII e XIX, como provas para o passado e como esperanças para o futuro, foram ou não ratificadas pelo avanço no tempo, a partir do momento de sua formulação.

Concernindo uma mudança qualitativa da condição humana, ao mesmo tempo no espaço de subsistência dos agrupamentos sociais e no tempo de invenção de seus regimes, o exame deve concernir a origem, a lei de sucessão dos estados, os instrumentos e procedimentos de difusão, a trajetória e a direção do movimento, os obstáculos e os riscos.

aparição do homem sobre a terra e que sua atividade industriosa hoje devora tão rapidamente, ele pôde ao mesmo tempo recuar num passado indefinido os primeiros índices de suas destinações providenciais, e por outro lado sentir que o futuro é medido não mais apenas aos indivíduos, mas às nações num outro sentido que não se acreditava outrora. Ele havia feito valer um domínio, há uma mina a explorar”, éd., Boivin, 1934, t. II, p. 203-204. [N.A.]

A biblioteca de Canguilhem compreendia uma edição dos *Dialogues et fragments philosophiques* de Renan, a 7ª ed., publicada por Calmann-Lévy (Paris, 1914). As referências de Canguilhem a Renan são quase sempre nitidamente negativas; as desse artigo constituem exceção. Canguilhem já havia mencionado essa posição de Cournot em seu artigo “La question de l’écologie” e em seu artigo sobre Littré (ver *supra*, p. 634 e p. 974). [N.E.]

²⁰ M.E. Dühring *bouleverse la science*, 1878, trad. Bracke-Besrousseaux, [Paris,] éd. Costes, 1931, p. 171-172. [N.A.]

²¹ O carpinteiro belga Zénobe Gramme (1826-1901), empregado de empresas de fabricação de aparelhos elétricos, inventou entre 1869 e 1871 sua máquina dinamoelétrica que transforma a energia mecânica em energia elétrica por indução. Ela permite substituir o magneto com seus ímãs permanentes, de fraco rendimento. Na máquina de Gramme, um eletro-ímã que tem a forma de uma bobina girando no campo magnético de um ímã em anel com bobinagem contínua, permite a realização de geradores em corrente contínua. A apresentação dessa máquina foi seguida, em 1873, pela descoberta acidental de sua reversibilidade e, assim, da possibilidade de converter a energia elétrica em energia mecânica. [N.E.]

²² O engenheiro alemão Rudolf Diesel (1858-1913), inventor do motor a combustão interna que traz o seu nome, o havia concebido para funcionar não a petróleo, mas a óleo vegetal e em apoio ao desenvolvimento da agricultura. Ele havia publicado, em 1893, *Theorie und Konstruktion eines rationellen Wärmemotors zum Ersatz der Dampfmaschinen und der heute bekannten Verbrennungsmotoren* (Berlin, Springer). [N.E.]

1. A origem

Na teoria do progresso, segundo Turgot e Condorcet, e tal como Auguste Comte a sistematizou ao formular a lei dos três estados²³, os termos progresso, aperfeiçoamento e desenvolvimento são intercambiáveis. Mas é o *desenvolvimento* que impõe sua significação fundamental: manifestação sucessiva de potencialidades contidas num germe de organismo. Por esse fato, a origem não é, e não pode ser, objeto de experiência. Mas ela pode ser, e ela é, concebida sobre o modelo da infância. O progresso é a passagem da infância à idade adulta, da debilidade e da ignorância à maturidade e ao saber. Pascal dizia das crianças que seu crescimento em idade não abole sua fraqueza inicial²⁴. Bossuet, do alto de sua serenidade dogmática, escreveu que “a infância é a vida de uma besta”²⁵. Por outro lado, na *Encyclopédie*, a criança é creditada do poder de atingir até oito anos, a idade da razão. Segundo esse modelo, o progresso é a rejeição das infantilidades da espécie, dos preconceitos, o reconhecimento dos erros. Apesar de Rousseau e do *Emílio*, a criança só é referida ao adulto para ser relevada pela educação de seu estado inicial de incorreção. Incorreta, ela não é incorrigível. Ela pode ser endireitada por suas relações com as coisas e com os homens adultos, e por isso é capaz, sob os efeitos acumulados dessas relações, de um aperfeiçoamento indefinido.

Essa imagem do progresso da espécie humana, tirada de teorias seculares concernindo a ascensão da criança à responsabilidade arrazoada, se fortificou no século XIX do interesse atribuído às questões da evolução biológica. Pôde-se conceber, e Haeckel, entre outros, não se privou disso²⁶, que o desenvolvimento psíquico da criança era a recapitulação da evolução filogenética anterior e, por conseguinte, a reprodução de um progresso.

Mas, inversamente, pôde-se sustentar, na mesma época, que o prolongamento do estado biológico de infância, característico da espécie humana, desempenhava um papel

²³ *Système de politique positive*, Paris, Crès, 1912, t. III, p. 63-73. A sucessão dos três estados: teológico, metafísico, positivo, se decompõe em três leis de sucessão: para a inteligência, ficção, abstração, demonstração; para a ação, conquista (militar), defesa (feudal), trabalho (industrial); para o sentimento, cívico, coletivo, universal. [N.A.]

²⁴ *Pensées*, éd. L[éon] Brunschvicq, Seção II, n° 88. [N. A.]

²⁵ Citado por D[aniel] Teyssie (1942-...), *Pédiatrie des Lumières*. [*Maladies et soins des enfants dans l'Encyclopédie et le Dictionnaire de Trévoux*,] Paris, Vrin, 1982, p. 25 e 28. [N.A.]

²⁶ Sobre esse ponto, ver *Du développement à l'évolution*, “Quadriège”, Paris, PUF, 2003, p. 84. Sobre Haeckel, ver aqui *supra*, p. 632, n. 2. [N.E.]

positivo em sua evolução. “É a criança que faz do homem o que ele é” dizia John Fiske²⁷. A psicanálise trouxe um reforço inesperado a essa proposição. A figura do adulto deixou de ser tida pela imagem propulsiva do desenvolvimento infantil. Ela está, ao contrário, para a criança, em situação de dependência inicial, a causa de conflitos interiorizados em complexos persistindo no inconsciente. O adulto aprendeu que sua infância não pode ser definitivamente abolida, e a proliferação de teorias pedagógicas não-diretivas, não repressivas, com frequência o tornou receptivo à ideia de que o polimorfismo das possibilidades da criança é uma reserva de valores. O sentido do progresso se inverteu. Na fonte, na aurora, se encontra, senão a perfeição, ao menos a riqueza.

É, portanto, normal que uma nova representação da infância suscite um novo modelo da origem. Mesmo que não o tenha inspirado diretamente, ela permite compreender que Vladimir Jankélévitch tenha podido assimilar progresso e decadência. Reportado ao estado originário, o desvio progressivo é decadência e a prova disso é que ele engendra, a longo prazo, a nostalgia da origem perdida e o desejo de uma regeneração pela ingenuidade. “A degeneração é uma doença do progresso”²⁸.

2. A lei de sucessão dos estados

Admite-se, em geral, que uma certa concepção da história das ciências, no século XVIII, sustenta a teoria do progresso, de Turgot a Auguste Comte. Condorcet ancora a utilidade da história das ciências “antes de tudo na vantagem de melhor fazer conhecer a marcha do espírito humano”²⁹. Segundo Condorcet, como segundo Fontenelle, todos os outros progressos, técnico, político, moral, são suspensos pelos progressos das ciências

²⁷ *The meaning of infancy*, 1871. Cf. Canguilhem, [Georges] Lapassade, [Jacques] Piquemal, [Jacques] Ullmann, *Du développement à l'évolution au XIX siècle*, in *Thalès*, 1962; rééd., Paris, PUF, 1985, p. 44-51. [N.A.]

O filósofo americano, tornado também historiador aos 40 anos, John Fiske (1842-1901), influenciado pelo positivismo, mas muito mais próximo do pensamento de Herbert Spencer, autor de uma obra de sucesso baseada em conferências pronunciadas na Universidade de Harvard, *The outlines of cosmic philosophy, based on the doctrine of evolution, with criticisms on positive philosophy* (Boston, James R. Osgood and Company, 1974, 2 vol.), interessava-se particularmente pela significação da infância e em sua inscrição na filogenia. Além de “The meaning of infancy”, ele publicou também *Man's destiny viewed in the light of its origin* (Londres, Macmillan, 1884; sob o título *The destiny of Man*, Boston, Houghton Mifflin, 1884). “The meaning of infancy”, conferência pronunciada em 1871, foi primeiro publicada em *Excursions of an Evolutionist* (Boston, Houghton Mifflin, 1883), p. 306-319; a brochura intitulada *The meaning of infancy* é uma publicação póstuma de 1909 (Houghton Mifflin e Riverside Press, Cambridge Mass). [N.E.]

²⁸ *L'austérité et la vie morale*, Paris, Flammarion, 1956, p. 40. Cf., p. 39-49. [N.A.]

Essa obra, dedicada pelo autor, se encontra na biblioteca de Canguilhem no CAPHÉS (CAN 3574). Sobre Vladimir Jankélévitch, ver *infra*, p. 1226, n. 3. [N.E.]

²⁹ *Éloge des Académiciens de l'Académie Royale des Sciences morts depuis 1666 jusqu'en 1699*. Paris, 1773, [edição de 1968, ver *supra*, p. 437, n. 1.] p. 9. [N.A.]

matemáticas e astronômicas; Montucla, Bailly, Bossut, Savérien³⁰, têm em comum a segurança na continuidade retilínea das aquisições do saber. Mesmo a constatação de dois tipos daquilo que se nomeia hoje normalidade científica ou paradigma, em matemáticas (Descartes-Newton, Leibniz), em mecânica (Descartes-Leibniz), em cosmologia (Descartes-Newton), não chegam a abalar a confiança na identidade da razão consigo mesma.

Na mesma época, é na Alemanha que a história da filosofia se escreve como uma história do progresso. Lucien Braun, em seu importante estudo sobre esse período³¹, insistiu sobre o preço que os autores alemães pagaram por decompor o conceito de progresso naqueles de meta, de laço e de sujeito. A ironia dessa história está naquilo que Kant confirmou, no que concerne à ciência, como se vê no prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura*, quanto à concepção do progresso linear cumulativo elaborado pela *Aufklärung* europeia, enquanto sua revolução dita copernicana em filosofia, sua filosofia crítica, iria provocar uma crise na problemática da história da filosofia³². O progresso da razão na história deveria tornar, doravante e para sempre, a razão transparente para si mesma, idêntica a si mesma.

Mas o que é ainda mais irônico é que a história da ciência iria destruir a imagem linear do progresso científico ao recolocar em questão uma propriedade postulada à linha reta, a de só admitir uma única paralela traçada por qualquer ponto tomado fora dela. Uma vez que as simulações de revolução em geometria euclidiana, tentadas por Saccheri e Lambert³³, foram ignoradas por seus contemporâneos matemáticos, os filósofos do século

³⁰ Sobre as histórias de Montucla e de Bailly, ver *supra*, p. 865, n. 1. O abade Charles Bossut (1730-1814), matemático francês, havia publicado um *Essai sur l'histoire générale des mathématiques* (Paris, Louis, 1802, 2 vol.) e Alexandre Savérien (1720-1805), engenheiro de marinha e matemático, uma *Histoire des progrès de l'esprit humain dans les sciences naturelles et dans les arts qui en dépendent* (Paris, Lacombe, 1775). [N.E.]

³¹ *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Ophrys, 1973. [N.A.]

Lucien Braun (1923-...) que havia seguido o ensino de Canguilhem em Clermont-Ferrand, depois em Estrasburgo, publicou notadamente muitas obras sobre Paracelso, sobre Conrad Gesner e sobre a história da filosofia e de sua historiografia; de 1978 a 1983, ele presidiu a Universidade Marc-Bloch de Estrasburgo. Muitas de suas obras se encontram na biblioteca de Canguilhem. [N.E.]

³² *Ibid.*, p. 205-224. [N.A.]

³³ Giovanni Saccheri (1667-1733), padre jesuíta e matemático italiano, professor de filosofia na Universidade de Turim e na Universidade de Pavie, onde ensinou também as matemáticas. Ele havia publicado em 1733, *Euclides ab omni naevo vindicatus* (Mediolani, ex Typographia Pauli Antioii Montani), trabalho redescoberto em 1889 e desde então percebido como uma das tentativas engenhosas de demonstração pelo absurdo de axiomas euclidianos, que teriam podido levar ao desenvolvimento de uma geometria não-euclidiana, mas foram abandonadas por causa de contradição com o senso comum.

Johann Lambert (1728-1777), nascido em Mulhouse, morto em Berlim, de início matemático autodidata, foi reconhecido por consequência de suas primeiras publicações e foi aposentado pelo rei da Prússia. Ele também deixou escritos filosóficos importantes que seriam publicados após sua morte. Ele havia conhecido

XVIII ficaram estranhos à ideia, hoje banal, da fecundidade teórica do Não. Mais ainda do que a geometria não-euclidiana, a mecânica não-newtoniana contribuiu para introduzir na história das ciências a ideia de retificação dialética³⁴. O progresso contínuo é um conceito de epistemologia conservadora. Aquele que anuncia o progresso faz do hoje o amanhã. Ora, é amanhã apenas que se poderá falar do dia anterior. Concernindo à crise das noções fundamentais da geometria e da análise, no início do século XIX, e à utilização dos números complexos e das séries infinitas, Jean Cavailles escreve: “São os resultados obtidos graças aos novos instrumentos que levam a transformar todo o sistema matemático: modelos não-euclidianos e geometria projetiva construídos com a ajuda dos números complexos, teorias das funções arbitrárias representadas pelas séries trigonométricas... as matemáticas reais iniciais não são mais do que um caso particular situado no seio das matemáticas novas, explicado por elas”³⁵.

3. Instrumentos e procedimentos de difusão

Tendo dividido seu percurso histórico em Épocas, é na terceira que Condorcet situou dois acontecimentos de longo alcance histórico: a fixação do homem ao solo no modo de vida agrícola e a invenção da escrita alfabética. São duas condições do progresso cumulativo. Sem a primeira, não há sociedade estabilizada e organizada, portanto, não há exigência permanente de comunicação. Sem o segundo, não há meios. Sem comunicação, não há capitalização da experiência, não há enriquecimento do saber.

É na sétima e na oitava Épocas que Condorcet situa dois progressos técnicos de efeito imediatamente político: a artilharia e a imprensa. Aqui, ele apenas imita Bacon que, mencionando também a bússola magnética, qualifica essas invenções como recentes e de origem obscura³⁶.

É fácil conceber que no século das Luzes a invenção e a extensão da imprensa, a multiplicação dos livros e a aparição dos jornais tenham sido considerados como promotores, apesar do obstáculo da censura, da difusão da instrução, da informação

os trabalhos de Saccheri e, optando pela abordagem dita da “hipótese do ângulo agudo” (a soma dos ângulos de um quadrilátero seria inferior a quatro ângulos retos), ele chega à conclusão demonstrada, mas por ele julgada inaceitável, de que “o conjunto dos pontos equidistantes de uma reta dada não é uma reta”. [N.E.]

³⁴ Temas que remetem evidentemente a Bachelard: *Le nouvel esprit scientifique* (1934), *La philosophie du non* (1934); cf. Também « Dialectique et philosophie du non » (1963), em *EHP*, p. 196-207. [N.E.]

³⁵ *Méthode axiomatique et formalisme*, Paris, Hermann, 1938, p. 45-46. [N.A.]

³⁶ *Novum Organum*, livro I, proposição 129. O mais recente comentador da origem dessas invenções na civilização chinesa, Joseph Needham, atrai a atenção para o fato de que, revolucionárias na Europa, elas não alteraram, de modo algum, a estrutura “feudal burocrática” da sociedade chinesa: *Science et Société à l’Est et à l’Ouest* [p. 121-143], in *La Science chinoise et l’Occident*, Paris, Le Seuil, 1973. [N.A.]

pública e do exercício da razão. Era inconcebível, naquela época, que chegasse um momento em que se contestasse à invenção do alfabeto e ao caráter tipográfico seu poder de emancipação cultural. Foi isso, no entanto, o que suscitou a invenção e a difusão das *media* de massa modernas, rádio e televisão. Assim como Rousseau, no *Essai sur l'origine des langues*, denunciava na escrita um instrumento de separação dos homens³⁷, destruidor de toda forma de convivialidade, Marshall McLuhan pôde deplorar, em *La Galaxie Guttenberg* (1962)³⁸, que o homem intelectualmente nutrido de impressos esteja em vias de se tornar um inválido psíquico. Os progressos técnicos nos meios de comunicação pela imagem e pelo som são a condição de uma reviravolta do sentido do progresso, da restauração de valores afetivos ligados a estruturas sociais tradicionais³⁹.

Essa degradação de efeitos inicialmente previstos, por novas invenções técnicas, é ainda mais manifesta no caso dos armamentos do que no dos meios de comunicação. Condorcet considerava a artilharia, no passado, como a causa da destruição do feudalismo, e no futuro, como uma incitação à redução dos conflitos que se tornariam mais letais. Sobre a invenção da artilharia e seus efeitos, Condorcet toma lugar numa longa lista de autores atentos a esse tema. Citemos, entre outros, Montesquieu⁴⁰,

³⁷ O *Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la Mélodie, et de l'imitation musicale* redigido em torno de 1755, inacabado, foi publicado apenas em 1781, três anos após a morte de Rousseau. O *Essai* se abre pelo enunciado “A palavra distingue o homem entre os animais: a linguagem distingue as nações entre si”, mas não conseguimos encontrar nenhuma denúncia da escrita como instrumento de separação entre os homens e a destruição da convivência. É apenas por uma superposição sobre o *Essai* de toda uma constelação de outros escritos de Rousseau que Jacques Derrida pudera dar em 1967, em *De la grammatologie*, uma tal leitura. Talvez por isso Jean Starobinski diga em sua edição (Paris, Gallimard, 1990, p. 19): “Falemos, portanto, do *Essai* sem amalgamá-lo com outros textos...”. [N.E.]

³⁸ O canadense Marshall MacLuhan (1911-1980), professor de literatura inglesa na Universidade de Toronto, havia, sob a influência de Harold Innis (1894-1952), economista e teórico canadense das comunicações, deslocado seus interesses para o estudo da publicidade e das *medias*. Sua obra de 1962, *The Gutenberg Galaxy: The making of the typographic man* (Toronto, University of Toronto Press), e sobretudo *The Medium is the message: An inventory of effects* (New York, Bantam Books, 1967), que vendeu mais de um milhão de exemplares, consagram sua reputação de profeta da era das novas *medias* e da comunicação global. [N.E.]

³⁹ Em seu livro *Condorcet, l'instruction publique et la naissance du citoyen*, Paris, Le Sycomore, 1984, Catherine Kintzler cita essa declaração de um Reitor da Academia da Educação Nacional: “A escola não é feita para a cultura [...]. A era de Gutenberg se fecha. A cultura do ano 2000 será indiscutivelmente sobre outros critérios culturais, em boa parte aqueles da imagem e do som [...]. Partimos para uma cultura da oralidade, retornaremos a nossas fontes, e estou persuadido de que, numa renovação do sistema educativo, essa dimensão deva ser tomada de maneira resoluta”, p. 301, nota 26. [N.A.]

⁴⁰ *Lettres persanes*, CV e CVI. [N.A.]

Mercier⁴¹, o próprio Balzac, por uma palavra em *Le Cabinet des Antiques*⁴²; Michelet que celebra, na *Introduction à l'Histoire Universelle*, a liberação do povo pela bala niveladora⁴³; Renan que prevê o risco de dominação universal de um povo pela aplicação da ciência ao armamento⁴⁴; René Berthelot⁴⁵, para quem “o mundo moderno data da artilharia”⁴⁶.

Sabe-se o que foi feito pela história do lugar comum progressista, segundo o qual o temor generalizado dos efeitos de armamentos cientificamente revolucionários compelia as nações à rivalidade no terreno da potência econômica. Melhor que muitos outros, Raymond Aron, em *Les Guerres en chaîne*⁴⁷, soube explicar, pelo que ele nomeou “a surpresa técnica”, isto é, a dimensão da potência do fogo, a extensão e a amplificação passional da Primeira Guerra Mundial. Os efeitos destrutivos de meios hiperbólicos relativamente às metas iniciais pesaram sobre a confecção de um tratado de paz gerador de uma Segunda Guerra Mundial cuja surpresa técnica explodiu Hiroshima.

Assim, a experiência adquirida da imprevisibilidade dos efeitos políticos e sociais de uma invenção técnica, transcendendo os que decorriam das invenções anteriores na mesma família tecnológica, autoriza a ter a noção aroniana de surpresa técnica por homóloga, em história política e social, da noção bachelardiana de ruptura epistemológica em história das ciências.

⁴¹ *Notions claires sur les gouvernements* (Amsterdã, [s./e.,] 1787) : I, p. 48. [N.A.]

Louis-Sébastien Mercier (1740-1814) é hoje conhecido sobretudo por seu *Tableau de Paris*, cujos 12 volumes foram publicados de 1781 a 1788 (Hamburgo, Circhaux; Neuchâtel, S. Fauche para os primeiros volumes; Amsterdã, sem menção de editor, para a sequência). Ele teve uma carreira política durante a Revolução, sobreviveu ao Terror e exerceu, em seguida, diversos ofícios, seguindo essencialmente sua carreira de autor. [N.E.]

⁴² A duquesa de Maufrigneuse, dando lição aos d'Estrignon e ao seu notário: “... não há mais nobreza, não há mais aristocracia. O Código Civil de Napoleão matou os pergaminhos como o canhão matou o feudalismo”. Na edição da *Comédie humaine* sob a direção de Pierre-Georges Castex, na “Bibliothèque de la Pléiade”, *op. cit.*, tomo IV, p. 1092. [N.E.]

⁴³ *Introduction à l'histoire universelle*, Paris, Hachette 1831: “Este homem enfim (seria isso um homem?), que vivia numa gleba sobre quatro patas, se endireitou com um riso terrível, e, sob suas vãs armaduras, golpeou com uma bala niveladora o nobre senhor e seu magnífico corcel” (p. 26). [N.E.].

⁴⁴ *Dialogues philosophiques*, Calmann-Levy, 7ª ed., 1914, p. 81 e p. 105-109. [N.A.]

⁴⁵ René Berthelot (1872-1955), *agrégé de philosophie* (1893), professor na Universidade de Bruxelas, é com muita frequência mencionado por Canguilhem, sobretudo durante as duas primeiras décadas desses escritos (*cf.* OC-IV, p. 62, n. 7). *La sagesse de Shakespeare et de Goethe* já é mencionado em seu projeto inédito de manual de filosofia no início dos anos 1930 e se encontra na biblioteca de Canguilhem conservada no CAPHÉS (CAN 1728). Outras obras de René Berthelot são ali mencionadas, notadamente a propósito do vitalismo (v.g. GC. 8.1, fol. 23-24). Segundo Jeanne Alexandre, Alain que o frequentava “o estimava muito” (*cf.* Alain, *Correspondance avec Élie et Florence Halévy*, éd. Jeanne Michel-Alexandre, Paris, Gallimard, 1958, p. 412, n. 1 da carta 126). [N.E.]

⁴⁶ *La sagesse de Shakespeare et de Goethe*, Paris, Gallimard, 1930, p. 98-102. [N.A.]

⁴⁷ Cap. 1, “La surprise technique”, Paris, Gallimard, 1951. [N.A.]

4. A trajetória e a direção do movimento

O progresso da humanização do homem pelos efeitos técnicos, políticos e culturais de seu desenvolvimento deve ser reportado, como último recurso, à humanidade encarada como espécie fixada na superfície do globo terrestre. No prefácio do *Esquisse*, Condorcet se aplica em mostrar sob que alargamento contínuo dos grupos sociais o sujeito do progresso poderia ser enfim assimilado a um povo único. De fato, determinar o ou os lares originários, a ou as direções dos processos de difusão, é esboçar uma história geográfica, é designar uma carta do progresso, um levantamento dos pontos de passagem e dos itinerários de transmissão do que se pode, hoje, nomear informação.

Condorcet aceita, antes e depois de muitos outros, calcar a trajetória real do progresso sobre a trajetória aparente do Sol, do Oriente ao Ocidente. Ele situa no encontro da Ásia e da África a invenção, de algum modo absurda, sobre a qual repousa o progresso, como fato e como ideia normativa da história: a escrita alfabética. Ele ordena do Leste para o Oeste os centros de irradiação⁴⁸, os lugares de nascimento após os retornos da barbárie. Assim, situam-se Atenas, a Itália, Paris, a Espanha muçulmana, a Inglaterra, os Estados Unidos da América. A América, novo Ocidente, que se descobrirá por sua vez um Oeste. Ora, como se o curso do progresso, chegado ao Extremo-Ocidente, não pudesse interromper-se, eis que vai se propagar, desta vez do Ocidente ao Oriente, uma nova figura do progresso, aquela do povo elaborando uma Constituição garantidora da liberdade dos indivíduos e a igualdade de seus direitos. A Revolução progride do Oeste para o Leste, da América para a Europa, começando pela França. Condorcet esboça o que se pode chamar uma lei de radicalização da revolução, crescendo do Oeste para o Leste⁴⁹. Como se, deslocando-se para o Oriente, a revolução se tornasse necessariamente mais total, tendo de vencer, nas sociedades que ela transtorna, os efeitos de seu mais longo atraso em entrar na via do progresso. A violência é tanto maior quanto a natureza do poder for mais antiga, isto é, no fundo, menos ocidental.

O traçado desse itinerário geográfico das Luzes, imagem da história do progresso, sobreviveu por muito tempo entre aqueles que o conceberam⁵⁰. Vimos que Victor Hugo considerava o progresso como a potência misteriosa a reunir o Oriente e o Ocidente às

⁴⁸ Jerusalém e a Palestina não têm lugar nesse quadro. Condorcet vê apenas trevas na religião cristã. “O desprezo das ciências humanas era um dos primeiros caracteres do cristianismo” [N.A.]

⁴⁹ “Na França... a revolução deveria abraçar a economia inteira da sociedade, mudar todas as relações sociais e penetrar até os últimos anéis da cadeia política”. [N.A.]

⁵⁰ Hegel retomou por sua própria conta a ideia segundo a qual a “história universal vai do Leste para o Oeste” nos últimos capítulos de *A Razão na História*. [N.A.]

Pirâmides. Proudhon, que resumia muito bem a teoria, zombava dela⁵¹. É sem dúvida Nietzsche que lhe desferiu os golpes mais duros, notadamente em *A vontade de potência*: “O século XIX não está em progresso com relação ao XVI; e o espírito alemão de 1888 está em regressão com relação ao espírito alemão de 1788... A humanidade não avança, ela nem mesmo existe... O homem não está em progresso com relação ao animal; o civilizado débil é um nanico ao lado do árabe e o córsega; o chinês é um tipo mais bem-sucedido, isto é, mais durável, que o europeu”⁵². É por isso que Bernard Pautrat pôde justamente qualificar como “retorno ao Leste” o pensamento do eterno retorno que obseca Zaratustra⁵³. Dando à obra que ele publicou ao fim da Primeira Guerra Mundial o título *Declínio do Ocidente*, Oswald Spengler⁵⁴ pôde crer que ele acabava de desconsiderar a imagem do progresso das Luzes que os filósofos do século XVIII haviam fortificado por um empréstimo à história da astronomia.

5. Os obstáculos e os riscos

A esperança de uma perseguição do progresso no futuro se acompanha, em Condorcet, por uma interrogação inquieta. Se os progressos dos conhecimentos, das artes e da indústria encadeiam, como se poderia esperar, progressos do bem-estar, o crescimento do número de seres humanos não viria, ao revés, limitar e mesmo contrariar os progressos que os tornaram possíveis? Condorcet estima que o desnível entre o crescimento demográfico e o crescimento dos meios de subsistência poderá ser atenuado pelos progressos da razão no que concerne à procriação, digamos pela regulação dos nascimentos⁵⁵. Inversamente, a arte de prolongar a vida humana está ao alcance da medicina.

⁵¹ “Figurou-se o progresso ou a virtualidade social como um fluido percorrendo cada raça a seu turno, indo do Oriente ao Ocidente, a reboque do Sol: dos indianos aos bactrianos, dos bactrianos aos assírios, destes aos gregos, dos gregos aos romanos, depois aos celtas e enfim aos americanos. Nodier escrevia, no fim de sua vida: “A América já está velha. Rumo à China! Tudo isso não sustenta um minuto de discussão e é só uma tagarelice que a solenidade germânica dos Hegel e outros não tornou mais profunda e verdadeira!”, carta de 27 de setembro de 1853 a M. X... in *Lettres choisies et annotées* por Daniel Halévy e Loius Guilloux, Paris, Grasset, 1929. [N.A.]

⁵² *Op. cit.*, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1937, II, p. 22. [N.A.]

⁵³ *Versions du Soleil, figures et système de Nietzsche*, Paris, Le Seuil, 1971, p. 329. [N.A.]

⁵⁴ O filósofo alemão Oswald Spengler (1880-1936), doutor pela Universidade de Halle (1904), ensinou pouco e fez uma carreira de ensaísta. *Der Untergang des Abendlandes* apareceu em dois volumes em 1918 e em 1922; ele foi influente no movimento da “revolução conservadora” sob a República de Weimar, mas guardou alguma distância com relação aos nazistas. [N.E.]

⁵⁵ Renan foi mais audacioso que Condorcet em sua antecipação: “A geração e a educação do homem foram feitas até aqui quase por acaso, nenhuma ciência penetrou nelas [...] O que acontecerá sobretudo quando o homem estiver de posse da lei que determina o sexo do embrião e puder aplicá-la conforme a sua vontade?

Em suma, a filosofia do século XVIII não ignora o problema da raridade dos recursos relativamente à quantidade de vida humana, pela arte de converter os elementos em substâncias próprias ao nosso uso. Condorcet está consciente, como tantos outros economistas de seu século, dos problemas de subsistência postos pela transformação das sociedades agrícolas em sociedades industriais. Mas, em sua época, ninguém pode imaginar o quanto a grande indústria irá consumir de matérias primas minerais. Já fizemos referência às inquietudes de Renan e de Cournot. A questão se tornou rapidamente popular. Pécuchet, que vê o futuro da humanidade como negro, anuncia “o fim do mundo por cessação do calórico”. Ao que Bouvard, que vê a humanidade como azul, replica: “Iremos aos astros, e quando a terra estiver gasta, a humanidade se mudará para as estrelas”. É assim que Gustave Flaubert apresenta, em 1875, a divisão do século XIX entre seus temores e suas esperanças⁵⁶.

* * *

Alguns meses antes de sua morte, Georges Dumézil confidenciou: “Gostaria de ter sido um homem do século XVIII, mas acompanhado de um sentimento que esses grandes espíritos não tinham, o do efêmero, do inacessível. Queria ter sido um d’Alembert ou um Montesquieu que tivesse lido Darwin e Bopp”⁵⁷. Darwin, isto é, o homem que inseriu o vivente ator da história humana na história da Vida. Bopp⁵⁸, isto é, o homem que fez da Linguagem um objeto de saber e não seu instrumento, que a descobriu como depositária de tradições, memória de modos de vida coletiva. É certo que, anteriormente, os teóricos do Progresso haviam pensado o devir histórico sob um certo aspecto de identidade, reconstituindo, com meios eles mesmos estranhos a toda historicidade, a superação das origens e o florescimento das possibilidades. Essa ideia encontrou seus limites de validade na fragilidade de seus modelos e no fracasso da maior parte de suas antecipações.

Ora, essa descoberta é daquelas que se pode considerar como suscetíveis de serem feitas num futuro próximo”. *Dialogues philosophiques*, cf. nota 7a, p. 85-86. [N.A.]

⁵⁶ *Bouvard et Pécuchet*, Paris, Bordas, 1947, p. 270-271. [N.A.]

⁵⁷ *Entretiens avec Didier Eribon*, Paris, Gallimard, 1987, p. 194. [N.A.]

⁵⁸ O filólogo alemão Franz Bopp (1791-1867) é geralmente creditado aos começos da gramática comparada por seus trabalhos sobre o parentesco das línguas reconhecidas como indoeuropeias. Ele foi, na Universidade de Berlim (1821-1864), professor de sânscrito, de literatura oriental e de linguística geral. [N.E.]

É no século XX que compreendemos por que o século XIX foi, de fato, o juízo crítico do século XVIII, enquanto pensava marchar sobre seus traços. Sabemos, hoje, melhor do que no século XIX, da importância daquilo que a ciência física da época teve de reconhecer: ao lado do princípio de conservação, um princípio de desigualdade ou de degradação, regendo as transformações irreversíveis. Um sistema material isolado, de estrutura singular, é um sistema instável que sua evolução conduz necessariamente a uma estrutura mais estável, isto é, mais provável. Similarmente, uma mensagem significativa é portadora de uma informação que pode diminuir no curso de uma comunicação sem nunca poder crescer. No século XVIII, não se podia formar a ideia de que a transmissão do saber comporta, pelo próprio fato da transmissão, um risco cuja metáfora da iluminação não prepara a compreensão, aquele da alteração. Para a luz, não há “ruído”.

A questão da física própria ao século XIX, a equivalência quantitativa mas não qualitativa do trabalho mecânico e do calor, se encontra de um certo modo calcada por uma questão de economia política e de justiça social, a não-equivalência da quantidade de trabalho útil e de sua remuneração em valor econômico na sociedade capitalista. O socialismo com pretensão científica se fixa por tarefa a solução desse problema. É então que aparece a diferença entre os efeitos reais da utilização industrial do calor e os efeitos presumidos da propagação pedagógica da luz. Para a filosofia do progresso, a razão persegue os preconceitos e as injustiças como o sol as trevas. Mas para o socialismo dialético, a indignidade da condição operária não é, como a obscuridade, da ordem da privação. É o efeito de uma espoliação. A correção não consiste em recobrir o que falta, mas em conquistar aquilo pelo qual se é frustrado. O progresso só será efetivo para todos após uma segunda revolução, a verdadeira, aquela que substituirá pelas antecipações idealistas uma teoria materialista da história.

Mas “a potência motriz do fogo” não contrariou a virtude progressista simbolizada pela luz pelo simples fato das suas consequências indiretas de ordem sócio-econômica. Ela contribuiu para a decadência da ideia de progresso pela importação, em filosofia, de conceitos elaborados pelos fundadores da termodinâmica. É William Thomson (Lord Kelvin) que, em 1852, enunciou, depois de Clausius, o princípio de dissipação ou de degradação da energia, isto é, o fato de que uma parte da energia interna de um sistema não é transformável em energia mecânica⁵⁹. Percebeu-se rapidamente como a morte

⁵⁹ O físico alemão Rudolf Clausius (1822-1888), doutor pela Universidade de Halle (1845), ensinou a física matemática em Berlim, Zurich, Würzburg, depois finalmente na Universidade de Bonn. Ele publicou, em

estava no horizonte da degradação energética. Um físico alemão, Wilhelm Ostwald (1853-1892) aplicou-se em fundar uma teoria dos valores sobre o segundo princípio da termodinâmica⁶⁰. Uma vez estabelecido que o rendimento de uma máquina é a relação entre o efeito útil e a quantidade de energia fornecida, a valorização das diversas atividades humanas pode se fundar sobre um cálculo análogo. Onde a exortação em não gastar a energia, em utilizá-la o mais estritamente possível. Não se deixou de perceber uma relação com o famoso princípio de economia do pensamento celebrado por Richard Avenarius e Ernst Mach, diretores de consciência do Círculo de Viena⁶¹.

Desde então, a história da utilização da energia foi profundamente modificada pela descoberta do núcleo atômico e pela invenção da energia nuclear. Se podemos falar com justeza de progresso científico e técnico, nada se modificou, no entanto, na relação das atividades humanas com a usura de seus meios. A energia nuclear liberada é utilizada sob a forma de energia térmica. Sob a coação do crescimento, a unidade da energia de massa e de energia de radiação eletromagnética selaram doravante a unidade do calor e da luz.

1850, seu famoso memorial sobre a teoria do calor que rejeitava a teoria calórica e concluía que a única forma de calor que possa existir é a energia cinética das partículas da matéria; no ano seguinte, sem lhe dar ainda o nome de entropia, ele demonstrou o novo teorema que ele denominou princípio de equivalência das transformações. Segundo sua fórmula de 1865, que se impôs na expressão dos dois primeiros princípios, “Die Energie der Welt ist constant; die Entropie strebt einen Maximum zu”.

O físico britânico William Thomson, Lord Kelvin (1824-1907), nascido na Irlanda e morto na Escócia, ensinou durante quase toda sua carreira na Universidade de Glasgow. Partindo dos trabalhos de Carnot que tomavam por adquirido que o calor é uma substância, Thomson, que já havia expresso seu ceticismo com relação a toda noção de fluidos imponderáveis, trabalhou para reformular a teoria de Carnot sem recurso a uma existência substancial do calor, isto é, à conservação do calor enquanto calor, encontrando assim as preocupações de Clausius e a via de uma “teoria dinâmica do calor” onde aquilo que é transferido é a *quantidade* de calor, mas não o próprio calor *in toto*. [N.E.]

⁶⁰ *Die philosophie der Wert* ([Leipzig, Alfred Kröner,] 1913). [N.A.]

O químico alemão Wilhelm Ostwald (1853-1932), que recebeu o Prêmio Nobel em 1909 por seus trabalhos sobre a catálise, os princípios do equilíbrio químico e as velocidades de reação, fez-se o promotor do energetismo, filosofia científica sobre a qual apoiava sua teoria dos valores (*Die energetische Imperativ*, Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft, 1912). Canguilhem já havia, no início dos anos 1960, dispensado atenção ao seu pensamento, e notadamente sobre sua *Philosophie der Werte* (Leipzig, Kröner, 1913); cf. OC-IV, p. 1009-1010. [N.E.]

⁶¹ O alemão Richard Avenarius (1843-1896), doutor em filosofia pela Universidade de Leipzig (1868), professor em Zurich durante toda sua carreira, defendeu a tese empiriocriticista visando a produção de asserções puramente descritivas, correspondendo à experiência pura, sem concessão à metafísica, inclusive em sua versão materialista. Sua *Kritik der reinen Erfahrung* (Leipzig, Fues/R. Reiland, 1888-1890, 2 vol.) tem sua importância histórica, por um lado pelas críticas que Lénin dirige à sua doutrina, por outro lado por sua influência sobre Ernst Mach.

O físico e filósofo austríaco Ernst Mach (1838-1916), doutor pela Universidade de Viena (1859), foi essencialmente professor de física experimental na Universidade de Praga. Autor de contribuições importantes em ótica e em acústica, praticante de uma epistemologia de caráter empirista, antimetafísico e positivista, ele fez valer, notadamente em sua obra clássica *Die Mechanik in ihrer Entwicklung: historisch-kritisch dargestellt* (Leipzig, Brokhaus, 1883), uma concepção da explicação como descrição econômica dos fenômenos e como conjunto de predições experimentalmente verificáveis, sem recurso a um realismo causal. [N.E.]

Mas, pelo próprio fato de que a primeira aplicação da física nuclear foi a bomba A, a energia nuclear, ainda que seja fonte de vida na superfície da terra, evoca a face aterrorizadora da morte.

Se há poucos Pécuchets hoje para temer o fim do mundo pela cessação do calórico, são, no entanto, numerosos os que se imaginam soterrados sob o amontoado de detritos do progresso. Graças à utilização de alguns conceitos emprestados a uma ciência em destaque, a ecologia, eles elaboram uma teoria pseudo-filosófica de retorno à simplicidade natural da vida. A natureza faz receita⁶². O conceito de “selvagem” é revalorizado⁶³, em reação contra as teorias evolucionistas que marcaram época nas ciências humanas. Muitos contestatários do progresso, doravante comprometidos por sua apologia na sociedade dita de consumo, creem ter operado uma conversão jansenista reencontrando um tema romântico caro ao pensamento alemão: a nostalgia da Reserva original de autenticidade onde os seres repousam ao abrigo da alteração, da degeneração. A Reserva onde tudo é preservado. Esse tema, a história o mostrou, dissimula com frequência, sob o charme de arcaísmo, a vertigem do niilismo.

Há, no entanto, uma recusa do evolucionismo e da concepção linear do progresso que se pode crer preservada de toda tentação de ingenuidade retrógrada. Ela consiste em comparar a história de sociedades diferentes, ou diferentes estados de uma mesma sociedade, sob muitas relações e conforme a muitos critérios. Esta é a posição defendida por Claude Lévi-Strauss em muitos trabalhos, mas exposta com um vigor particular em dois textos curtos, *Race et histoire* e *Diogène couché*⁶⁴. As sociedades ditas primitivas não representam etapas ultrapassadas pelo progresso das sociedades ditas civilizadas, mas outras soluções para problemas análogos cujo valor não pode ser estimado por padrões emprestados do exterior. Quem compara conjuntos estruturados de comportamentos culturais é conduzido a dividir a apreciação, a notar um progresso numa

⁶² No original “*La nature fait recette*”. O termo “receita”, nesta expressão, tem o sentido de valor a receber ou a arrecadar, e não de fórmula, prescrição ou modo de preparo. [N.T.]

⁶³ Sobre a temática do “selvagem”, ver também, *supra*, p. 639-641 e p. 813. [N.E.]

⁶⁴ *Race et Histoire*, Paris, UNESCO, 1952, 2ª ed., Paris, Gonthier, 1967; *Diogène couché*, Paris, *Les temps modernes*, n° 110, março 1955 [p. 1186-1220]. Neste artigo, C. Lévi-Strauss retoma com brio os argumentos apresentados na plaqueta anterior, em resposta às críticas de Roger Caillois em “*Illusions à rebours*”, *La Nouvelle Revue Française*, [1954], n° 24 [p. 1010-1024,] e [“*À propos de ‘Diogène couché’*”,] 1955, n° 25 [p. 58-70]. [N.A.]

Essa disputa suscitou análises desde então. V.g., Michel Panoff, *Les frères ennemis : Roger Caillois et Claude Lévi-Strauss*, Paris, Payot, 199 ; Thierry Weinding, « Une joute intellectuelle au détriment du jeu ? Claude Lévi-Strauss vs Roger Caillois (1954-1974) », *Ethnologies*, vo. 32, n° 1, p. 29-49. Ver também Emmanuelle Loyer, *Lévi-Strauss, « Grandes Biographies »*, Paris, Flammarion, 2015, p. 404-409. [N.E.]

direção, uma estagnação ou um recuo numa outra. O relativismo do etnólogo engendra uma tolerância cultural que não favoreceria a teoria unilinear do progresso. “Os zelosos do progresso se expõem a desconhecer, pelo pouco caso que lhe fazem, as imensas riquezas acumuladas pela humanidade de uma parte à outra do estreito sulco sobre o qual mantêm os olhos fixos; superestimando a importância de esforços passados, eles depreciam todos aqueles que nos resta realizar”⁶⁵. Mas esses esforços, esses dispêndios de energia, precipitam a desagregação de uma ordem original. A civilização, tomada em seu conjunto, é um mecanismo de complexidade prodigiosa cuja função é de aumentar a entropia⁶⁶. Num certo sentido, as sociedades frias, de história repetitiva, são menos agentes da decadência que as sociedades quentes, de história cumulativa, cuja atividade supõe desigualdades de nível considerável.

Claude Lévi-Strauss soube lançar luz ao paradoxo do “civilizado” contestando a ideologia progressista de sua sociedade de origem, fazendo notar que essa sociedade se interessou pelo estudo das sociedades inferiores no momento mesmo em que ela precipitava a sua desaparecimento em nome do progresso⁶⁷. É com o mesmo estado de espírito que ele reagiu violentamente a certas afirmações de Sartre na *Critique de la raison dialectique*⁶⁸. Sartre retomou, expondo-os à sua maneira, alguns temas da filosofia inspirada pela energética do século XIX: a escassez e a inércia. “Um homem é um organismo prático vivendo com uma multiplicidade de semelhantes num campo de escassez”⁶⁹. A escassez dos recursos no campo prático-inerte onde se exerce a atividade dos homens, quer se tratem de recursos naturais ou de máquinas, constrange o homem a sofrer, no trabalho, os efeitos do dispêndio de energia⁷⁰. Ora, em meio às sociedades cuja

⁶⁵ *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, reed. “10/18”, 1962, p. 354. [N.A.]

⁶⁶ “Longe que [...] o esforço do homem – mesmo condenado – esteja de se opor em vão ao declínio universal, ele mesmo aparece como uma máquina talvez mais aperfeiçoada que as outras, trabalhando pela desagregação de uma ordem original e precipitando uma matéria poderosamente organizada para uma inércia sempre maior e que será um dia definitiva”, *ibid.*, p. 374. [N.A.]

⁶⁷ “Uma justa apreciação das imensas conquistas do Ocidente não me impede de perceber o estranho paradoxo que lhe fez criar os etnógrafos no momento mesmo em que empreendia a destruição do objeto de estudos que reconhece para si; nem de tomar consciência do papel de álibi que estamos coagidos a desempenhar. Álibi apenas? Talvez, também, precaução sábia de uma civilização que nos mede as cobaias e no-las prepara um instante antes de comê-las na esperança de que, no entanto, nossos métodos os ajudem um dia a entender as novas dificuldades que ela descobre em seu seio” *Diogène couché*, p. 1214. [N.A.]

⁶⁸ [Jean-Paul, Sartre, *Critique de la raison dialectique*,] Paris Gallimard, 1960. A crítica de Lévi-Strauss se encontra no último capítulo de *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1963. [N.A.]

⁶⁹ [*Critique*,] *op. cit.*, p. 688; *cf.* também p. 223. [N.A.]

⁷⁰ “Tudo nasce nessa linha que separa e une ao mesmo tempo as grandes forças físicas no mundo da inércia e da exterioridade (enquanto a natureza e a orientação das transformações energéticas que as caracterizam dão um certo estatuto de improbabilidade à vida em geral e singularmente à vida humana) e os organismos práticos (enquanto sua *práxis* visa resumi-los em sua estrutura de inércia, isto é, em seu papel de transformadores de energia)”, *op. cit.*, p. 369. [N.A.]

escassez funda a possibilidade da história, mas não sua realidade, eles são deixados para trás, onde homens “raquíticos” vivem sobre uma terra negligenciada, grupos estabilizados na repetição, cuja história lendária é a negação da história⁷¹. Lévi-Strauss não poderia aceitar que se desacredite as sociedades frias pelo arcaísmo de seus meios de produção, isto é, pela sobriedade de seus dispêndios energéticos. A aceitação da paz no equilíbrio, a inércia, e finalmente a morte, é a recusa refletida de toda cultura que pretende deter o critério permitindo-lhe julgá-lo a partir de seu próprio progresso e do atraso dos outros⁷².

Em sua *Critique*, Sartre escreveu que o marxismo é a História tomando consciência de si⁷³. Pode-se entender essa proposição de um modo diverso do que ele mesmo a compreendeu. O marxismo se ilude em ter descoberto as condições práticas de realização do progresso na crítica da alienação que coagiria o pensamento burguês a crer que havia enunciado a sua lei. A análise revolucionária das consequências econômicas e sociais do maquinismo capitalista não buscou reunir as conclusões da análise dos físicos e dos filósofos concernindo a energia e a entropia. Mantida em sua função cultural de antecipação milenar, a ideia de progresso tornada dialética é conservada pelo militantismo. O progresso consiste doravante, para os marxistas, em converter à concepção revolucionária do progresso as sociedades que foram abandonadas ao seu primitivismo, quando elas não foram colonizadas, isto é, exploradas em nome da civilização. A nova ideia “prática” do progresso se afirma nos fatos, se produz na história, e curiosamente se propaga de novo segundo a trajetória do Leste para o Oeste. O Sol progressista se levanta sempre no Oriente, ele se desloca de Moscou a Cuba. Mas em meio àqueles que o observam, alguns se perguntam se o veículo dessa versão marxista do progresso é, ele mesmo, um produto conforme ao autêntico projeto marxista de construção do veículo. Pode-se lembrar aqui que Jean Hyppolite intitulou *Hegel à l'Ouest* um artigo no qual insistia sobre a importância dos escritos de juventude de Marx, de suas dívidas para como Hegel, de sua meditação existencial sobre a alienação⁷⁴. Por que não um “Marx à l'Ouest”, não totalmente idêntico àquele do Leste? Jürgen Habermas⁷⁵ se pôs

⁷¹ *Op. cit.*, p. 203. [N.A.]

⁷² Raymond Aron comentou a crítica endereçada a Sartre por Lévi-Strauss em *Histoire et dialectique de la violence*, Paris, Gallimard, 1973. [N.A.]

O comentário de Aron sobre a crítica endereçada a Sartre por Lévi-Strauss se encontra na nota K, no fim de *Histoire et dialectique de la violence*, p. 265-268. [N.E.]

⁷³ *Op. cit.*, p. 134. [N.A.]

⁷⁴ *Figures de la pensée philosophique*, t. I, Paris, PUF, 1971, p. 262-273. [N.A.]

⁷⁵ Trata-se aqui, segundo parece, da única menção nos escritos de Canguilhem desse filósofo alemão (1929-...) que se inscreve na senda da primeira geração dos pesquisadores da Escola de Frankfurt. [N.E.]

uma questão análoga, quando ele se perguntou como aplicar às instituições sociais, até o presente mal reguladas, um poder de controle comparável àquele que a ciência permite exercer sobre as técnicas⁷⁶.

Ainda que se tenha algumas vezes tentado amalgamar o ensinamento de Marx e o de Freud, parece que não se pode tirar as mesmas conclusões do *Manifesto comunista* e do *Mal-estar na civilização*. Segundo o primeiro, a morte é anunciada a uma classe social que engendra ela mesma seus próprios covéis. Para o segundo, é a humanidade que é seu próprio covel na medida em que o instinto de morte está em operação nos comportamentos agressivos destruidores da vida em comum. Freud incorporou à sua teoria das pulsões conceitos emprestados à energética do século XIX. Jacques Lacan⁷⁷, em seu seminário de 1959-1960, deu um grande espaço ao estudo da pulsão de morte e não deixou de insistir sobre a assimilação a um sistema material tendendo ao retorno do equilíbrio⁷⁸. Posteriormente, Jean Laplanche assinalou a fonte da ideia no ensino de Helmholtz⁷⁹. Não se pode tratar aqui de expor o lugar e o papel da pulsão de morte em psicanálise. Mas apenas de perseguir até nossos dias o exame das condições nas quais uma ideia perdeu seu prestígio e seu papel.

Em 1929, Freud declarava, no fim de *Mal-estar na civilização*: “A questão do destino da espécie humana me parece se colocar assim: saberá o progresso da civilização, e em que medida, dominar as perturbações trazidas à vida em comum pelas pulsões humanas de agressão e de autodestruição?”⁸⁰. Em 1938, antes de deixar Viena por Londres, ele escrevia na primeira Nota preliminar ao ensaio *Moisés e o monoteísmo*: “Vivemos num tempo particularmente curioso. Descobrimos com surpresa que o progresso concluiu um pacto com a barbárie”⁸¹. Aos exemplos invocados por Freud, o leitor de uma certa idade pode hoje acrescentar muitos outros.

⁷⁶ “Marx não [...] previu que entre o controle científico exercido sobre as condições de existência materiais e a formação da vontade democrática em todos os níveis, poderia nascer um hiato – essa é a razão filosófica pela qual os socialistas não esperavam de modo algum pela possibilidade de um Estado autoritário que garantisse a prosperidade, isto é, que o bem-estar de uma sociedade fosse relativamente assegurado ao preço da liberdade política” *Progrès technique et monde vécu social* in *La technique et la science comme idéologie*, trad. do alemão, Paris, Gallimard, 1973, p. 90. [N.A.]

⁷⁷ As menções de Jacques Lacan (1901-1981) são raras nos escritos de Canguilhem; elas sobrevivem geralmente a propósito das preocupações de outros autores, como Jean Hyppolite, por exemplo. [N.E.]

⁷⁸ *Le Séminaire, livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 239-252. [N.A.]

⁷⁹ *Vie et mort en psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1970, p. 182 e p. 202-203. [N.A.]

Canguilhem já havia relevado essa observação de Laplanche a propósito de Helmholtz; ver *supra*, p. 802, n. b. [N.E.]

⁸⁰ Paris, PUF, 1971, p. 107.

⁸¹ *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986, p. 131. [N.A.]