

## A impotência do pensamento: a condenação moral do corpo, do falso e da imagem<sup>1</sup>

**Rodrigo Guéron**

Sabemos que, com o nascimento da filosofia, a velha busca do homem pela origem de todas as coisas, que de maneira diferente o mito já fazia – e faz – ganhou uma nova configuração. O conhecimento da origem deixou de ser buscado através do efeito estético – que afeta a sensibilidade, a “aisthesis” –, quer dizer, deixou de se construir a partir de *bricollages* imagéticas, plenas plasticidade e drama que, num infindável jogo de semelhanças com inalcançáveis experiências do fundamento, constituem as histórias míticas.

Desta forma a filosofia, no seu nascimento, passa a compreender o *logos* como sendo, ao mesmo tempo, a morada e o processo do real. O *logos* passa a ser visto como o escopo e a efetivação da essência do real sendo, por isso, a instância da presença e da manifestação desta essência no homem. Seria só através do *logos* que poderíamos ir ao encontro e ajustar-nos à ordem racional do Cosmos – palavra grega pode ser traduzida como “ordem”.

É, portanto, graças a uma espécie de mergulho no *logos* – comp r e e n- dido como um processo de busca do que ele teria de mais essencial – que os homens poderiam se aproximar da compreensão daquilo que fundamenta e estrutura o próprio *logos*: a rigor, estrutura do Todo. Este mergulho no *logos* seria, na verdade, um empenho na própria atividade do pensamento que, por sua vez, podemos descrever como a radicalização da própria experiência da linguagem: da linguagem das palavras.

<sup>1</sup> Este texto é parte revista e aumentada de um estudo sobre o lugar da imagem em alguns filósofos e sistemas filosóficos que, por sua vez, compõe a tese de doutoramento Cinema e Clichê, o Nihilismo na Imagem defendida em 2004 no programa de pós-graduação em Filosofia da UERJ.

Mas talvez esta expressão, “linguagem das palavras” seja imprecisa, uma vez que o mito também se constrói por uma “linguagem das palavras”. De fato, o próprio mito está no domínio do logos, e também depende de uma experiência racional radical. Isto porque é absolutamente impossível criar, contar, estruturar e imaginar uma história mítica sem uma grande dose de racionalidade e lógica. Seria mais exato dizer então que o que chamamos de passagem do mito para o logos, seria uma passagem do *logos mítico* para o *logos noético*. O termo “noético” vem da palavra grega *nous*: a alma, o espírito, a inteligência de todas as coisas. O *nous* tornou-se conceito fundamental pela primeira vez em Anaxágoras, que assim insinuou de maneira pioneira uma dimensão metafísica, uma abstração criada do pensamento especulativo sem um caráter eminentemente material, como a instância do fundamento, do princípio ordenador de todas as coisas. Assim, embora no empenho de se derrotar o mito, o nascimento da Filosofia representa uma crença, ou uma aposta numa relativa independência e, sobretudo, numa superioridade deste processo que designamos como logos noético. Passa-se a acreditar então que isto que é designado tradicionalmente apenas como “logos” teria em si mesmo uma estrutura e uma dinâmica de processo que, ao mesmo tempo, acolheria e governaria a Realidade, o Cosmos, o Todo.

Digamos resumidamente então que o logos é ali onde o pensamento trabalha através do caminho da linguagem especulativa e argumentativa, ou onde o caminho do pensamento é compreendido como o próprio processo de ordenamento e revelação da essência do Real, à medida que radicalizamos aquilo que guarda e estrutura esta essência: o processo da linguagem propriamente dito. É a partir deste raciocínio que os gregos passaram a acreditar que o logos é, de uma só vez, o escopo e o lugar de revelação da realidade: o que permitiria às coisas mostrarem-se tais como são. Nesta compreensão, mesmo que a revelação da essência fosse impossível – como sugeriram, por exemplo, Heráclito ou Górgias – a impossibilidade de encontrá-la seria, pelos caminhos do próprio logos, demonstrada.

O filósofo tcheco Vilém Flusser, por exemplo, articula o surgimento da escrita – e, portanto, de uma maneira fundamental, de como o logos se organiza e se expressa – com o de uma “consciência dirigida contra as imagens”<sup>22</sup>. A função da escrita seria para Flusser a de transcodificar o tempo circular das imagens em tempo linear: “traduzir as cenas em processos”. Ele identifica aí o surgimento da

“consciência histórica” que inicia uma luta contra o que denomina “consciência mágica”, luta que vai caracterizar toda a história humana. Flusser localiza a origem deste processo nos profetas judeus e nos filósofos pré-socráticos.

E é exatamente por fazer esta articulação com os pré-socráticos que acreditamos poder aproximar não só o surgimento da escrita, mas do valor que a Filosofia dá ao logos de uma forma geral, como um movimento que tenta “lutar contra as imagens”. Trata-se, portanto, de um movimento que acredita que vai se aproximar da essência da Realidade, à medida que poderá traduzir e submeter estas imagens a um processo. A crítica que muitos Filósofos dirigiam aos mitos não deixa de ser parte disto. Mas, é verdade que o próprio Flusser vai dizer que este movimento de se aproximar mais do real através da escrita acabou produzindo um afastamento ainda maior deste real. A escrita, exatamente por ser imagem transcodificada, estaria mais aquém do mundo que a própria imagem. Ela estaria então num lugar ainda mais abstrato que o próprio pensamento imaginativo. Assim, o que era para travar uma “luta contra as imagens” acabou, segundo a visão fenomenológica de Flusser, por instituir uma relação dialética com as imagens: a escrita nunca deixa de se referir às imagens, da mesma maneira que as imagens estão sempre a engendrar sentidos no campo do logos.

Mas estas reflexões de Flusser nos interessam para vermos como, nos primórdios da Filosofia, o que temos é um projeto de rejeição da imagem. E, mais além, o que o filósofo tcheco nos mostra são as origens da própria relação do Ocidente com o tempo, posto que está se forjando aí uma noção de processo histórico. É verdade que, para Flusser, este projeto dá sinais desde o início, exatamente pelo que ele chama de uma relação dialética entre escrita e imagem, que está destinada ao fracasso. Em todo caso, não resta dúvida de que existe a forte intenção desta rejeição, e que esta assume um tom moral.

É exatamente este moralismo, que está no nascedouro da Filosofia, que Nietzsche vê como a origem do que ele designa com expressões como “decadência”, “esgotamento”<sup>3</sup> e “envelhecimento”<sup>4</sup> da civilização que, na verdade, são já uma

<sup>2</sup> FLUSSER, Vílem. *Filosofia da Caixa Preta. Ensaios para uma Futura Filosofia da Fotografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 9.

tipificação do *niilismo*. Trata-se de um moralismo que teria tido a sua origem exatamente em Sócrates e Platão<sup>5</sup>. E aquilo que caracteriza este moralismo é, fundamentalmente, o que acabamos de ver acima: um empenho por impor uma ordem, por submeter a um processo, o que a mágica aparição da imagem pode ter de surpreendente. Estes dois filósofos gregos – antigregos como diz Nietzsche – teriam caracterizado de maneira decisiva a atividade filosófica a partir de uma condenação, em primeiro lugar, da experiência dos sentidos. A sensualidade seria a grande vilã, a grande inimiga do pensamento: a grande causa do engano, do erro, da ilusão.<sup>6</sup> E é justamente nesta condenação moral de toda a experiência sensível – a rigor uma desvalorização do corpo – que se produz, segundo Nietzsche, uma condenação e uma desvalorização moral tão grave quanto a condenação moral da ilusão, da aparência e, conseqüentemente, das imagens.

Se considerarmos, por exemplo, o lugar que a imagem ocupava em Platão, veremos que esta sequer tem o que poderíamos chamar de uma consistência ontológica. Na divisão hierárquica do real feita por ele, é a imagem que ocupa o mais baixo dos patamares, aparecendo como cópia dos corpos, dos objetos que vemos no mundo sensível. Corpos e objetos que, por sua vez, existem já como cópia daquilo que tem as suas essências no mundo inteligível: a dimensão das Idéias, que só poderíamos alcançar pelo processo do logos.

Assim, para Platão, mesmo antes da imagem, o próprio corpo, que nos dá a percepção das imagens, já é uma instância enganosa e falsificadora por si mesmo. É verdade que os corpos e objetos percebidos em si mesmos, e não através de imagens e reflexos que os reproduziriam, estariam mais próximos da essência, da Idéia, do que estes últimos. Ou seja, em todas as formas das manifestações de realidade existentes, as imagens seriam, para Platão, as mais “esvaziadas de ser”: as imagens seriam a maior expressão de um “menos-ser” que poderia existir.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Der Wille zur Macht*. Munchen-Wien: Carl Hansen Verlag, 1980, ans. 43 e 44.

<sup>4</sup> NIETZSCHE, Friedrich. “Da Utilidade e dos Inconvenientes da História para a Vida” in: *Considerações Intempestivas*. Lisboa: Presença, p. 143.

<sup>5</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Le Crépuscule des Idoles*. Paris, 1904, p. 117. “Eu reconheci em Sócrates e Platão os sintomas da decadência, os instrumentos da decomposição grega, os pseudogregos, os antigregos.”

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 126. “Moral: se livrar das ilusões dos sentidos...”

E usamos a expressão “menos-ser” porque o não-ser num sentido absoluto não existe para este filósofo. O não-ser só existe como um erro da relação, por exemplo, no equívoco da identificação de uma imagem, ou de um objeto, com um modelo ou idéia dos quais estes foram apontados como cópias. A maior expressão do menos-ser em Platão, portanto, seria a de uma imagem identificada erroneamente com um determinado objeto, isto é, uma imagem que parece ser o que ela não é: o *fantasma*. Seguindo-se, então, do menos-ser ao ser – da cópia à Idéia – encontraremos os *eikones*.<sup>7</sup> Estes são as imagens propriamente ditas, quer dizer, os reflexos e cópias de objetos e corpos que são corretamente identificados com estes modelos.

É por isso que a imagem, na hierarquia platônica, está ainda mais aquém que o corpo. Como vimos, esta é a cópia do corpo que, por sua vez, é a cópia da idéia. A imagem é, portanto, tão distante da essência, do Ser, que para Platão ela é uma espécie de “cópia da cópia”. E o termo que o filósofo usa aqui para definir imagem é *eidolon*, que, neste caso, refere-se tanto aos fantasmas quanto aos *eikones*. Quer dizer – mesmo representando já um “menos ser” em relação à idéia que é a essência – do ponto de vista de uma relação com a imagem, o corpo tem um “mais ser”, mas jamais um “ser pleno”.

E isso indica também que os próprios corpos e objetos são, de certa maneira, “imagens” de algo, posto que são cópias de um modelo inteligível: as idéias. Com isso o caminho até a verdade, até a essência e, portanto, o caminho até a Idéia, passa necessariamente pela superação de toda experiência que temos através das sensações, isto é, daquilo que percebemos só através da sensibilidade, do corpo. O que acomete à sensibilidade é, em si mesmo, enganoso para Platão; embora, exatamente pela não existência de um “não-ser absoluto” represente o primeiro vestígio, a primeira pista que temos da essência: aquilo que deve ser submetido ao método, ao processo dialético. E este processo é, por sua vez, a maneira como Platão sistematiza com rigor a imersão no logos como busca da revelação da essência, o que já estava no projeto da Filosofia desde o início. O que o método dialético vai fazer então é, de certa maneira, o que descreve Flusser: “rasgar a

<sup>7</sup> PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, livro VI.

imagem”, submetendo-a a um processo que nos conduz à idéia. Idéia que fundamenta esta imagem, mas da qual ela é apenas uma distante imitação: um vestígio.

O trabalho do filósofo então é, para Platão, uma espécie de luta contra o corpo. A atividade da razão é “razão contra o corpo” ou, no mínimo, razão que deve submeter e superar as experiências que temos graças ao corpo. Estas seriam sempre ilusórias, falsas, posto que passageiras, móveis. Já a verdade e as essências das quais nos aproximaríamos através do logos deveriam ser eternas, imóveis. Assim, antes mesmo de submeter a imagem a um processo, a atividade do logos principiada pela dialética platônica submete o corpo a um processo e este processo, como vimos, visa um modelo estático, paradigmático e final: as Idéias. Seguindo este raciocínio, mesmo que exista uma diferença hierárquica, nesta lógica do menos-ser ao Ser, entre imagem e corpo, ambos parecem ser legados a um lugar moralmente inferior; e moralmente inferior exatamente por ser ilusório, falso. O que nos conduz à conclusão de que, como nos mostrou Nietzsche, a condenação moral do corpo leva consigo a condenação moral da falsidade e da ilusão; e esta leva consigo também a condenação moral da imagem.

Por isso, a julgar pelos primeiros tempos da Filosofia, uma reflexão sobre este autômato da imagem em movimento – o cinema – não poderia ter nada de positivo: o cinema não teria nada a contribuir para a Filosofia. De fato, como uma máquina produtora de imagens, ilusões, sensações e movimento, poderia contribuir para uma atividade que, a princípio, e genericamente, deveria buscar a verdade, a essência do Todo como algo que se opõe a tudo isto?

Mas há ainda uma outra coisa que nos chama a atenção nesta condenação moral do corpo, da ilusão e da imagem. Num certo sentido, ela é motivada por aquilo mesmo que também move Nietzsche ao falar do niilismo, do enfraquecimento e da senilidade do Ocidente, ou seja, lutar contra algo que ameaça o pensamento como uma espécie de força antifilosófica. Desde sempre a Filosofia sentiu a necessidade de se contrapor a forças que, a partir do próprio pensamento, agiam para enfraquecê-lo. Esta luta que a Filosofia tantas vezes travou é mesmo uma das principais forças fundadoras e propulsoras dela. O que nos parece paradoxal é que, a partir das reflexões de Nietzsche, é exatamente a maneira como a Filosofia diagnosticou e decidiu combater o impoder<sup>8</sup>

do pensamento, que veio a se tornar o próprio agente deste, ou seja, que se tornou um agente do niilismo.

Sabemos que o combate que Sócrates travou contra os sofistas e a sofística chegou a ser uma das razões da existência deste filósofo e de sua atividade filosófica. E Sócrates travava este combate porque, a sua maneira, via na sofística uma força inimiga da Filosofia e do pensamento. Talvez os sofistas tenham sido assim tão combatidos exatamente porque descobriram a força ilusória, o poder falsificador do logos: o que Deleuze chama de *Potência do Falso* e identifica com o conceito nietzschiano de *Vontade de Poder*. É provável que Sócrates tenha visto nos sofistas uma ameaça por estes terem descoberto no logos – ou seja, naquilo que deveria existir para nos organizar num processo que conduziria à essência – também uma instância criadora de ilusões e aparências.

E, de fato, para os sofistas o conhecimento e a prática do logos funcionavam como uma atividade criadora de realidade, à medida que tinha um poder ilusionista capaz de, à semelhança do mito, produzir efeitos estéticos e plásticos. O homem virtuoso era o que desenvolvia esta capacidade, isto é, tanto mais virtuoso seria quanto mais dominasse a força criadora e persuasiva do discurso. Assim, a *paideia* – a educação para a vida política na polis – na concepção sofística deveria ser fundamentalmente o aprendizado destes poderes do logos. É por isso que Foucault vai afirmar que os sofistas compreenderam de forma única entre os gregos a articulação existente entre saber e poder<sup>9</sup>: é o que estaria subentendido, por exemplo, na famosa máxima sofística de que o homem é a medida de todas as coisas.

<sup>9</sup> DELEUZE, Gilles. *L'Image-Temps*. Paris: Les Editions de Minuit, 1983, p. 218. Deleuze usa tanto o termo “impouvoir” quanto “impuissance”, para falar do impoder, da impotência do pensamento. Os dois conceitos aparecem neste livro num contexto onde está sendo articulado o projeto que Artaud tinha para o cinema com o pensamento de Heidegger. Deleuze nos mostra que, tanto Artaud quanto Heidegger, vêem que deste “impoder” do pensamento podemos extrair uma potência; ou talvez que seja exatamente daí que ele extraia a sua potência, que ele tenha o seu nascimento. Isso, sem dúvida, os liga a Nietzsche e ao “niilismo”, uma vez que, para este filósofo, a superação do niilismo passa necessariamente pela radicalização da própria experiência existencial deste. Mas a verdade é que usamos intencionalmente estes termos – “impoder”, “impotência” – num sentido mais genérico que Deleuze, posto que supomos que, de certa maneira, muitas vezes a filosofia teve que se deparar com esta questão, qual seja, a de enfrentar as forças do “impoder” do pensamento, as forças que ela percebia agir contra a própria atividade filosófica; mesmo que, segundo Nietzsche, ao tentar combatê-las, a filosofia possa tê-las fortalecido.

O filósofo Paul Virilio, em seu livro *Guerra e Cinema*, parece partilhar desta condenação moral da falsidade quando fala das “transformações das formas de percepção” que trazem e são trazidas pelo cinema. Na verdade, a expressão entre aspas é uma citação que Virilio faz do que Benjamin escreveu em *A Obra de Arte na Era da Reprodutibilidade Técnica*, onde diz que as “formas de percepção das coletividades humanas” transformam-se ao mesmo tempo que seus modos de existência.<sup>10</sup> Assim, para Benjamin – e isso vai marcar fundamentalmente o trabalho de Virilio – a própria experiência perceptiva do real já é, em si mesma, ideológica.

É por isso que as descrições e reflexões sobre este processo de virtualização e desmaterialização da experiência da realidade, onde se encontra o cinema, têm em Virilio um tom de denúncia de mecanismos que seriam ideológicos exatamente por serem falsificadores da realidade. Como sabemos, é através do conceito de ideologia que Marx denuncia uma falsificação do pensamento. A ideologia é o que mascara, ou que obscurece a consciência, mantendo o homem numa condição de menos ser. Isso acontece porque ele é convencido de falsos princípios e de uma falsa concepção de realidade. Os princípios acabam sendo tomados por essenciais, por sagrados e/ou naturais. E, para Marx, as falsificações representadas pela ideologia são sempre construídas no processo de afirmação e estabilização de determinada força social. Foi o que vimos quando Virilio descreve o nascimento do cinema como um desdobramento da tecnologia de guerra dos Estados Nacionais expansionistas do capitalismo monopolista. Ambos, tanto como o próprio acontecimento, quanto como um grande instrumento de realização da (“pseudo”) razão por meio da técnica.

Assim, de maneira bastante sintética, arriscaríamos definir ideologia como uma espécie de “pensamento mercadoria”, ou seja, um pensamento que não tem um valor em si – embora enuncie este valor – mas que atribui valor com vistas a um interesse que não é o pleno desenvolvimento de nossas potencialidades racionais.

<sup>9</sup> FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau/Puc-Rio, 2001, p. 140.

<sup>10</sup> BENJAMIN, Walter. “A Obra de Arte na Era da Reprodutibilidade Técnica” in: *Magia e Técnica, Arte e Política*, p. 169.



Neste sentido, poderíamos dizer que, ao descrever a ideologia como uma falsificação de princípios e valores, Marx estaria denunciando a sua maneira os agentes do impoder do pensamento. E, de fato, seriam estas falsificações sobre o que a realidade tem de mais essencial, sobre o princípio que a fundamenta, que manteriam o homem diminuído numa condição de menos-ser. Trata-se de uma situação de idolatria e reificação de falsos valores que nos impediria, intimidaria ou paralisaria no avanço em direção à plena compreensão e efetivação da racionalidade do Real.

Sabemos que Marx denuncia, por exemplo, que a religião é uma ideologia. Mas identificar a religião como uma força anticientífica e antifilosófica, criadora de sistemas de reificação, idolatria e mistificação que intimidam e paralisam a capacidade racional dos homens, não chega a ser uma novidade em meados do século XIX. Os iluministas já o faziam cerca de cem anos antes. O grande pioneirismo de Marx está no fato dele ter descoberto a ideologia grassando no coração da própria ciência e da Filosofia. É o que ele faz, por exemplo, no seu famoso texto contra os economistas ingleses.

A impressão que temos aí, então, é de que, ao identificar o problema da ideologia, Marx age, de certa maneira, socraticamente. Como vimos, o que há de mais importante nesta reflexão de Marx é a denúncia de uma falsificação que se produz exatamente por aqueles que são socialmente reconhecidos como os virtuosos detentores do conhecimento: os cientistas e os filósofos. Há aí, portanto, uma semelhança com a discussão que Sócrates trava com os sofistas. Como sabemos, para o mestre de Platão os sofistas não estariam comprometidos com a verdade, visto que vendiam o conhecimento. Para Sócrates eles estariam então irremediavelmente comprometidos com quem os contratava, isto é, a sua maneira, Sócrates também detectava uma articulação entre saber e poder nestes sábios gregos; mas o fazia à medida que a condenava e denunciava.

É verdade que existe aí também uma diferença importante, ou seja, os sofistas talvez não estivessem comprometidos com a verdade no sentido de uma essência para além da vida que a fundamentaria e governaria, porque não acreditavam que esta essência existisse e/ou deveria ser buscada. Neste sentido, o homem sábio e virtuoso seria para os sofistas o que assinalamos há alguns parágrafos: aquele que buscaria saber dominar e utilizar a potência persuasiva, ilusória e criadora do Logos. Já o que Marx denuncia através do conceito de ideologia são discursos e

saberes que dizem enunciar a essência, mas por terem um comprometimento com o poder – que para Marx é igualmente condenável – produzem falsificações.

Concluimos então que, a exemplo de Sócrates, Marx também é um filósofo preocupado em combater o impoder do pensamento, e o faz na medida em que também detecta a falsidade como o grande agente deste. É verdade que corpo e matéria ganham no pensamento de Marx um estatuto ontológico que jamais tiveram em nenhum outro filósofo da tradição racionalista. Mas isto acontece com Marx tomando ainda como tarefa fundamental da Filosofia a distinção entre verdade e falsidade, quer dizer, o filósofo alemão tem como ponto fundamental de seu pensamento a condenação moral da falsidade. É isto não só na crítica da ideologia, mas também quando nos fala, por exemplo, do fetichismo da mercadoria. A propósito, num certo sentido, a própria ideologia seria uma espécie de pensamento fetichizado.

E aqui não é exatamente em Nietzsche, mas num Filósofo que pensa a partir de Nietzsche, que encontramos uma importante crítica ao conceito de ideologia em Marx: Michel Foucault. O pensador francês diz ver na noção marxista de ideologia “resquícios de metafísica” exatamente porque ela se constrói a partir da idéia de que a história seria movida por leis “universais”.<sup>11</sup> Como vimos, a ideologia seria para Marx a expressão de uma “consciência roubada” pelo poder. Seguindo este raciocínio, o papel da Filosofia – e dos filósofos – seria o de restituir esta consciência ou, num sentido mais hegeliano, de recolocar o homem no caminho da experiência da consciência que leva à autoconsciência. Existe em Marx uma situação limite onde a experiência material da realidade impulsiona os homens para a destruição da ideologia. Esta não deixa de ser uma experiência sensível, que acomete os corpos dos homens, e é a partir dela que a Razão efetiva historicamente o avanço da consciência. O que aí está, sem dúvida, é o valor do corpo no pensamento de Marx, mas também a expressão da “lei universal” que move a evolução progressista da história em direção à conquista plena da racionalidade: a luta da consciência contra a ideologia. Esta seria a maneira como os Filósofos, segundo Marx, deveriam travar a luta da verdade contra a falsidade.

<sup>11</sup> FOUCAULT, Michel. “Verdade e Poder” in: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro : Graal, 1998, p. 10.

É exatamente nesta “lei universal” que moveria a História que Foucault percebe criticamente um Marx “metafísico”. E, de fato, o que vemos é Marx afirmar um valor transcendente, uma lei, que, de um lugar estático para além da vida e da história, determinaria todos os movimentos destas. Esta seria, então, a maneira como se expressa em Marx a crença na Razão, isto é, a crença e a busca de um princípio para além da vida que deveria fundamentar, justificar e ser a grande aspiração da vida: exatamente o que para Nietzsche é, ao mesmo tempo, uma origem e um sintoma do processo de niilismo. Assim, ainda que todo o tipo de “universal”, tanto em Hegel quanto em Marx, só se manifeste na medida em que se efetiva no movimento da razão na história, a rigor, este movimento, este processo, tem em vista um grande fim racional; como o comunismo ateu no caso de Marx. O que leva Foucault a denunciar também um “positivismo”<sup>12</sup> no marxismo. Positivismo que é, como sabemos, uma das maiores expressões da “racionalidade a qualquer preço...” do niilismo, e está, como nos ensinou Virilio, nas origens do cinema.<sup>13</sup>

Mas é exatamente quando Foucault nos explica o que o interessa no pensamento de Marx, que podemos aprender como, nietzschianamente, ele constrói um trabalho filosófico que já não tem mais como pressuposto a polarização verdade x falsidade. Ele nos diz em *Microfísica do Poder* que o materialismo histórico de Marx é usado por ele à medida que descreve como as transformações econômicas e sociais operam uma transformação do corpo do trabalhador. É o que, por exemplo, Marx descreve no trecho do *Capital* denominado *A Maquinaria e a Grande Indústria*, no qual diz que o operário deve “adaptar-se ao movimento contínuo de um autômato”<sup>14</sup>, ou a “transformação do operário em acessório autoconsciente da máquina”.

Neste sentido, Foucault – que é tantas vezes crítico de Marx e, sobretudo, dos marxistas – parece operar à sua maneira uma radicalização do materialismo

<sup>12</sup> Ibidem, p. 2.

<sup>13</sup> Fazemos menção à primeira parte do primeiro capítulo (“O cinema ‘clássico’, o acontecimento da razão”) da tese *Cinema e Clichê, o Nihilismo na Imagem*, onde, a partir dos estudos de André Bazin, Paul Virilio e do próprio Deleuze, mostramos como o cinema nasce no bojo e no auge do projeto racionalista que se desdobra numa espécie de “positivismo empirista”, bastante presente no século XIX.

<sup>14</sup> MARX, Karl. “A Maquinaria e a Grande Indústria” in: *O Capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, cap. XIII.

marxista. É como se ele quisesse ir mais longe no materialismo do que o próprio Marx foi.<sup>15</sup> O que se instaura para Foucault, à medida que as condições materiais da vida do homem se transformam, não é uma ideologia, um pensamento falso que se apropriaria da consciência (um pensamento verdadeiro). O que aí se constrói é o que Foucault preferia chamar de “regime de verdade”.<sup>16</sup> Não se trata de mudar o que está na consciência dos homens, substituindo a ilusão por verdade, mas de desconstruir os processos pelo qual a própria verdade se constitui. E a verdade se constitui, como nos ensina Nietzsche, como uma falsidade, uma ilusão que ganha estatuto de verdade à medida que passa pelo crivo da História.

Foucault nos mostra como encontrou em todo o processo de busca e constituição da verdade do Ocidente moderno, procedimentos e objetivos muito semelhantes aos da velha magia,<sup>17</sup> ou seja, a procura do acontecimento da verdade, do evento verdadeiro, e não apenas a procura da verdade como uma argumentação empreendida no âmbito do logos. Esta busca do evento da verdade, da prova empírica desta, é o que encontramos nos laboratórios dos cientistas, mas também nos procedimentos do Estado nos tribunais. Na última seqüência do *Enigma de Kaspar Hauser* de Werner Herzog, por exemplo, vemos a ciência e o Estado juntos na autópsia que os médicos legistas – cientistas da Lei – empreendem no corpo do herói. Aí eles dizem falaciosamente identificar uma suposta anomalia no cérebro de Kaspar que, por sua vez, é enunciada como uma conveniente e celebrada prova empírica da “anormalidade”, da desrazão dos desconcertantes pensamentos e atos do herói em vida.

É também para o acontecimento da verdade, mais precisamente para os enunciados criados a partir das visibilidades das divisões do espaço urbano, que Foucault nos chama a atenção, num texto onde analisa as transformações de Paris com a revolução industrial. O que aí se enuncia, o que a divisão urbana faz ver e assim mostra, “fala”, são os limites entre a razão e a desrazão. De um lado, a cidade saneada, a pequena burguesia “educada”, a arquitetura ajudando a racionalizar a produção, enfim, a ação do Estado efetivando, mostrando e

<sup>15</sup> FOUCAULT, Michel. “Poder-Corpo” in: *Microfísica do Poder*, p. 148.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>17</sup> “A Casa dos Loucos”, *op. cit.*, p. 114.

delimitando o lugar da razão. Do outro, a visão, o mostrar-se da desrazão, também na delimitação de seu espaço: o hospício, o hospital, o gueto, a prisão, a loucura, a doença e a marginalidade.<sup>18</sup>

Acreditamos que Foucault faz aí algo que pode ser aproximado com a descrição das transformações das “formas de percepção coletiva” de Benjamin e Virilio. Estas transformações são as transformações da experiência sensório motora –experiência perceptiva – do real, e assim da própria concepção do real que vai se transformando à medida que se transforma o espaço em que os homens vivem. O que se transforma são também as imagens que estes homens percebem, vêem, e os enunciados produzidos por estas imagens. A rigor, Foucault avalia que a percepção tida como objetiva é sempre, de certa maneira, a percepção de uma imagem; e de uma imagem que tem a função de um signo, isto é, uma imagem que constitui um sentido e “fala”. Neste sentido a própria arquitetura parece exercer também para ele – como para Benjamin e Virilio – a função de gerar uma “percepção coletiva” do real, embora Foucault não use tal expressão. E tanto para Benjamin quanto para Virilio esta função da arquitetura vai passar a ser exercida pelo cinema.

Esta “mágica da verdade” para a qual Foucault nos chama a atenção quando faz a sua mencionada aproximação dos procedimentos da ciência e do Estado com a magia, é também, de certa maneira, a mágica do cinema. Como vimos, a partir de Bazin e Virilio, o cinema chega trazendo o enunciado geral “Eis a verdade!”: esta é a mágica que a câmera de cinema, como antes a fotografia e mesmo o gramofone, prometem finalmente realizar. A invenção do cinema é a expressão máxima de uma época plena do que, criticamente, Virilio chama de um “materialismo místico e cientificista”.<sup>19</sup> E, embora mais adiante o cinema vá viver uma crise e redescobrir o seu vigor muito além disso, ele surge como o grande realizador do que o mesmo autor chama de “pseudo-acontecimento da razão na história”,<sup>20</sup> que, por sua vez, é parte do positivismo que Nietzsche identifica com o niilismo.

<sup>18</sup> “Sobre a Prisão”, op. cit., p. 129. Estas reflexões de Foucault foram muito importantes para nós quando analisamos, no início da capítulo 2 da já citada tese, o filme expressionista *O Vampiro de Dusserldorf* de Fritz Lang.

<sup>19</sup> VIRILIO, Paul. *Guerra e Cinema*. São Paulo: Editora Página Aberta, 1993, p. 51.

Mas Foucault vê ainda como um problema da concepção marxista de ideologia o fato desta identificar freqüentemente o Poder como algo negativo. Parece que aí o trabalho da razão, do pensamento humano, seria o de sempre se opor ao poder, posto que este constituiria as falsificações, ilusões e mistificações da ideologia. Haveria até uma classe social portadora da consciência histórica que, desde as suas necessidades materiais, agiria para desmontar todos os mecanismos de poder e, conseqüentemente, de falsificação, que estariam por trás da ideologia. Esta é uma espécie de iluminismo tardio de Marx, isto é, crer que a tendência natural do homem à racionalidade é o que o despertaria para uma ação que faria vencer as barreiras ilusórias e mistificadoras da ideologia.

Foucault nos lembra, no entanto, que, se certas formas de poder podem se manter por tanto tempo, é porque são capazes de produzir efeitos positivos, do ponto de vista do desejo.<sup>21</sup> É o que o francês vê acontecer entre aqueles que os marxistas identificam como os explorados, os oprimidos: os que estariam reduzidos a uma situação de ser-menos, mas que, para Marx, exatamente por isso, seriam os portadores da consciência que romperia as barreiras ideológicas que os mantêm nesta situação.

Por isso, é interessante que tenhamos percebido até aqui que é exatamente na proporção em que a Filosofia valoriza o corpo, que ela vai compreendendo o quanto a experiência da realidade tem, inevitavelmente, um caráter virtual. Num certo sentido, isto já se prepara no próprio Marx, quando ele constrói a crítica da ideologia: a constituição de uma concepção ilusória de realidade desde as condições materiais nas quais os homens se relacionam com a natureza e entre si. É verdade que Marx aspira a um momento onde estas não seriam mais ilusórias – e, por isso mesmo, seriam mais justas – reproduzindo uma velha fórmula socrático-platônica criticada por Nietzsche: “razão= virtude=felicidade”.<sup>22</sup>

Aí notamos a importância de Nietzsche ao denunciar e propor a superação do niilismo. Para ele, o grande agente do impoder do pensamento não seria

<sup>20</sup> Idem.

<sup>21</sup> FOUCAULT, Michel. “Poder-Corpo” in: *Microfísica do Poder*, p. 148.

<sup>22</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Les Crépuscule des Idoles*, p. 119.

a falsidade, e sim a condenação moral da falsidade. É esta que paralisaria o pensamento, à medida que paralisaria os nossos corpos. Na verdade, Nietzsche, quando se empenha no combate ao niilismo, age como um bom e velho filósofo, combatendo algo que estaria impedindo os homens de pensar. Trata-se da denúncia de uma força antifilosófica: de agentes do impoder, da impotência do pensamento.

Neste sentido, por mais paradoxal que possa parecer, estamos até descobrindo um Nietzsche socrático: o filósofo como um médico dos homens e da civilização. De fato, Nietzsche diagnostica, como Sócrates na época da sofística, uma doença. Mas esta doença não estaria no apreço pelo poder material dos homens, nem na proliferação da mentira e da falsidade, como o grego detectara na sofística, e sim no niilismo. E, como vimos, para Nietzsche a origem do niilismo está exatamente neste movimento socrático de condenar moralmente tudo o que experimentamos através do corpo, isto é, através da experiência dos sentidos: o movimento que levaria consigo a condenação moral da falsidade. É aí que está a grande diferença de Nietzsche para Sócrates. É como se, para o alemão, o filósofo que deve detectar doenças e propor curas para os homens não devesse ser, como propunha o grego, um médico de almas, e sim um médico de corpos.

O vigor do pensamento estaria então, para Nietzsche, naquilo desde onde ele nasce: na Vontade de Poder. Esta é, antes de tudo, uma vontade criadora, isto é, uma força (re)estruturadora, ordenadora e criadora de realidade, que tem a sua gênese exatamente na experiência limite do caos, do imponderável, do acaso que, para Nietzsche, é a expressão do devir da própria natureza identificado como “vida”. O animal homem se afirma e se expande na sua existência à medida que é capaz de direcionar e potencializar esta força para se afirmar enquanto um vivente. É aí que se cria sentido e, com isso, imagem, palavra, linguagem, lei, racionalidade e conhecimento. É portanto nessa situação limite que o homem tem para Nietzsche a experiência primeira da realidade como experiência de uma imagem. É o que o filósofo diz em seu texto jovem *Verdade e Mentira no Sentido extra Moral*: “Um impulso nervoso que se transforma em Imagem e uma imagem que se transforma em som”. Concluimos, portanto, que a gênese da experiência de realidade do homem é, para este filósofo, a experiência de uma ilusão e, se estamos estudando aqui o lugar da imagem segundo certos filósofos, devemos dizer que a experiência do real é, em primeiro lugar para Nietzsche, a experiência de uma imagem.

A rigor, o que Nietzsche está exaltando é exatamente, remetendo à citação de Vilém Flusser no início deste texto, o valor então dado à escrita e ao logos de uma maneira geral, ou seja, o caráter de ruptura, de quebra de um processo, de reinvenção da realidade, que a experiência plástica, tão presente nos mitos, tinha. O pensamento, compreendido desde a Vontade de Poder, se instaura exatamente na experiência limite da quebra de sentido, que o inusitado da experiência sensorio motora do real, sempre em forma de imagem, gera. Uma vez lançados nesta experiência, só nos resta criar, ou então sucumbir ao niilismo: ao esvaziamento da vida. O niilismo – a Vontade de Nada – é a expressão da impotência do pensamento, porque não consegue lidar com a destruição dos valores, destruição que é também uma quebra de padrões estéticos própria desta experiência. O niilismo nasce, como diz Nietzsche, da constatação de que todo o esforço pela vida é vão. Uma vez lançados neste terreno perigoso que é o da falta de sentido – a experiência existencial do niilismo – este pode se desdobrar, ainda enquanto niilismo, de duas maneiras. Ou estaciona e vive-se o caráter vão da vida como uma experiência existencial de tédio e de fracasso, isto é, o vivente desiste da vida, mas se mantém vivo de forma moribunda e entediada. Ou, o que talvez seja mais grave, desperta o que Nietzsche chama de “espírito de vingança”. Quer dizer, desde a constatação que todo o esforço pela vida é vão, tende-se a buscar o princípio da vida para além da vida, vingando-se de tudo que se manifesta como diferença, peculiaridade, força e devir. Nesta hora, os valores, leis, esquemas e sistemas racionais criados pelo homem para se afirmar e se expandir na vida ganham um estatuto de valor em si. O homem se esquece que ele mesmo os criou, delega-lhes uma transcendência, uma imobilidade e uma eternidade a partir das quais estes valores passam a subjugar a vida. A idéia de que há um “processo” no coração do logos que nos conduz a essência, idéia esta que já está presente entre os gregos – não em Heráclito e nos sofistas, é verdade – é, sem dúvida, um exemplo disso.

A ruptura da experiência do real, tida originalmente como uma experiência que acomete ao corpo e que este transforma em imagem, é portanto moralmente condenada. Seria desde esta condenação que, segundo Nietzsche, os homens passariam a viver numa situação de impotência e de niilismo. A superação deste niilismo, como a recuperação da capacidade criadora dos homens, passa necessariamente pelo reconhecimento de que a experiência primeira da



realidade é estética, sensível: vem desde um afeto no corpo que gera uma ruptura e uma quebra de sentido. É aí que se aciona a Vontade de Poder, na medida mesmo em que se é capaz de transformar esta experiência em imagem – que é já um signo –, imagem esta que vai tanto encadear-se com outras imagens quanto gerar outras formas de signos: os sons e as palavras. E aqui temos a experiência da realidade, de certa maneira sempre se dando, a partir da compreensão de Nietzsche, como uma linguagem audio-visual.

Nietzsche permite assim que a Filosofia se reinvente e se reafirme, à medida que se percebe enquanto arte. É o que faz Deleuze afirmar a Filosofia como uma atividade criadora de conceitos, na mesma medida que o cinema é criador de imagens e de histórias. Para este filósofo o próprio pensamento tem o seu nascimento, enquanto dimensão absolutamente virtual, tal qual a virtualidade das imagens dos filmes. E também, tal qual os filmes, é um virtual que não só se produz daquilo que tem um estatuto de “real” (e que Deleuze prefere chamar de “atual”), como também aspira mais uma vez a se atualizar, a se tornar real. Não menos que as imagens, as palavras que compõem o logos são signos que buscam ordenar e traduzir a experiência primeira da realidade que se dá sobre o corpo: que é estética, sensório-motora. Portanto, se a atividade filosófica é aquela que deve buscar o que o pensamento e a realidade têm de mais fundamental, esta só pode continuar existindo – ou melhor, continuar renascendo sempre – se for capaz de nos conduzir existencial e esteticamente a esta experiência.

Assim, para Nietzsche, a condenação moral do corpo, do falso e da imagem, são expressões do niilismo, do impoder, da impotência do pensamento, porque impedem, como uma barreira moral, que este se redescubra e se reinvente cada vez na própria experiência da criação. Se as imagens dos filmes são capazes de fazer esta experiência, para além dos clichês que neles se repetem à semelhança dos dogmas morais que se repetem também na Filosofia, estas imagens são produção virtual de realidade, movimento que poderá (re)potencializar mais uma vez a gênese da palavra filosófica: a palavra que abre uma nova perspectiva de sentido para a vida.

## REFERÊNCIAS

- BAZIN, André. *Qu'est-ce que le Cinema?* Paris: Les Editions du Cerf, 1999.
- BENJAMIN, Walter. "A Obra de Arte na Era da sua Reprodutibilidade Técnica." in: *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- \_\_\_\_\_. *L'Image-Mouvement*. Paris: Les Editions de Minuit, 1983.
- \_\_\_\_\_. *L'Image-Temps*. Paris: Les Editions de Minuit, 1983.
- FLUSSER, Vilem. *Filosofia da Caixa Preta. Ensaios para uma Futura Filosofia da Fotografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumarã, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- MARX, Karl. "A Maquinaria e a Grande Indústria" in: *O Capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra Moral*. in: Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. *A Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 .
- \_\_\_\_\_. *Considerações Intempestivas*. Lisboa, Editorial Presença, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Der Wille zur Macht*. München-Wien: Carl Hanser Verlag, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Le Crépuscule des Idoles*. Paris: tradução de Henri Albert, 1904.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- VIRILIO, Paul. *Guerra e Cinema*. São Paulo: Scritta Editora, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Velocidade e Política*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

**Rodrigo Guéron** é Doutor em Filosofia pela UERJ (Estética e Filosofia da Arte). Mestre e bacharel em Filosofia pela UFRJ. Professor das Universidades Cândido Mendes e Estácio de Sá. Curtametragista, roteirista e presidente da ABD&C Rio (Associação Brasileira de Documentaristas e Curtametragistas/RJ).

# A impotência do pensamento: a condenação moral do corpo, do falso e da imagem

Rodrigo Guéron

161

## RESUMO

Neste artigo veremos como o nascimento da Filosofia se caracteriza por um processo de condenação moral da imagem, que vem da condenação moral do corpo. A Filosofia nasce na busca de submeter a consciência mágica da imagem, típica dos mitos, à dinâmica de processo do logos. Assim, num moralismo restaurado e um tanto corrente hoje, a Filosofia tomou – e parcialmente ainda toma – a imagem como a grande inimiga do pensamento. Mas por outro lado descobre, a partir de Nietzsche, que é esta condenação moral do corpo e da imagem que se constitui num grande agente do que chamamos aqui de “impotência” ou “impoder” do pensamento. Redescobrimos assim o corpo e a imagem na gênese de nossa experiência de realidade e compreendendo o quanto esta experiência é “plástica”, “estética”, abre-se uma perspectiva para um diálogo e uma troca de sentidos criados na Filosofia e no Cinema, sem que isto conduza a um processo de julgamento moral e sujeição de um pelo outro.

Palavras-chave : Pensamento, Imagem, Corpo, Potência do Falso

## ABSTRACT

In this paper we will see how the birth of philosophy is characterized by a process of moral condemnation of the image, which in turn derives from the moral condemnation of the body. Philosophy was born in an attempt to submit the magic consciousness of image – typical of myths – to the process dynamics of the logos. Thus, in a sort of restored moralism, Philosophy has taken – and yet partially still takes – the image as the great enemy of thinking. On the other hand, one finds out, with Nietzsche, that this moral condemnation of body and image constitutes a major agent of what we call here the “impotence” or “impower” of thinking. Redescovers the body and the image in the genesis of our experience of reality and understanding how this experience is “plastic”, “esthetic”, unfolds a new perspective for a dialogue and an exchange of meanings bred in the terrains of Philosophy and Cinema, without taking us to any moral judgement or the submission of one by the other.

Key-words : Thinking, Image, Body, Potence of False