

O TRABALHO DE INSTAURAÇÃO SOB A ESFINGE DA OBRA A-SER- FEITA NA FLORESTA DOS VIRTUAIS: UMA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DE ÉTIENNE SOURIAU

DOI
[https://dx.doi.org/10.11606/
issn.2525-3123.gis.2019.151822](https://dx.doi.org/10.11606/issn.2525-3123.gis.2019.151822)

ORCID
<http://orcid.org/0000-0002-3885-8817>

RENATO JACQUES¹

Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil, 05508-010
fla@usp.br

RESUMO

O presente texto é uma rerepresentação, uma adaptação sintética e uma tradução livre da introdução feita por Isabelle Stengers e Bruno Latour (em *The sphinx of the work*) à tradução para o inglês da obra *Les différents modes d'existence*, de 1943 (*The different modes of existence*, 2015), do filósofo francês Étienne Souriau. A razão de fazê-lo é o relativo esquecimento em que caiu apesar de sua força, além da surpresa que causa uma filosofia que não só desfaz a fissura kantiana como traz a arte e o que esta tem de mais intensivo, que é seu modo de fazer, para o centro da questão ontológica – o que fazemos, afinal, ao existir?

PALAVRAS-CHAVE

Instauração; jornada anafórica; modulação ontológica; arte-vida.

ABSTRACT

The present text is a re-presentation, a synthetic adaptation and a free translation of the introduction by Isabelle Stengers and Bruno Latour (named *The sphinx of the work*) to the English translation of

1. Esse texto contou com financiamento de bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

KEY WORDS
instauration;
anaphoric journey;
ontological
modulation; art-life.

1943's *Les différents modes d'existence* (*The different modes of existence*, 2015), by French philosopher Étienne Souriau. The reason for doing so is the relative oblivion into which it has fallen despite its strength, as well as the surprise that it causes, a philosophy that not only undoes the Kantian fissure but brings art and its most intensive feature, its way of doing, to the center of the ontological question - what do we do, after all, by existing?

O presente texto é uma adaptação e ao mesmo tempo uma tradução mais ou menos livre da introdução feita por Isabelle Stengers e Bruno Latour (em *The sphinx of the work*) à tradução para o inglês da obra *Les différents modes d'existence*, de 1943 (*The different modes of existence*, 2015), do filósofo francês Étienne Souriau. Faço-o por ter sido arrebatado por esse texto e por crer que o relativo esquecimento em que caiu Souriau se deu apesar de sua força, e faço-o também pela surpresa que causa uma filosofia que não só desfaz a fissura kantiana entre sujeito e objeto como traz a arte e o que esta tem de mais intensivo, que é seu modo de fazer, para o centro da questão ontológica. Souriau, a partir da perspectiva de quem trabalha numa obra, nos permite experimentar as existências não como uma questão de sim, existem, ou não, não existem, mas como uma questão de existem pouco, ou muito, assim, assado, bem, mal, ainda, já etc. E a intensificação de tais existências requer trabalho, o trabalho de instauração. Uma história, uma vida, até um país, ou mesmo Deus, precisam ser instaurados para existir minimamente. E tais instaurações, que consistem na intensificação de suas existências, no incremento de suas presenças, requerem trabalhar, se entregar à responsabilidade por tais coisas, o que não se dá de modo algum pelo caminho mais fácil, mas pela resolução de enigmas constantes, alguns capciosos, cujos fins não são de modo algum gratuitos; ao contrário, são o que dá acesso ao caminho pelo qual se poderá seguir em frente. E não nos enganemos: tudo pode, a qualquer momento, dar errado, pois estamos, justamente, na interseção de diversos modos de existência, dentre eles, talvez o mais estarrecedor, a grande “floresta dos virtuais”.

Por que o fazer? Por que o trabalho? Por que a instauração? Segundo Souriau, porque são as únicas experiências íntimas, imediatas e diretas que temos à nossa disposição. E o que é o fazer? É uma instância na qual, por meio de nossa eficácia pessoal, assumimos a responsabilidade pelo vir a ser, pelo vir a existir, pela *instauração* de algo tão concreto e pleno quanto for possível. E por que a arte?

Se de bom grado tomo a instauração artística como modelo em tudo isso, é simplesmente porque é talvez a mais pura de todas, a mais direta, aquela em que a experiência que estou buscando é mais acessível e mais nitidamente vivida. Mas não nos esqueçamos de que o que ainda temos que descobrir é válido para todos os domínios da instauração (Souriau 2015, 232).

Nosso percurso pelos diferentes modos de existência, mas sem chegarmos ainda a eles, começa com uma presença fundamental no pensamento, ou melhor, no fazer filosófico de Souriau, que é justamente a *jornada*. Todo fazer é uma jornada e Souriau se refere ao seu próprio fazer enquanto tal: o livro *Os diferentes modos de existência* é a jornada por meio da qual ele, diante de nós, busca trazer suficientemente à existência sua filosofia (dos diferentes modos de existência).

Todo fazer é acometido por uma espécie de assombração, a da *obra a-ser-feita*, outra presença fundamental. Todo fazer é assombrado por seu encontro derradeiro com a imagem “final” daquilo que será feito. E não necessariamente chegaremos lá. Para chegarmos lá, será preciso *instaurar*, suficientemente, o próprio caminho. A instauração é a chave das existências em Souriau.

Souriau parte do princípio da incompletude existencial de tudo.

Nada existe por si, tudo precisa ser completado. Nada nos é dado, nem nós mesmos, senão sob uma espécie de meia-luz, uma penumbra na qual apenas a incompletude pode ser compreendida, onde nada possui presença plena ou realização total (Souriau 2015, 220).

Trata-se de uma renovação da metáfora arte-vida. O trabalho de *instauração da obra a-ser-feita* é o mesmo trabalho de instauração da vida a-ser-vivida. A obra a-ser-feita e o trabalho de fazê-la correspondem, para Souriau, à grande verdade da incompletude existencial. A arte, tomada por seu esforço (trabalho) de instauração (da obra), se faz aqui metáfora viva da vida. E, se a obra (vida) é a própria jornada, podemos dizer que certas obras tomam toda uma vida.

Nosso trabalho, nossa obra, de vida, é suplementar existências, incluindo a nossa própria, completando-as. “A estátua não será feita sozinha; nem a humanidade futura. A alma de uma nova sociedade não é feita por si mesma, deve ser trabalhada e aqueles que trabalham em direção a ela realmente afetam sua gênese” (Souriau 2015, 227).

Para os falantes de língua inglesa, que têm uma mesma palavra para ambas as coisas (*work*), talvez passe despercebido o efeito renovador da

sobreposição entre trabalho e obra. Em português, como em francês (língua em que escreve Souriau), essas duas coisas se separam. O esforço (trabalho) de Souriau é o de juntá-las. A obra é o trabalho que leva até ela.

Poderíamos falar aqui em termos de “processo”, porém o termo processo acaba deixando de lado algumas questões fundamentais colocadas por Souriau, sem dizer que a ideia de processo parece flertar com a inevitabilidade, o destino e a lei. *Trabalho* remete ao esforço direto, imediato (medido em joules, por exemplo), a uma entrega existencial (algo que dribla qualquer ilusão de autonomia do “sujeito”) e, principalmente, à *errabilidade*, para o que Souriau faz questão de chamar a atenção: tudo pode dar errado e está sempre prestes a dar errado, por isso a instauração da vida (obra) requer *trabalho*.

... errabilidade. Esse é o ponto essencial. Insisto ainda mais nisso, pois, em tudo o que li sobre a questão de que estou falando, parece-me que esse é um dos pontos mais negligenciados – que, de qualquer forma, não recebeu atenção suficiente [...] o agente também traz sua errabilidade, sua falibilidade, sua submissão ao teste do bem ou mal executado. Como mencionei, ele pode colocar sua pincelada onde quiser. Mas, se ele a colocar mal, tudo estará perdido, tudo desmoronará. O uso que ele faz de sua liberdade pode ser bom ou ruim. Sua eficácia pode ser a de promover ou a de arruinar (Souriau 2015, 228).

Em Souriau, não há obra acabada, há obras a-serem-acabadas, sempre, incluindo as que já estão “feitas”. Há apenas um viés, em Souriau, pelo qual podemos pensar “o trabalho completo”, que é o da abolição da distância entre o que a obra é agora e aquilo que ela pode vir a ser, que é o momento em que o toque “final” do cinzel é feito, em que a argila moldada espelha fielmente a *obra a-ser-feita*, que por sua vez encarna no pedaço de argila. Segundo o próprio Souriau, contudo, essa distância jamais é abolida por completo. Em alguns casos, a proximidade se estabelece de tal forma que o efeito é o de uma “aproximação total”.

A arte em Souriau não é, não requer, não advém de um “projeto”. Instaurar não é representar para nós mesmos aonde queremos chegar e depois mobilizar os meios pelos quais esse fim poderá ser realizado. Não é seguir um plano. A realidade deve ser conquistada, o que não será feito à maneira de uma operação militar, mas talvez da maneira como se conquista, pouco a pouco, a confiança de um animal arredo.

Não conclua um ser humano seguindo pelos caminhos da liberdade. No auge do Existencialismo, Souriau inverte as reivindicações de Sartre, que nos impõem um mundo de contingências em que a única coisa que brilha é a liberdade do homem [sic], que tem a responsabilidade solene de fazer algo de si mesmo.

Para Souriau, tudo é uma questão de conquista, não de coincidência. Presenças necessitam ser conquistadas e não é por coincidência que um bloco informe de argila se transforma em uma estátua. A estátua é uma (grande) conquista. E é essa conquista que Souriau invoca para o entendimento da própria existência enquanto vivida. Existências precisam ser conquistadas. Até “Deus” precisa ser conquistado e, sim, podemos *perder* Deus, da mesma forma que podemos perder um fenômeno, um conhecimento, uma alma, uma história.

Mas, afinal, como?

Voltemos à jornada, percurso o qual Souriau caracteriza enquanto uma *progressão anafórica*. Anáfora, em retórica e estilística, é a repetição de uma palavra ou grupo de palavras no início de duas ou mais frases sucessivas, para enfatizar o termo repetido. Por exemplo, *nem tudo que ronca é porco, nem tudo que berra é bode, nem tudo que reluz é ouro, nem tudo falar se pode*. Por extensão, em gramática, anáfora é o processo pelo qual um termo gramatical retoma a referência de um sintagma anteriormente usado na mesma frase. Por exemplo, *fui ao museu e lá nada encontrei*.

A anáfora é a própria repetição modificada. A cada incisão do cinzel, o bloco de argila segue lá, se repetindo, porém sob nova alteração.

A jornada anafórica é aquela em que cada etapa necessita e clama por uma experiência que é ela própria anafórica. A jornada anafórica seria algo como uma viela de esfinges, cada uma exigindo e ameaçando, decifra-me ou te devorarei. E o que significa decifrar? Decifrar, neste caso, significa realizar a transformação anafórica necessária para que a jornada, o caminho ele mesmo, siga existindo, para que novas transformações sigam sendo possíveis. Significa não acabar com tudo, não estragar a possibilidade de seguir, significa perigo constante de não haver mais por onde ir.

Podemos falar aqui em uma ética da instauração. Há uma exigência, digamos, postural da pessoa que se engaja a trabalhar como vetor de instauração. Uma ética da correlação, da escuta, da atenção, da *correspondência*, uma ética que não pressupõe sujeito da ação, mas sujeito à ação. É a obra a-ser-feita quem *sujeita* a pessoa que se põe a instaurá-la. “Nada é mais importante em todas as formas de criação do que essa renúncia do sujeito criativo em relação ao trabalho (obra) a-ser-feito” (Souriau 2015, 231).

Lotte toma forma sob a pluma de Goethe e sob as lembranças de seus amores por Friederike Brion e Charlotte Buff, e assim por diante. No entanto, é o romance que ele está em processo de escrever que remexe em sua alma, que se

apodera dela para se nutrir das memórias e experiências que ele for capaz de usar [...] Todas as grandes obras agarram a pessoa em sua totalidade, e a pessoa não é mais nada além de serva da obra, esse monstro necessitado de alimento (Souriau 2015, 234-235).

O sentido de responsabilidade se aprofunda em Souriau. Responsabilidade no duplo sentido de corresponsabilidade e responsividade. Se a pessoa que esculpe sua obra (vida) é *responsável*, ela o é no sentido de ter que corresponder a.

Portanto, não há liberdade total aqui. Há dedicação e engajamento. A pessoa (artista) deve se dedicar ao trabalho de instaurar sua obra a-ser-feita, de instaurar sua vida a-ser-vivida. Chega a ser agonística a nossa jornada anafórica; a cada etapa, uma luta inescapável.

E não acreditemos, como poderíamos no caso da dialética platônica, que se trata de um acréscimo sucessivo de determinações, de modo que o número destas últimas mediria a distância em relação ao ponto de partida e não em relação à conclusão (Souriau 2015, 237).

Dado que toda *instauração* é conquista de realidade, passemos aos modos de existência.

Para Souriau, os modos de existência se dão num *continuum* que vai desde as existências autossustentáveis e independentes até as existências que, condicionalmente, existem apenas com referência a ou sob a dependência de outras existências. Dois conceitos são aqui introduzidos: o primeiro é o de *aseidade*, que é a característica daquilo que existe por si próprio; o segundo é o de *abaleidade*, que é a característica daquilo que não tem em si mesmo a razão de sua existência.

A complexidade do experimento filosófico de Souriau está em rejeitar a explicação mais ou menos vigente, de acordo com a qual a existência seria aquela que ou possuímos inteiramente ou não a possuímos de modo algum. Em ambos os casos, escreve ele, estamos no reino da *doxa*, isto é, das respostas que parecem satisfatórias apenas porque o problema ao qual parecem responder nunca foi construído. Tais respostas, “isso existe” ou “isso não existe” (“ser ou não ser”), assim formuladas, se desvinculam, perdem conexão, lutando infinita e irresolutamente uma contra a outra.

Em *Os diferentes modos de existência*, Souriau irá simplesmente passar do par sim/não para o par mais/menos. É este o feito de Souriau: permitir pensar (experimentar e viver) existências não apenas por meio de sua mera contabilidade (mais coisas, mais existências), mas também

conforme sua intensidade (maior ou menor). Passamos da quantidade de existências (0/1) para a qualidade das existências (1,111...).

Mas, afinal, que modos de existência distingue Souriau?

Há quatro modos de existência, segundo ele. Esses quatro modos se entrecruzam por meio de um quinto modo, que é aquele que põe todos em movimento e em relação, ou seja, que os modula. O primeiro deles é o dos “fenômenos”; o segundo é o das “*réiques*” (o que chamamos coisas); o terceiro, o dos “solicitudinários” (seres de ficção); o quarto, o dos “virtuais”; e, por último, chegaremos ao modo que faz cruzarem todos os demais, o dos “sinápticos” (a própria passagem entre modos, a *instauração*).

Os modos se dão por sua relação com a instauração: cada modo representa um grau particular de risco a ela, cada modo evidencia com mais ou menos intensidade o sucesso ou o fracasso da experiência anafórica. Não sentimos esse risco quando deparamos com a existência do fenômeno, indubitável. Já no que se refere ao virtual, sentimos o risco absolutamente. Os elementos intermediários exigem distinções. Ao passar de um modo a outro, o risco de fracassar aumenta porque passamos pouco a pouco da *aseidade* (existência independente) para a *abaleidade* (existência que depende de outra existência).

Começamos então pelo modo de existência dos *fenômenos*, o que Souriau capta para além da malformada noção de matéria, sem precipitá-lo no interminável debate acerca do que pertence ao objeto e do que pertence ao sujeito. Souriau jamais irá tratar do fenômeno como algo que brota de qualquer subjetividade ou como algo que é o mero efeito de qualquer objetividade. Souriau não quer o além ou o aquém do fenômeno, ele lhe dá (retribui) seu próprio modo de existência.

Nós só concebemos verdadeiramente o fenômeno, em seu teor existencial próprio, quando percebemos que ele requer e mantém, com ele e através dele, justamente tudo o que ele pode carregar e constituir. E é com essa capacidade que o fenômeno surge como modelo e padrão de existência. É sob esse aspecto que tentamos mostrá-lo (Souriau 2015, 139).

Em Souriau, o fenômeno não se vê mais preso num aperto de pinça entre o que supostamente está atrás dele – as qualidades primárias – e o que supostamente está à frente – as qualidades secundárias. O que caracterizará esse modo, completamente original e raramente entendido como tal pela filosofia, é a sua *patuidade*, que, como explica Souriau:

É presença, um esplendor, um dado que não pode ser repellido. É e afirma ser apenas o que é. Podemos, sem dúvida, trabalhar para exorcizá-lo dessa qualidade irritante de presença através de si mesmo. Podemos denunciá-lo como

tênue, lábil e fugaz. Isso não é simplesmente admitir que somos instáveis quando confrontados com um modo único de existência pura? (Souriau 2015, 133)

O que caracteriza o fenômeno, segundo Souriau, é, também, sua extrema generosidade, pois se trata de um modo de existência que se entrega a todos os outros e destes nada recebe. É essa generosidade que nos leva a raramente conceber o fenômeno como algo mais que um fenômeno *de* algo ou *para* alguém.

Mas, se podemos dizer de uma cena que esta é mesmo sensível, de um acontecimento que é assaz impactante, de uma experiência que é suficientemente mobilizadora, é porque todas elas possuem uma qualidade que é tudo menos inefável (indescritível), pois afirmam ser exatamente o que são. Daí a sua aseidade: tais cenas, acontecimentos, experiências tomam seu modo de ser apenas de si mesmas.

Podemos objetar dizendo que uma cena deve ter um espectador e que sem ele não haveria cena. Mas isso seria interpretar mal Souriau: não é o espectador que projeta o significado da cena em uma tela em branco, disponível para qualquer significado; é a cena que *sustenta* (a própria existência de) seu espectador.

Souriau não está trazendo para o palco um *sujeito do* conhecimento, mas um *sujeito ao* conhecimento. A trajetória, o caminho anafórico, é o conhecimento daquilo a que nos sujeitamos ao aderir nossas vidas às instaurações que aí nos competem. De qualquer maneira, a pessoa nunca se encontra cara a cara com “a” existência, mas corpo a corpo *em* uma realidade plurimodal.

Passemos ao próximo modo, ao modo *réique*, o das coisas, não tão indubitáveis quanto o fenômeno, mas a meio do caminho.

Não seria possível chamar um brilho de brilho se aquele brilho não compartilhasse com todos os brilhos um mínimo de teor existencial brilhante. Isso é o modo *réique*, o que naquele brilho se mantém e o equipara a todas as manifestações brilhantes – em contraste com o fenômeno, que nada mais é do que todas as manifestações do brilhante elas mesmas. A coisa (*réique*) é aquilo que nela se repete a despeito do contexto em que se encontra. Um copo, enquanto for um copo, será um copo aonde for.

Mas aqui Souriau acrescenta um dado novo e arrasador: é a esse modo, ao modo *réique*, que a razão (ocidental?) vem aprendendo a responder. E é quando a razão decide e aprende a responder exclusivamente ao modo *réique* que ela deixa para trás os demais modos de existência.

Trata-se de um tipo de presença cuja repetição identitária a torna indiferente à sua situação específica, um tipo de presença que corresponde tanto às coisas quanto ao pensamento que a elas se refere. Essa identidade a despeito do contexto é a base da existência *réique* e da razão que lhe corresponde e é patente o trabalho necessário à garantia da continuidade dessas existências. Por isso estão a meio do caminho entre a *aseidade* e a *abaleidade*, pois o trabalho de instauração é aqui requerido, rondando-nos o risco constante de que se apague a continuidade que constitui as existências *réique*.

De fato, a coisa (*réique* e sua razão), em contraste com o fenômeno, não existe na patuidade, não cativa de maneira cavalariça, não sujeita terminantemente, e é preciso um grande esforço (este, sim, cavalariça) para conquistar a distinção entre aquilo que a mantém e aquilo que a manifesta:

A coisa é definida e constituída por sua identidade através de suas diversas aparências. Há concordância quanto ao caráter sistemático da coisa, assim como ao fato de que o que especificamente a caracteriza é sua maneira de permanecer numericamente uma através de suas aparências ou utilizações noéticas (Souriau 2015, 140).

Noese, em filologia, é o ato pelo qual um pensamento visa a um objeto. *Nóesis*, do grego, inteligência. *Noetikós*, intelectual. Notemos que inteligência e intelectualidade estão significativamente ligadas ao ato pelo qual um pensamento (“racional”) visa, encontra, responde, corresponde a um objeto. Enquanto adjetivo, noese é aquilo que se caracteriza pelo uso da razão, racional. Usar a razão (“pensar”), então, é visar, encontrar, responder, corresponder àquilo que, ou por que, ou com que se está a pensar. E é por isso que o pensamento e a coisa pensada compartilham, para Souriau, um mesmo terreno ontológico. Se o modo *réique* se caracteriza pelo que em algo se repete, a própria razão é mais uma repetição da coisa.

Novas razões para a tão mistificada razão. Eis que vemos de uma vez só evidenciar-se a obsessão *réique* ocidental como também se desfazer no ar a fissura kantiana entre o pensamento e as coisas que o pensamento pensa.

Souriau não perde um segundo tentando entender por qual milagre o pensamento e o mundo poderiam vir a concordar, afinal, trata-se de dois aspectos de uma mesma coisa. Em outras palavras, o pensamento é o mundo retomado de acordo com o modo de existência da coisa pensada.

A existência *réique* não é, portanto, uma realidade não humana, estranha ao pensamento (“o objeto x o sujeito”). Pelo contrário, o *status réique* abrange, inclui, compreende, produz o pensamento, por meio da relação, da consciência e da agência. São as existências *réique* (as coisas) e seu modo de identidade que produzem pela repetição uma forma

particular de espaço e tempo pela qual a razão (o pensamento) responde. “O pensamento é pura e simplesmente ligação e comunicação”; “... é sobretudo a coesão sistemática, a ligação, que é essencial e constitutiva aqui para o papel do pensamento” (Souriau 2015, 147).

Não é que o pensamento vá em busca de ligação e comunicação com um mundo apartado. O pensamento é, de saída, ligação e comunicação. A vida do pensamento é refazer, anaforicamente, aquilo que ele pensa. O pensamento são versões das coisas que ele pensa, que agrega e sente *nele*. Não só os mitos, as coisas elas mesmas se pensam em “nossos” pensamentos (que, na verdade, são delas, *são* elas, as coisas). Coesão sistemática, ligação, comunicação enquanto fatores do pensamento, não meros efeitos.

Trata-se de uma diferenciação decisiva: a coisa e o pensamento da coisa *não preexistem* ao modo de existência *réique*. Não há um pensamento (sujeito) primeiro que então se volta a uma coisa (objeto) segunda para então extrair dela a forma.

É a filosofia de Kant que aqui se despedaça, ou o que para nós restou dela, pois como é possível ter conhecimento objetivo de um mundo do qual fomos obrigados, em última instância, a nos retirar? O inalcançável acesso à coisa em si está aqui, muito tranquilamente, dissolvido. Em *Os diferentes modos de existência*, a existência *réique* e o pensamento que dela advém são dois aspectos da mesma coisa.

Há fenômenos que circulam com sua *patuidade*, seu caráter sempre inegável e sujeitador, sem ter que responder a qualquer suporte (por trás deles), ou a qualquer sujeito intencional (à frente deles). Além deles, há também coisas, existências *réique*, cujas circulações repetitivas deixam rastros, pegadas, impressões, que são pensamentos objetivos nas cabeças daqueles que se deixam informar por elas. Esses pensamentos:

...têm neles algo que os torna nossos; uma certa qualidade individual do “eu penso”, pela qual o meu “eu penso” pode ser distinguido do meu vizinho mais próximo. Mas tenhamos cuidado para não supor que, em primeiro lugar, eu seja; e que esse pensamento é, portanto, meu porque recebeu meu selo. O fato de ter um certo selo, uma certa *nota personalis*, é o que delinea o mim no qual ele (o pensamento) pode ser incorporado. Se esse pensamento não tivesse ou não pudesse tê-lo, nunca seria capaz de pertencer a mim. Não é o mim que, existencial e ontologicamente, engendra esses pensamentos singulares; são todos esses pensamentos singulares que integram esse mim [...] esse mim depende deles para sua realidade. E, de fato, onde não existe tal pensamento, esse mim está ausente (Souriau 1938, 116-117).

Ou seja, o pensamento se dá *em mim*, mas não é *meu*.

A instauração, segundo Souriau, é divorciada da manifestação da vontade ou da intencionalidade de um criador. Nunca existe um “*ex nihilo*”, nunca um “*Fiat*” que decida de maneira soberana o que acontecerá e tampouco podemos dizer que “é apenas uma construção”.

Mas Souriau não para por aí: chega de fome metafísica, ele diz; há outros modos de existência por vir, todos dignamente ônticos. Graças a ele estamos em condições de contar até três, e mais de três: a ontologia tem a comemorar depois de séculos de abstinência forçada.

Cheguemos, então, ao terceiro modo de existência, que é o modo dos seres de ficção.

Sua característica essencial é que a magnitude ou a intensidade de nossa atenção ou preocupação é a base, o polígono de sustentação de seu monumento, o baluarte sobre o qual o erigimos. Trata-se, portanto, de uma existência *solicitudinária*. Por definição, essas são existências precárias, visto que desaparecem junto com o fenômeno-base. O que elas perdem com isso? Ubiquidade, consistência *réique* e equilíbrio ôntico. Essas realidades simuladas ou pseudorealidades são reais, mas também falsas, na medida em que formalmente imitam o *status réique*, sem ter sua consistência ou, se quisermos falar dessa maneira, sua matéria (Souriau 2015, 154).

Os seres da ficção possuem uma objetividade *sindóxica*. Sindóxico é o conjunto de conhecimentos comuns que se formam em pessoas que têm as mesmas experiências, sem que isso torne necessariamente válidos tais conhecimentos. Além disso, os seres de ficção dependem inteiramente de nossa solicitude. Para que existam, de fato e de direito, devemos garantir sua acolhida e servir-lhes de apoio, fazendo-lhes a mais fiel recepção.

Há certas coisas – poemas, sinfonias ou nações – que não têm acesso à existência por si mesmas. Para que o tenham, o ser humano deve se dedicar a elas. E quem sabe, por outro lado, ele possa encontrar nessa dedicação uma existência real (Souriau 2015, 130).

Assim, os personagens da ficção se encontram em uma situação de *abaleidade* radical. Abaleidade, lembrando, é existência que depende de outra existência, é a característica daquilo que não tem em si mesmo a razão de sua existência.

E é, por exemplo, aos possíveis e impossíveis da ficção que responde o próximo modo, um modo de existência pura: o virtual.

Se os personagens de uma história têm sua existência apenas de maneira precária, o virtual não consiste em nada e ainda assim existe puramente. “A existência virtual é, portanto, de uma extrema pureza, de uma extrema espiritualidade” (Souriau 2015, 158). Mas a existência virtual precisa de um ponto de referência. É isso, inclusive, que a constitui e define. “O virtual é um condicionamento condicionado, dependente de um fragmento de realidade, que é estranho ao seu próprio ser e que é como sua fórmula evocatória” (Souriau 2015, 158).

Ao constatararmos que um corpo é o que um corpo pode, estamos acrescentando as existências virtuais desse corpo, suas potencialidades, à sua (à nossa) existência. O mesmo se dá quanto à presença invisível daqueles que irão presenciar esse corpo (essa história) na plateia, na rua. Eis o sentido da virtualidade: passar à concretude atual e deixar de sê-lo, ou seguir lá, em sua pureza existencial. A própria *obra a-ser-feita* é da ordem do virtual. É isso o que significa, afinal, a errabilidade, a possibilidade de não chegar a trazer para a atualidade concreta o que de outra forma seguirá sendo, para sempre, uma virtualidade.

E o fluxo do tempo não salva nem retém muito. Ele falha, perde, omite. Pois a ênfase não é colocada no tesouro, naqueles pensamentos singulares que chegam até nós sem que os tenhamos engendrado. O que é dramatizado não é o modo de existência específico do virtual “para nós”, mas, sim, a enxurrada de evocações às quais permanecemos surdos. Como afirma Souriau, “vivemos no meio de uma floresta de virtuais desconhecidos para nós, alguns dos quais podem ser admiráveis, perfeitamente adequados ao nosso preenchimento” (Souriau 2015, 157).

A ponte que ninguém pensa em construir, da qual nem sequer concebemos a possibilidade – mas para a qual todos os materiais estão disponíveis e cuja natureza, extensão e forma estão perfeitamente determinadas para fornecer a única solução para um problema, para a qual todos os dados estão completos, embora não reconhecidos –, essa ponte existe com uma existência virtual que é mais positiva do que a existência daquela que foi iniciada, mas cuja conclusão foi impossibilitada por uma falha ou um projeto defeituoso (Souriau 2015, 157).

E é sob a demanda de passar do virtual ao atual que nos aproximamos da quinta-essência do mundo ôntico de Souriau, o modo sináptico, o modo modulante.

Começando com os fenômenos e chegando até os virtuais, Souriau desdobrou até aqui modos de existência que vão da *aseidade* mais completa (dos fenômenos) para a mais arriscada *abaleidade* (dos virtuais). Mas, como veremos, todos os elementos do problema ainda não estão

reunidos, pois os modos ônticos da existência, em si mesmos, não são suficientes para isso. Voltamos ao problema da progressão anafórica, para a qual o virtual fornece a fórmula evocatória.

É como se respeitar a patuidade dos fenômenos, abandonar toda uma epistemologia de sujeito e objeto, ter solicitude pelos seres da ficção e encher o mundo de virtualidades indetectáveis não bastassem para definir a jornada da anáfora. E, não, todas essas coisas não são suficientes, pois esses modos permanecem em si, enquanto a experiência insiste em que eles devem ser continuamente reunidos.

A jornada da anáfora deve ser definida em termos de sua *passagem*, a própria passagem através da qual o encontro entre modos se torna possível. Contemos todos os modos ônticos e disponhamo-los como bem entendermos, ainda não teremos explicado como se mover de um para outro. Pois mover, passar, aderir, deslizar de um modo para outro, isso constitui a própria *experiência*. É na experiência que se dá a transcendência, que é uma passagem, alteração real e ativa, de um modo em, por, sobre (etc.) outro. Investimento da existência na própria modulação.

Ao buscar a relação entre a existência virtual e a existência concreta (...), parece-me que tenho apenas uma pega existencial, a saber: a da passagem de um modo para outro, a daquela transposição gradual pela qual o que a princípio estava apenas no virtual é metamorfoseado por meio de uma abordagem instaurativa, estabelecendo-se gradualmente no modo da existência concreta (Souriau 2015, 224).

A transcendência ganha posto justamente onde a existência investe na modulação da própria existência, onde há uma “transformação arquitetônica transcendentalizadora do modo de existência” (Souriau 2015, 168). Algo é para além de si quando justo se transforma em algo outro. É esse o sinal da jornada que precisaremos seguir para compreender a experiência anafórica com a maior precisão possível, uma jornada cada vez mais perigosa. Teremos que considerar modulações da existência.

É esse ir em direção ao outro o problema da experiência anafórica *par excellence*. O outro enquanto outro modo de existência.

Naturalmente, o ciclo percorrido até agora é apenas o do conhecimento humano. Em qualquer caso, seja absoluta ou relativa, essa pobreza é razão suficiente para a necessidade de conceber e experimentar o Outro como um modo de existência (Souriau 2015, 170).

Aqui o exame deve prosseguir com a mesma disciplina que era apropriada para os modos puros de existência. Para tanto, teremos que tomar atos de passagem como a única realidade, tão tênue quanto todo modo puro.

A única realidade seria o imenso drama ou cerimônia de tais atos (*de passagem*). Os seres, aí, serviriam implicitamente como escoras, como aquelas na imaginação de uma criança brincando. O homem que está morrendo estaria equivocado ao pensar em sua morte como a conclusão temporal da dimensão cósmica de um ser; ele falharia em compreender que a verdadeira realidade daquele momento seria o drama místico de uma morte (Souriau 2015, 171).

Se a específica presença, indubitável e suficiente, do fenômeno e sua generosidade foi o que dirigiu a investigação inicial sobre os modos ônticos, é o *evento*, absoluto de *experiência*, “indubitável e *sui generis*” (Souriau 2015, 172), que preencherá esse papel para a investigação dos modos que Souriau chama de *sinápticos* – na medida em que a natureza mesma de uma sinapse é reunir e transicionar. Se o *fenômeno* é um modo de ser, o *evento* é um modo de passagem. Ambos prenes de patuidade.

No ter, no fazer, mesmo no ser, no nascer ou no perecer, na vinda ou na ida, há algo que difere profunda e fundamentalmente da simples ideia ou significado dessas ações: existe o “o que é feito”, existe o “isto é”, o “isto está acontecendo”. Eu estava segurando este copo, eu o soltei e ele se despedaçou (Souriau 2015, 172).

A patuidade do evento enquanto modulação existencial desdobra um cosmos de passagens e relações que, em termos sintáticos, seriam da ordem de *ou então, por causa de, por, em frente a, com, e assim, e então*, etc. Essas seriam as verdadeiras existências. “Seriam uma espécie de gramática da existência, que nós assim decifraríamos, elemento por elemento” (Souriau 2015, 174).

Não se trata mais de engendrar seres em simples contiguidade uns com os outros, mas de seguir as modulações da existência que compõem o mundo sináptico. Assim, ele postula eus não cativados, eus de acordo com suas preposições. A complexidade da experiência é restaurada, mas sem abandonar a diferenciação fina dos modos.

Souriau quer evitar o projeto de uma metafísica sistemática que nos faria esquecer que é a passagem, a jornada do esboço à obra, que ele quer ser capaz de qualificar. É preciso escolher: ser ou agir, apresentar (ou sonhar) um mundo de seres ou sacrificar essa situação ôntica inteiramente estável por um modo de vida no qual as conexões com todos os seres são o que constitui a existência geral, conexões transitivas, situadas no contexto (e de acordo com o modo) de cada ação.

Tudo o que fizemos, até aqui, foi nos preparar para o verdadeiro problema de Souriau, um problema ao qual ele não para de se referir ao longo de seu texto – o problema de segundo grau, como ele diz, referente à

progressão anafórica, quando, por exemplo, uma coisa perceptível surge progressivamente onde anteriormente não havia nada além de um mero pedaço de argila.

Antes de seguirmos, é importante frisar: a completude não vem da contagem dos modos e muito menos da busca por algum tipo de aferimento em relação à certeza ou à completude da contagem.

O que você quer de mim, uma máquina metafísica? Tal coisa nos enganaria ainda mais, dando-nos a impressão de estar na presença dos elementos necessários para um discurso completo. O que seria a ideia mais equivocada que se poderia ter desses modos (Souriau 2015, 182).

Portanto, para não deixar dúvidas quanto à radicalidade da instauração filosófica de Souriau, ele mesmo lembra: os modos de existência, enquanto categorias, são arbitrários. Só farão sentido na medida em que se fizerem sentir suficientemente na alma do ouvinte.

Mas o que é mais importante para mim é o que não é de todo pessoal nisto, é o que, ao contrário, se o que eu esbocei diante de vocês estiver correto, deve ser compartilhado e sentido por todos vocês. Com isso quero indicar o apelo que se dirige tão urgentemente a cada um de nós quando nos sentimos na intersecção de dois modos de existência – e esta é a nossa própria vida –, e ao viver essa intersecção sentimos essa oscilação, esse equilíbrio instável, esse tremor pungente (Souriau 2015, 240).

Aceitando, pragmaticamente, a plurimodalidade, Souriau vai quebrar a simetria.

Como superar a majoritária incapacidade moderna de pensar existências plurimodais, humanas e/ou não humanas?

Nesta espécie de ecologia das existências, *sobrexistência* é o nome que Souriau dará à existência geral, plurimodal e transitiva. Não se trata nem de unificação, nem de dispersão. E, para que isso aconteça, devemos antes de tudo parar de pensar na pluralidade de modos como algo que precisa de um remédio. A plurimodalidade da existência geral não requer valores que nos levem a conceber a diversidade dos tipos de existência como um problema. Longe de ser um problema, essa diversidade é a própria *sobrexistência*.

A originalidade da *sobrexistência* não pode, portanto, ser assimilada a uma axiologia, a uma filosofia dos valores, especialmente dos valores morais.

É em direção à ideia venerável (e supostamente inalcançável) de “conhecimento verdadeiro” que Souriau vai agora se virar, ao pedir que não

descartemos precipitadamente a caracterização do conhecimento como a semelhança do pensamento e seu objeto. Pois essa caracterização evoca “a realidade *sobrexistencial*, que uniria e coordenaria o que existe tanto no modo do meu pensamento quanto no modo do objeto (que é hipoteticamente diferente)” (Souriau 2015, 211).

Lembremos que, graças à descoberta das *réiques* e à faculdade da razão, Souriau ganhou o direito de fazer uso daquela velha casca de noz: a *adequatio res et intellectus*. Ele a expurgou do que a estava contaminando, aquilo que a tornava um instrumento de propaganda epistemológica a serviço de uma ciência que se opunha a todas as ilusões humanas. A correspondência não precisa mais ser desencaminhada pela ideia absurda de um sujeito conhecedor que é o oposto do conhecido. A correspondência está agora disponível de uma maneira nova, assim como sugere sua nobre etimologia: responder àquilo que responde, ser compatível com aquilo que se instaura. Por meio da correspondência, o começo e o fim da jornada coincidem, o esboço e a obra, o pensamento e a coisa.

A correspondência se torna possível novamente: “uma *resposta* de um para o outro, formando um casal. O fato dessa resposta (não importa se é certa ou errada) é o único fato existencial aqui” (Souriau 2015, 210). A *sobrexistência* é, portanto, a instância em que é necessário e suficiente que um existente responda a outro existente – a correspondência entre eles já aponta para sua modulação existencial.

Que deuses e deusas seriam tão loucos, tão masoquistas ou tão ascéticos a ponto de ansiar por um mundo reduzido a dois modos irreduzíveis – sujeito e objeto? O mundo dado por Souriau, com seus modos singulares de existência, com sua patuidade e sua eficácia, com sua instauração nos terrenos da existência plurimodal e transitiva, esse mundo não é um tanto mais digno de ser habitado?

Daí a pergunta à qual não podemos resistir: será que Souriau merece o esquecimento em que caiu? Ele é um filósofo falido? É legítimo fazer tal pergunta, pois o próprio Souriau nunca parou de pensar as próprias condições do fracasso. Será que alguma vez ele teve dúvidas, aquele que foi em sua época professor da Sorbonne, um estudo de caso de sucesso institucional, representando a autoconfiança de um mundo antigo, com seu estilo antiquado e sua absorção pela ideia do artista em ação? Será que ele se sentia vacilante diante dos golpes sucessivos do existencialismo, da fenomenologia e, depois, do estruturalismo, a erradicar a própria ideia de obra de arte, de projetos arquitetônicos de qualquer espécie e mesmo, no final, da própria instituição? Por tudo isso, 60 anos

depois, parece que a configuração da Terra em relação ao risco e ao academicismo mudou de maneira profunda. São os iconoclastas que parecem antiquados e esse mandarim é quem parece ter assumido todos os riscos. Precisamente porque ele reconheceu que uma instituição era tão frágil quanto uma obra de arte e porque, desde seus primeiros escritos, ele sabia quão fácil pode ser perder uma alma.

Sua voz realmente parece vir para nós como se fosse de outro mundo, um mundo cuja herança ainda precisaria ser inventariada. E, no entanto, para Souriau, herdar é refazer.

Trata-se, por fim, ou melhor, por começo, de abrir outras maneiras de abordar a questão que talvez seja a questão dos nossos tempos, a questão que agora está pressionando a maioria das pessoas da Terra, que é a questão de instaurar modos alternativos de herdar, com atenção especial colocada no “que” e no “como”. O que e como vamos herdar são as questões com as quais somos confrontados ao ler Souriau. A isso ele não dá propriamente uma resposta, mas é preciso reconhecer, e seu trabalho estonteante o demonstra: isso nos implica inteiramente, e o que quer que escolhamos deverá, inevitavelmente, ser (bem ou mal) instaurado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Souriau, Étienne. 2015. *The different modes of existence*. Minneapolis: Univocal Publishing.
- Stengers, Isabelle e Bruno Latour. 2015. *The sphinx of the work*. Minneapolis: Univocal Publishing.

RENATO JACQUES é antropólogo, escritor e aprendiz de dançarino. É graduado em Ciências Sociais pela UFMG, mestre e doutorando em Antropologia Social pela USP. Sua pesquisa gira em torno das práticas corporais e processos criativos da dança contemporânea na cidade de São Paulo. Publicou alguns artigos, além do livro *Ensaio ao pé da letra: etnografando processos criativos de danças contemporâneas* (2015), resultado de sua dissertação de mestrado. Há três anos integra o Coletivo Grupo de Estudos, coletivo de criação transversal que ajudou a fundar. Atuou e atua em diversos projetos artísticos e pedagógicos e parte de seus escritos estão no blog: <https://eumeiodofim.wordpress.com>. E-mail: jacquesdebrito@usp.br

Licença de uso. Este artigo está licenciado sob a Licença Creative Commons CC-BY. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Recebido em: 14/11/2018

Reapresentação: 21/01/2019

Aprovado em: 16/03/2019