

DA REPRESENTAÇÃO POLÍTICA À NORMATIVIDADE SOCIAL

FROM POLITICAL REPRESENTATION TO SOCIAL NORMATIVITY

FRANCISCO VERARDI BOCCA¹

(PUCPR/Brasil)

RESUMO

Este artigo traz uma reflexão acerca das organizações sociais humanas com recurso às ciências da vida, ou melhor, ao estatuto da vida concebido por Georges Canguilhem. Para ele, na vida prevalece a *normatividade biológica*, um argumento próprio do que se poderia chamar sua "filosofia biológica" e que dá sustentação à sua apenas esboçada "teoria social". Uma filosofia construída a partir dos desenvolvimentos da Biologia e da Medicina e efetivada nos conceitos que delas extraiu. Em suma, sem reduzir os fatos humanos aos fatos naturais, trata-se de aplicar-lhes, por meio da noção de normatividade enquanto auto-organização social, um ponto de vista valorativo, vale dizer, axiológico que Canguilhem compartilhou com Nietzsche.

Palavras-chave: Política de representação; Normatividade; Auto-organização; Canguilhem.

ABSTRACT

This article reflects on the human social organizations resorting to life sciences, or rather, to the statute of life conceived by Georges Canguilhem. For him, *biological normativity* prevails in life, an argument of what could be called his "biological philosophy" and which supports his, only outlined, "social theory". A philosophy built from the developments in Biology and Medicine and made effective in the concepts it extracted from them. In short, without reducing human facts to natural facts, it is a matter of applying to them, through the notion of normativity as social self-organization, an evaluative, that is to say, axiological point of view that Canguilhem shared with Nietzsche.

Keywords: Representation policy; Normativity; Self-organization; Canguilhem.

Introdução

Proponho neste artigo uma reflexão acerca, não propriamente das ciências humanas, mas das organizações sociais humanas com recurso às ciências da vida, ou melhor, ao estatuto da vida concebido por Georges Canguilhem, para quem, nela prevalece a *normatividade biológica*. Um conceito próprio do que se poderia chamar sua "filosofia biológica" e que dá sustentação à sua "teoria social". Uma filosofia construída a partir dos desenvolvimentos

da Biologia e da Medicina e efetivada nos conceitos que delas extraiu. Sem reduzir os fatos humanos aos fatos naturais, trata-se de aplicar-lhes, por meio da noção de normatividade enquanto auto-organização social, um ponto de vista valorativo, vale dizer, axiológico que Canguilhem compartilhou com Nietzsche.

Representação política na modernidade

Para execução da proposta, priorizo um aspecto das organizações sociais, a demanda por representação política que perpassa a totalidade delas, mais precisamente, a justificativa filosófica de sua necessidade nas sociedades modernas. Como exemplo, recorro inicialmente aos argumentos de Thomas Hobbes apresentados no capítulo VI do *Leviatã* (1651), que integra a primeira parte da obra, intitulada *Do homem*, indicando-o como elemento constitutivo da sociedade e a sensação como seu próprio elemento. Neste capítulo, Hobbes apresentou sua noção de desejo humano (que também nomeou esforço, apetite ou *conatus*) como estruturado em sua relação com os objetos do mundo. A consequência desta concepção foi a revelação de sua equivocidade, de tantas consequências para a filosofia moderna e contemporânea. Equivocidade que expõe a necessidade de sua orientação por meio de um agente civilizador.

A necessidade de intervenção externa decorre, como ele mesmo disse, do fato de que não há uma regra comum do bem e do mal, a orientar o desejo, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos e nem dos homens que com eles se relacionam. Estes, só experimentam nesta relação o bom e o mau sensível. Segundo Hobbes, uma regra "só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há república), ou então (numa república) da pessoa que a representa; ou também de um árbitro ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento, fazendo que sua sentença seja aceita como regra" (1651, 48). O argumento mais contundente que revela a inapetência humana para o autogoverno, foi o de que "dado que a constituição do corpo de um homem se encontra em constante modificação, é impossível que as mesmas coisas nele provoquem sempre os mesmos apetites e aversões, e muito menos é possível que todos os homens consintam no desejo de um só e mesmo objeto" (1651, 48), ou seja, os homens, dissociados por natureza, não apresentam apenas diferenças entre si, mas cada um em relação a si mesmo.

Uma equivocidade que foi considerada por Hobbes como o fundamento da situação embrutecida, insegura e temerária de guerra entre todos que ensejou um projeto político artificial de orientação, sustentação e conservação da vida humana pela emergência da vida civilizada. Iniciativa justificada pela presença de um princípio de autoconservação ínsito ao

próprio desejo, que é de conservação. Assim, teria sido a própria condição sensível dos homens a indutora da sociabilidade, de forma autoimposta por meio de transferência de poder a um agente mediador externo consagrado por ocasião de um pacto de todos em seu nome.

Anos antes, em *Do cidadão* (1642), Hobbes já havia afirmado que cada homem em seu estado natural deseja a paz e a segurança e que a alcança às expensas de sua liberdade, que qualificou como negativa neste estágio, especialmente quando expressa no controverso *direito a todas as coisas* que proporcione o alcance de seus objetivos. Neste caso, prevalecendo seu componente racional toma a iniciativa de evitar os conflitos que atentam contra sua paz e integridade pela via da transferência de sua liberdade e poder a um mediador de conflitos. Modo pelo qual cada homem, renunciando ao seu direito natural (*jus naturale*) - "a natureza deu a cada um direito a tudo" (1642, 32) -, prestigia a lei de natureza (*lex naturalis*), - "devemos procurar a paz, quando possa ser encontrada" (1642, 38) -, não mais ditada pela sua sensibilidade.

Isto porque, enquanto o direito de natureza autoriza que busque por todos os meios possíveis a autodefesa, em contrapartida, a lei de natureza proíbe que faça algo que para atingir este objetivo ponha em risco sua vida. Trata-se, de um cuidado orientado por uma regra geral da razão, uma *recta ratio* que aconselha prudência na aplicação do princípio que vigia antes da instituição da República, quando "cada um tinha direito a todas as coisas, e a fazer o que considerasse necessário para a sua própria preservação, podendo com esse fim subjugar, ferir, ou matar qualquer um" (1651, 263). Uma prudência que, mesmo não sendo inata, "nada mais é do que a experiência, que um tempo igual concede igualmente a todos os homens, naquelas coisas a que igualmente se dedicam" (1651, 107), concluiu.

Nesta nova condição nascem a sociedade e os cidadãos que a compõem. Nascem e se sustentam sob proteção do soberano que, como diz Monzani, em *Desejo e prazer na idade moderna* (1995), consiste em "limitar o campo do desejo, diminuir sua intensidade, circunscrevê-lo a campos determinados, sujeitá-lo a regras, domesticá-lo, laminá-lo, enfim" (1995, 91), escolhendo e oferecendo aos desejos bons objetos que preparam e possibilitam, pela imagem efetivada, a condição de cidadão.

Como visto, trata-se de uma filosofia política pautada num método investigativo genético que, deve-se reconhecer, identificou nos homens uma capacidade criativa de reação em face aos perigos e desafios de seu ambiente. Um reconhecimento que se deu à despeito de um "mecanicismo" que lhe permitiu explicar que nosso "espírito" deriva dos estímulos provenientes de objetos exteriores em certas partes de nosso corpo, de modo que as noções de extensão e de movimento seriam necessárias e

suficientes para explicá-lo. Neste caso, explicá-lo a partir do entrechoque de corpos influentes entre si, movimento de natureza entrópica, expresso pelo estado de guerra de todos contra todos, descrito por Plauto pela famosa expressão *homo homini lupus*. Movimento prudentemente evitado, que, sendo o fundamento das organizações corporais e intelectuais, seria também de conflitantes organizações sociais, caso não fosse corrigido. Tese presente em *Os elementos da lei natural e política* (1650), além de em *De corpore* (1655), dedicado à filosofia e às ciências naturais, onde adotou ideias de Galileu Galilei sobre o movimento e sobre as noções de corpo material e de corpo político.

Como visto, um conjunto de argumentos que resultam num tipo de conservação, da qual cada homem é causa, mas não executor, pois deriva de uma normalização promovida por instituições políticas, educacionais e de justiça que, juntas ajustam cada homem em vista da construção do corpo político, o povo. Noção que foi metaforizada por Hobbes na escolha do frontispício que ilustra a obra *Leviatã*, no qual o corpo do soberano, que empunha uma espada, é composto dos inúmeros corpos de seus súditos, ou seja, os quais ele representa com uma lâmina na mão.

Sintetizo este ponto de vista com menção ao capítulo XVII do *Leviatã*, que dá início à segunda parte da obra intitulada *Do Estado*, onde Hobbes justificou mais uma vez a necessidade de representação política por meio do Estado e do soberano. Nele, a minoridade da condição sensível -e também racional- humana se manifesta com clareza:

A causa final, finalidade e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver em repúblicas, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra, que é a consequência necessária das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito e os forçar, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e à observância das leis de natureza [...] (1651, 143).

Depois dele, Jean-Jacques Rousseau, em *O contrato social* (1762), admitiu que embora possa em alguns pontos estar de acordo com a vontade geral, "a vontade particular, por sua própria natureza, tende às predileções, enquanto a vontade geral propende para a igualdade" (1762, 34). Consistindo a primeira numa disposição natural, a segunda consistiria numa inclinação conduzida por um, ou vários, legisladores (segundo formas de governo como democracia, aristocracia e monarquia) que teriam o encargo

de traduzi-la na forma de leis, além de persuadir os cidadãos a adotá-las e segui-las.²

Vale lembrar que no livro II da mesma obra, Rousseau considerou que as leis são as próprias condições da associação civil, mesmo que reste problemática a questão de sua elaboração e de sua aplicação, empresas dificultadas pelo fato de que, como disse, uma sociedade consiste em “uma multidão cega que muitas vezes não sabe o que quer, porque raramente sabe o que lhe convém” (1762, 48), isto porque, continuou, “o povo, por si, quer sempre o bem, mas nem sempre o reconhece por si só” (1762, 48), por tratar-se de uma distinção e esclarecimento que só uma elevada virtude, como a que deveria portar um legislador, proporciona. Condição que lhe permitiu concluir que “todos necessitam igualmente de guias [...] eis de onde nasce a necessidade de um legislador” (1762, p. 49).³

Necessidade que reside no fato de que o espírito social visado pelo pacto social seria sua consequência e não sua causa, pois isto pressuporia, como disse “que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se por elas” (1762, 52). Uma conversão exercida pelo legislador com recurso persuasivo a um discurso de ordem religiosa, por serem seus argumentos incompreensíveis ao vulgo. Como disse, “os pais das nações [se obrigaram] a recorrerem à intervenção celeste e a honrar os deuses por sua própria sabedoria [...]” (1762, p. 52).

Vale lembrar que a filosofia de Rousseau remete à sociedade francesa do século XVIII que se ocupava de sua reconstrução social e política, especialmente quanto às noções de cidadania e de representação. Uma sociedade que transitava da Monarquia, ocupada por um agente que atuava segundo sua vontade particular, para a República, cujo governo caberia ao povo, ou a uma parte dele, exercido em nome da vontade geral. Assim, pode-se dizer que Rousseau forneceu as bases para uma equação política da França às voltas com uma nova noção de povo constituído por homens que, no entanto, como disse, não sabiam o que é melhor para si enquanto povo e, por isso, eram inaptos a guiarem-se a si e por si próprios.

Ainda em *O contrato social*, atento aos equívocos e desencontros das vontades particulares, Rousseau declarou que, distinta da vontade geral que é sempre reta e tende para a utilidade pública, enquanto povo, “deseja-se sempre o próprio bem, mas não é sempre que se pode encontrá-lo” (1762, 37). O que revela o fato de que os interesses particulares, de homens que se conflitam mutuamente, seriam os obstáculos à implantação da vontade geral, movida por um único princípio, o bem e o interesse comum. No entanto, esta mesma diversidade de interesses seria, por outro lado, a responsável pela busca da implantação da vontade geral, pois, como disse, foi “a oposição dos interesses particulares [que] tornou necessário o

estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o tornou possível” (1762, 33). Possível e executado por um “ser coletivo”, único a representar-se por si mesmo, em nome da vontade geral.

A necessidade de submissão à vontade geral e ao soberano que a executa se justifica, como visto, pelo fato de que cada homem ignora o que tem em comum com outros homens. Ignorância derivada da ausência de plena razão em seu estado natural instintivo, em que os homens, individualistas, mesmo seguindo sua primeira lei que consiste em zelar por sua conservação e adaptação à natureza, não ultrapassavam a condição social de pequenos agrupamentos familiares, as únicas sociedades naturais. Uma situação de ignorância superada pela educação e pela política, tarefa do legislador e do Estado, possibilitadora da associação em grupos maiores, e responsável, nesta nova ordem, pela preservação e, sobretudo, prosperidade dos seus membros. Na verdade, a condição a ser superada seria a de homens que em estado natural seriam predominantemente seres de sensações, de presença, de relação direta com seus objetos de satisfação por meio de uma primitiva linguagem retórica, afeita ao grito, à poesia e ao canto, pautada na força e na expressividade, portanto insuficiente para promover a união de pessoas em grandes grupos.

Antes de entrarmos em detalhes sobre esta questão, lembro que em *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755), Rousseau expressou a equivocidade das vontades particulares por meio da distinção entre duas espécies de desigualdade entre os homens. Uma primeira, que chamou natural ou física e uma segunda que chamou moral ou política. Se a primeira derivou da natureza, a segunda derivou da convenção ou do consentimento dos homens que instituiu, mais do que diferenças, privilégios que tiveram sua origem na medida em que a natureza foi submetida a um ato de força que, no entanto, impulsionou os homens à tarefa de atenuá-lo.

Isto se deu porque, em estado de natureza, ou seja, na condição de embrião da espécie, como deve ter saído das mãos da natureza, os homens, por viverem numa verdadeira era de ouro, experimentavam sem problemas suas diferenças físicas e espirituais. Tratava-se de uma era em que cada homem vivia “saciando-se sob um carvalho, matando a sede no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu a refeição e assim [tinha] satisfeitas suas necessidades” (1755, 164). No entanto, um tipo de satisfação não devido a facilidades oferecidas pela natureza, posto que lhe oferecia também dificuldades.

Na verdade, instintivo, de temperamento robusto e inabalável -pois de outra forma pereceria-, cada homem encontrava em si mesmo satisfação; autorreferente que era. Por não encontrar no semelhante

resistência, sobrevivia, não pela associação com outros, mas, como disse Rousseau, por “estar sempre inteiramente consigo mesmo” (1755, 165), em uma existência tímida, simples, solitária e uniforme, como prescrito pela natureza. Isto porque a natureza lhe deu sentidos para, enquanto máquina humana, funcionar sozinho e garantir-se na condição de agente livre. Liberdade que, infelizmente, o conduziu ao afastamento de sua natureza primeira.

Afastamento, pode-se dizer agora, possível pelo abandono de sua primeira linguagem, retórica, universal, enérgica, como disse Rousseau, “o grito da natureza” (1755, 181), disponível antes mesmo da introdução da segunda linguagem, cuja utilidade foi a de atender à necessidade de persuadir outros homens reunidos. Uma linguagem mais extensa, representativa de conjuntos de situações ou coisas, possível por acordo e consentimento comum. Motivada, possibilitou a distinção, outrora impossível, entre sujeito e predicado, ou ainda, entre sujeitos e predicados. Por seu meio, indivíduos isolados foram nomeados coletivamente em gêneros e espécies, nasceram as ideias abstratas ou gerais, possibilitadoras das relações sociais.

Tornada gramatical, tornou-se fluente e influente em grupos maiores, preparando a sociabilidade, mas também seus vínculos de servidão. Ela também fez emergir as desigualdades de segunda ordem que, deteriorando a espécie humana, estimulou-a ao aperfeiçoamento de sua razão e sua linguagem para vencer as dificuldades apresentadas. Dificuldades como as apresentadas, não mais pela natureza,⁴ mas, no momento em que “o primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer: Isto é meu, e encontrou pessoas simples o suficiente para acreditar nele” (1755, 203). Ocorrência exclusivamente devida ao fato de disporem das condições de comunicação. Condição de nomeação da sociedade civil, mas também dos crimes, guerras, assassinatos, misérias e horrores que se seguiram, dando início à decadência da era de ouro.

Nestes termos, a demanda por representação política só teria ocorrido por ocasião da passagem para o estado civilizado, que teria instaurado uma presença e uma relação não mais imediata, mas simbólica entre os homens. Passagem decorrente de um pacto social que superou a auto referência das consciências e, especialmente em seu período de barbárie, a litigância de seus interesses particulares, abrindo espaço para um sistema representativo que, suplantando a multiplicidade de vontades (pautadas no amor-de-si) criou a condição de possibilidade para a realização e, sobretudo, a execução do contrato social orientado pela vontade geral (pautada no amor-ao-próximo).⁵

Mais tarde, em *Ensaio sobre a origem das línguas* (1781), Rousseau retornou ao reconhecimento de que o advento da civilização só foi possível devido ao surgimento da linguagem gramatical e da abstração que ela comporta, reforçando a tese de que na condição de natureza um homem não seria sequer capaz de se distinguir de outro homem. Surgimento que, como dito acima, ela teria sido o fator de identificação e de união entre os homens civilizados e assim possibilitado que se articulassem em conglomerados políticos. No entanto, com a evolução da linguagem retórica-gesto-paixões para a condição de linguagem gramática-fala-necessidade, ela teria se tornado também cada vez mais fria, técnica e distante, vale dizer, menos instintiva e mais racional. Como visto, se enquanto instrumento de representação de ideias, a linguagem gramatical tornou-se o modelo da vida social e de sua representação política, proporcionando um tipo específico de identificação que legitimou o corpo político e suas instituições normativas, por outro lado, ela proporcionou também diferenciação, rivalidade e distanciamento entre os homens nas sociedades políticas.⁶

Por isso, como disse em *Discurso sobre as origens e fundamentos da desigualdade entre os homens*, a convivência e hospitalidade entre os homens precisaram ser regulamentadas. Isto porque, com a evolução da linguagem e com a estruturação da sociedade civil que ela possibilitou, o reconhecimento da igualdade passou a ocorrer apenas entre os concidadãos que compartilham a mesma língua. Teria sido neste ambiente que teria emergido a figura do "outro" enquanto estranho, com quem não há identificação suficiente para organizar em conjunto relações sociais.

Por fim, foi a crença no progresso da razão e da linguagem que permitiu a Rousseau conjecturar que os homens sob o contrato social alcançariam, depois de um tempo de "maturidade" (1762, 55) que é preciso aguardar, consciência, amor e consideração não apenas de si mesmos, como no estado natural, mas ao próximo, integrando voluntariamente um corpo político, alimentando a expectativa de uma sociedade ética no futuro. Isto, longe da aspiração a um resgate da condição natural,⁷ mas em sociedade e sob um Estado por meio de uma política de representação.

Reflexões políticas contemporâneas

Como visto, a iniciativa de cotejar a civilização e suas organizações políticas com a Natureza (substantivada), de extrair consequências de uma para a outra, inclusive pressupondo a passagem de um estado ao outro de modo a conferir às organizações sociais, gênese, história e progresso, não é propriamente recente nem uniforme. Digo isto, porque

contemporaneamente encontramos a iniciativa de Canguilhem, que procedeu à revisão do estatuto ontológico, se não da natureza em geral, ao menos dos seres vivos em particular, chamando-os *vivants*.

Importante considerar que a que seria sua filosofia não leva em conta a oposição entre natureza e cultura, mas, como veremos, a oposição entre organismo vivo dotados de auto-organização e organizações sociais, organizadas heteronomamente. Neste caso, mesmo sendo uma produção da vida, os homens e as organizações sociais que criaram, como veremos, seriam máquinas desvitalizadas. Nesta condição, a possibilidade de revitalização de ambos decorreria de uma revisão crítica da sua condição biológica e das ciências que se ocupam da vida.

Com essa expectativa, Canguilhem reestatuuiu o objeto da Biologia, das ciências da vida, a partir do conceito de normatividade biológica, assim como a vida, retirando-a da condição de um fato natural, a partir da noção filosófica de valor. Com isso, reorganizou o próprio cotejo do organismo vivo com as organizações sociais humanas, conferindo-lhes novas condições de inteligibilidade, mas sobretudo, novas possibilidades de ação política e de organização social. O fez, na condição de representante do assim chamado *estilo francês* em história das ciências, segundo um percurso teórico que merece ser ao menos sumariamente lembrado. Como, por exemplo, suas relações com a epistemologia de Gaston Bachelard, bem como com o evolucionismo de Henri Bergson. A influência de Bachelard⁸ é evidente em boa parte de sua epistemologia histórica, assim como a de Bergson,⁹ relativa ao conhecimento científico da vida. Compartilhou com ambos a recusa do reducionismo mecanicista-fisicalista na filosofia e nas ciências da vida, resultando em seu vitalismo racionalista.

Recusa que já visava em 1943, na primeira parte de *Le normal et le pathologique* (1966), ao estabelecer uma reflexão crítica acerca da identidade entre organismo vivo e organização social. Nesta obra, declarou que, atento às inclinações ao antropomorfismo, “não atribuímos às normas vitais um conteúdo humano, mas perguntamos como a normatividade essencial à consciência humana seria explicada se não estivesse de alguma forma em gérmen dentro da vida” (1966, 103). Nestes termos, já imputava à consciência e ao agir humano, ao menos em parte, uma normatividade cujo móbil seria sua própria vitalidade essencial e permanente.

Munido deste ponto de vista, cotejou organismo vivo e organização social levando em conta o fato de que um organismo vivo luta contra a morte fazendo oposição à inércia do mundo físico e, por isso, serve à reflexão e à crítica às organizações sociais. Uma reflexão que começa por mostrar que elas, na condição em que se encontram, estão reduzidas, como disse Canguilhem, à condição de máquinas, mais do que de organismos, já

que, desvitalizadas, recebem organização do seu exterior sob forma de normalização social executada por instituições sociais.

Sua reflexão continuou, de forma mais explícita, na segunda parte de *Le normal et le pathologique*, em capítulo intitulado *Du social au vital* (1963-1966), onde declarou que "é em vista do organismo que me permito algumas incursões na sociedade" (1966, 223). Expectativa sustentada em críticas já formuladas anteriormente em *Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société* (1955), publicado em *Écrits sur la médecine* (2002). Sua relevância nos chama à atenção:

Por conseguinte, não sendo um organismo, a sociedade supõe e mesmo apela para regulações. Não há sociedade sem regulação, não há sociedade sem regra, mas não há, na sociedade, autorregulação. Nela, a regulação é sempre acrescentada, se assim posso dizer, é sempre precária. De modo que se poderia perguntar, sem paradoxo, se o estado normal de uma sociedade não seria mais a desordem e a crise do que a ordem e a harmonia. Ao dizer "o estado normal da sociedade", quero dizer o estado da sociedade considerada como máquina, o estado da sociedade considerada como ferramenta. É uma ferramenta sempre desregulada, porque desprovida de seu aparelho específico de autorregulação. Ao dizer "o estado normal", não quis dizer o ideal da vida humana. O ideal da vida humana não é nem a desordem nem a crise. Mas é precisamente por isso que a regulação suprema na vida social, que é a justiça, mesmo que haja na sociedade instituições de justiça, não figura sob a forma de um aparelho que seria produzido pela própria sociedade, o que Bergson (*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932) mostrou. [...] Eu me pergunto, precisamente, se a distinção e a oposição que ele [Bergson] faz entre a sabedoria e o heroísmo não vão ao encontro dessa ideia de que a justiça não pode ser uma instituição social, de que a justiça não é uma regulação inerente à sociedade, a justiça é outra coisa completamente diferente. Já em Platão, a justiça não era inerente a uma parte do corpo social, era a forma do todo. Se a justiça, que é a forma suprema da regulação da sociedade humana, não é congênita à própria sociedade, ela não é exercida por uma instituição situada no mesmo nível que as outras instituições. Talvez isso nos ajude a compreender um fato: não há sabedoria social tal como há sabedoria orgânica. [...] Não há uma sabedoria social tal como há uma sabedoria do corpo. [...] O sinal objetivo de que não há justiça social espontânea, quer dizer, não há autorregulação social, de que a sociedade não é um organismo e que, por conseguinte, seu estado normal é talvez a desordem e a crise, é a necessidade periódica do herói experimentada pelas sociedades. [...] Onde há sabedoria, não se precisa do heroísmo, e quando o heroísmo aparece, é porque não houve sabedoria. Em outros

termos, é pela ausência de sabedoria social, pela ausência de homeostase social, pela ausência dessas regulações que fazem com que um organismo seja um organismo, é precisamente pela ausência disso que se explica para o homem a crise social chegada a tal ponto que a própria existência da sociedade aparece ameaçada. Neste momento, há o que Bergson chama "o apelo ao herói", o herói é aquele que, uma vez que os sábios não resolveram o problema, não evitaram que o problema se apresentasse, vai encontrar, vai inventar uma solução. Naturalmente, ele só pode inventar a solução em situações extremas, só pode inventá-la no perigo. Essa é a razão pela qual acredito haver uma ligação essencial entre a ideia de que a justiça não é um aparelho social e a ideia de que, até o momento, nenhuma sociedade pôde sobreviver senão por meio das crises e graças a esses seres excepcionais que se chamam herói (CANGUILHEM, 1955, 121).

Como visto, a analogia permitiu reconhecer que, se ele o tem, "a finalidade do organismo é interior ao organismo e, por conseguinte, esse ideal que é preciso restaurar é o próprio organismo. Quanto à finalidade das organizações sociais, ela é exatamente um dos problemas capitais da existência humana e um dos problemas fundamentais que se colocou a razão" (1955, 108). Para concluir adiante, que uma organização social, se apresenta "mais da ordem do agenciamento do que da organização orgânica" (1955, 120).

Assim, nos mostrou que, da maneira como a conhecemos, "uma sociedade não tem finalidade própria; uma sociedade é um meio; uma sociedade é mais da ordem da máquina ou da ferramenta do que da ordem do organismo" (1955, 120). Isto quer dizer que, completou, "não há, na sociedade, autorregulação. Nela, a regulação é sempre acrescentada, se assim posso dizer, e sempre precária" (1955, 121). Quando organizada desta forma, uma sociedade se apresenta como uma ferramenta, uma máquina a serviço de interesses e vontades particulares que se fazem representar politicamente, portanto, exhibe uma forma de doença social, efeito da maquinização social.

Avançando na analogia entre organismo e organização, no capítulo *Du social au vital*, Canguilhem considerou que as assim chamadas normas sociais, normas econômicas e normas jurídicas, na verdade, nos dão o ar de organização e nos induzem a ver a sociedade como uma unidade, como um todo. Mas não só por isso, também pelo fato de que, como reconheceu, "uma sociedade é, ao mesmo tempo, máquina e organismo" (1966, 241). Reconhecimento que nos estimula não apenas a levar adiante a analogia,

mas a buscar efetivamente a incursão pretendida sem recair no transporte ingênuo de conceitos entre diferentes domínios.¹⁰

A analogia pode de fato nos levar mais longe se levarmos em conta e com precisão a noção de *vivant* enquanto organismo que estrutura seu meio enquanto se estrutura. Nesta condição, em lugar de adaptação ou submissão, segundo Canguilhem, para um organismo vivo normativo, do ponto de vista da normatividade vital, mesmo para uma ameba, viver é preferir e excluir, é operar em seu meio por escolhas e renúncias.¹¹

Noção que foi ilustrada, entre outras oportunidades, na segunda parte de *Le normal et le pathologique*, ao declarar que “a vida busca vencer a morte, em todos os sentidos da palavra vencer e, antes de tudo, no sentido de que ganho é o que se adquire através do jogo. A vida joga contra o aumento da entropia” (1966, 224). Correlata da noção de valor, o que se compreende é que, mais do que apenas jogar contra a inércia do mundo físico e sua entropia, a noção de jogo indica que um organismo vivo cria suas normas com seu meio enquanto joga, de modo que o viver oportuniza e requer uma criação de normas em função do desempenho dos jogadores. Pode-se dizer que se trata de uma noção de norma que difere da noção de regra, pois a primeira, aberta e dinâmica, cria condições inéditas de jogo, enquanto a segunda, instituída e estática, sustenta do exterior o jogo de maneira monótona e previsível.¹²

É preciso acrescentar que sua noção de organismo vivo, de *vivant*, se distingue de noções como *milieu intérieur* e *homéostasie*, cunhadas por Claude Bernard (1860) e Walter Cannon (1929), respectivamente.¹³ Isto porque elas não recobrem a noção de normatividade biológica, em primeiro lugar, porque indicam o interior de um organismo como o objeto de partida das ciências da vida, uma espécie de *a priori* biológico, como indicou Canguilhem. Em seguida, porque são caudatárias do princípio de conservação e de adaptação da vida, o que pressupõe a independência e a blindagem do organismo vivo contra as variações externas do meio. Isto porque, o organismo, como descobriu Claude Bernard, ao criar secreções internas, estabelece um ambiente para si mesmo definido de acordo com uma autorregulação. Além disso, pressupõe uma propriedade “curativa” da natureza de restabelecer uma condição original do ser vivo. Em suma, ambas implicam em considerar que um organismo se relaciona com seu ambiente tendo como finalidade evitar suas flutuações, buscar estabilidade e conservação à custa de independência e isolamento.¹⁴

Como visto, noções como *milieu intérieur* e *homéostasie* seriam distintas da noção de normatividade biológica e de *vivant*, pois trata-se de uma noção que considera que ele seria resultado, como disse em *La nouvelle connaissance de la vie: le concept et la vie*, de uma tática da vida

na sua relação com o meio ambiente. A noção de normatividade biológica, enquanto tática da vida, e de *vivant* enquanto seu resultado, pode também ser ilustrada na primeira parte de *Le normal et le pathologique*, ao reconhecer que “pode-se negar que a doença seja uma espécie de violência do organismo, considerá-la como um acontecimento que o organismo realiza pelo jogo de suas funções permanentes, sem negar que esse jogo seja novo.

Um comportamento do organismo, inclusive seu adoecimento, pode ser uma continuação dos comportamentos anteriores, embora seja outro comportamento” (1966, 63). Neste caso, recusando a associação clássica entre vida e saúde, uma doença, enquanto manifestação de vida, seria “para o organismo uma nova forma de se comportar em relação ao meio ambiente” (1966, 64), concluiu.¹⁵

Este ponto de vista reapareceu adiante, ao reconhecer que “um padrão de vida é superior a outro quando inclui o que este permite e o que proíbe” (1966, p.156). Mas somente, justificou, “porque as marchas (*des allures*) só podem ser estabilizadas depois de tentadas, quebrando uma estabilidade anterior” (1966, 180). Por fim, reconheceu que “a doença é um comportamento de valor negativo para um ser vivo concreto, individual, em relação de atividade polarizada com seu meio” (1966, 197). No entanto, “a saúde dele é um equilíbrio que ele resgata nas rupturas incoativas (*ruptures inchoatives*)” (1966, 280), concluiu.

Como visto, sua noção de *vivant* e de sua organização normativa releva de uma tática que lhe possibilita estabelecer relações com o meio expandindo e retraindo seu raio de ação, renovando constantemente qualidades adquiridas. Deste modo, entende-se melhor agora a tese mencionada acima de que um organismo estrutura o meio enquanto é estruturado por ele, sendo que a reciprocidade de determinações não se dá exclusivamente em seu interior, mas em sua relação com o exterior, anulando a exterioridade e a antinomia entre organismo e ambiente. Neste caso, a tática da vida que relaciona organismo e meio ambiente pressupõe interdependência normativa, o que se manifesta sob forma de produção de valores que, em sua efetivação, consiste na produção de singularidades por meio do desvio de uma norma em relação a outra norma. Neste caso, entende-se porque o estado ideal da vida em geral, como disse Canguilhem, não se reduz à desordem ou à crise, mas ao desvio.

Como visto, a normatividade biológica e o *vivant* que resulta dela, na medida em que prescinde de autossuficiência e independência organizacional, configura-se com todo seu “valor político” de produtor de novas formas de organização social. Fato que nos confronta e nos interpela acerca da alegada deficiência de nossa capacidade organizativa social, esta

sim um verdadeiro obstáculo que vem sustentando nossas sociedades na condição heterônoma de máquina, como disse Canguilhem. No entanto, sendo este um dos problemas fundamentais que se colocou à razão, pode ser equacionado pela suposição de que os membros de uma sociedade possam estabelecer entre si, como os organismos vivos normativos, uma relação por *polaridade dinâmica*,¹⁶ exercitando seu agir normativo, recuperando a vitalidade que Canguilhem postulou como essencial às consciências humanas, exercendo uma posição inconsciente¹⁷ de criação de valor relacional, quer dizer, social. Isto, porque, a noção de valor não se presta apenas a fornecer inteligibilidade sobre as organizações sociais, ou a prescrever uma ordem possível, mas a permitir a criação e a orientação do agir humano enquanto auto-organização, como estilística da vida. Infelizmente, Canguilhem não nos deixou os detalhes que gostaríamos, especialmente sobre o que ficou conhecido como sua *teoria da ação* ou teoria social, que, sem dúvida, seria o cerne da noção de normatividade social.

No entanto, isto não nos impede de considerarmos que sua teoria da ação, da maneira como podemos pressupô-la, encontraria fundamento na sua noção de valor, acrescentando que ela aspira a estética como fundamento do agir. Um fundamento correlativo à originalidade da técnica e da arte como prolongamento da vida em todas suas dimensões. Como diz Helena Donato, “Essa aspiração tem por objeto uma maneira de conceber e de exercer o conhecimento (a filosofia, as ciências) da vida, mas em sua formulação aponta o início de uma teoria estética que propõe uma continuidade entre vida e arte: a arte não imita a vida porque não está fora dela, mas nela, prolonga-a e a prolonga como atividade” (2020, 293).

Com Donato creio termos encontrado o fulcro da incursão na sociedade pretendida por Canguilhem. Para ela, a arte (de viver) não imita a vida ou a natureza, não é sua *mimesis*, nem a representa, porque não é distinta dela, mas enraíza-se nela, é a manifestação de seu movimento, de seu devir, de seu estilo. Assim, posso dizer agora, Canguilhem contribuiu para a reflexão crítica sobre as organizações sociais introduzindo, para além de uma lógica, uma estética da vida, finalmente justificando a normatividade essencial à consciência humana que reconheceu em gérmen dentro da vida e do agir humano. Uma normatividade cujo móbil seria sua própria vitalidade essencial e permanente.

Do que dispomos de sua teoria da ação, em textos como *Qu'est-ce qu'agir ?* (1958)¹⁸ e *L'action* (1966-1967),¹⁹ Sfara comenta que, a teoria da ação de Canguilhem é apenas uma exigência de libertação do indivíduo, no sentido autônomo e singular, em relação às normas, hábitos, costumes e dispositivos sociais externos ao próprio indivíduo. Corrigido de uma possível

extração kantiana que distingue liberdade de natureza, e colocando em seu lugar um pluralismo de valores, entendemos o caráter inconsciente que Canguilhem atribuiu à produção de valor, pois evidentemente não se trata de um apelo em favor de um individualismo, mas de uma singularidade que encontra em jogo com outras singularidades sua expansão e sua criação de sentidos.²⁰

No conjunto, trata-se de extratos que derivam de uma pretérita (anos 30) concepção de ação de Canguilhem, época de familiaridade com o pensamento de Nietzsche, que lhe permitiu elaborar a vinculação entre vida e valor, evocando uma potência de libertação de regras exteriores por meio de normas auto instituídas.

Ao que parece, Canguilhem se valeu da noção de vida, especialmente a que Nietzsche concebeu em *Fragments póstumos* (junho-julho de 1885). Neles, vê-se que um corpo vivo não quer apenas conservar-se, mas esforça-se por superar seu próprio ser. Para o filósofo, a vida se apresenta como vontade de superação e o corpo como ferramenta de criação, superando a si mesmo ao criar novas formas para si. Lembrando que Nietzsche aboliu, em um corpo, sua distinção hierárquica com a alma, substituída por uma recomposição permanente de partes da mesma espécie. Neste sentido, um corpo organizado normativamente, vale dizer, ativamente, possibilita simultaneamente a manifestação das singularidades e do todo, possibilitando também sua conservação sem permanecer idêntico a si mesmo.

Para Nietzsche, sendo concreção da vontade de poder, a vida de um organismo luta contra a morte em todos seus níveis, do mais ínfimo elemento orgânico à mais complexa organização social. Em um corpo composto, não sendo uma parte indiferente à outra (no verbete *Vie*, Canguilhem afirmou que "a vida é o contrário de uma relação de indiferença com o meio") travam uma luta, cujo êxito decorre da "resistência" entre as partes, segundo um jogo de compatibilidades e incompatibilidades entre as partes por meio do qual a vida se exterioriza. Recusando a regulação homeostática, a blindagem e a compensação de perdas e prejuízos, que criticou em Claude Bernard e Wilhelm Roux (*A luta das partes no organismo*, 1881), Nietzsche considerou que a vida deriva da abundância (no verbete *Vie*, Canguilhem afirmou que "a vida é dominação") e não da falta e consiste na produção de valor.

Nestes termos, Nietzsche e depois Canguilhem, retomaram, em novo patamar, a noção de organização interna, mas sobretudo de auto-organização, enquanto relação de interpretação, um processo autoregulativo sem sujeito, mas conduzido por seres desejantes que empreendem escolha e valor. Deste modo, pode-se dizer, ecoando Hobbes,

que interpretar consiste em exercer o direito natural a tudo para executar a vontade de viver, de normatizar, de tornar-se dependente e de servir, de dominar e de ser dominado, de destruir e de regenerar. Ocorrência em um organismo em que cada parte age como um organismo. De modo que a equivocidade do desejo e a luta dela resultante (a guerra de todos contra todos) seria o próprio incremento da vida e não de sua fraqueza, que não se completa, mas se eterniza. Sua finalização só é pretendida por seres vivos e organizações sociais tornadas máquinas.

Reflexões finais

Bem entendida, a analogia entre organismo vivo e organização social estimulada por Canguilhem pode nos ajudar a compreender e, quem sabe, a resolver o estado de desordem e crise permanente, crise de finalidade e de gestão, que identificou nas atuais sociedades humanas, muitas vezes conduzidas por heróis.

Nesse caso, não é difícil pensar a manifestação do desejo de viver enquanto produção de desvio, desde que restituída a dignidade de sua singularidade e equivocidade, condições para a emergência de uma sabedoria social, responsável pela produção e manutenção da tensão permanente que proporciona seu ajuste e valoração constante. Livres da autopreservação e da autodissolução, verdadeiros obstáculos epistemológicos da racionalidade moderna, o organismo vivo e a organização social se beneficiariam da normatividade. Deste ponto de vista, a conservação, bem como a dissolução não seriam princípios e nem fins, mas consequências possíveis de tentativas e aventuras do agir normativo. Neste caso, repensar a manifestação do desejo equivale a recusar a “deficiência” de sua singularidade, de sua equivocidade, conferindo-lhe a condição de instrumento de criação e recriação de ordens superando ordens. Recriação portadora de uma sabedoria intuitiva social que, a exemplo da sabedoria orgânica do *vivant*, não implica em escolhas e decisões sempre corretas.²¹

Se o que vem sendo dito for razoável, repito que seria o caso de assumirmos a analogia entre organismo e organização para além da condição de metáfora. O que nos permitiria considerar que uma organização social requer uma ação política normativa orientada pela articulação prática e presencial das vontades particulares de todos para sua gestão. Ação movida por uma vontade normativa instintiva e criativa, sobretudo atea - livre de justificativas religiosas- afim de evitar tanto os heróis como os santos. Trata-se, pois, de pensar em “sujeitos materialistas de relação”, que, livres de tutelas e representações, atuem por polaridades dinâmicas,

que imaginem e criem fluxos e conexões expansíveis cuja dimensão universal seria apenas virtual.

Trata-se de criação de ordens distintas motivadas por crises enfrentadas à maneira do artifício bachelardiano, a saber, negar cada estado de sua organização segundo uma dialética de ruptura e complementaridade. Assim, entendemos o argumento de Canguilhem acerca da normatividade essencial à consciência humana, que seria explicada apenas se ela estivesse de alguma forma em gérmen dentro da vida, da qual o homem é uma continuidade e que, como ela, opera, não por representação política, mas por criação e desvio de norma que restitui a presença e a comunicação direta entre os homens.

Notas

¹ Professor titular do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

² Lembrando que em seu sentido substantivo, a vontade geral expressa o interesse, o bem comum e o ideal de justiça e equidade, não sendo, portanto, a simples soma dos interesses particulares, que expressariam o que Rousseau chamou de vontade de todos. Ela visa a soberania popular como garantia da liberdade individual, ainda que se trate de uma submissão, por consentimento, a uma autoridade político-jurídica. Garantia sustentada na autoridade da lei que exercita a vontade geral, mantendo o cidadão e suas vontades particulares em acordo e conformidade com ela.

³ Rousseau também evocou a noção de *recta ratio*, esclarecendo que “A vontade geral é sempre reta, mas o julgamento que a guia nem sempre é esclarecido. É necessário fazer com que veja os objetos tais como são, às vezes tais como lhe devem parecer, mostrar-lhe o bom caminho que procura, preservá-la da sedução das vontades particulares, relacionar aos seus olhos os lugares e os tempos, contrabalançar o atrativo das vantagens presentes e sensíveis ao perigo dos males distantes e ocultos” (1762, p. 48). Sendo assim, o legislador teria a tarefa de identificar a vontade geral e o bem comum em nome da comunidade política, a fim de colocá-la à frente de interesses particulares. Quanto ao povo, diz Consani, se possível de maneira presencial, “resta a tarefa de aprovar as leis propostas, analisando a sua concordância com a vontade geral como um critério, ou seja, trata-se de um segundo momento de identificação da vontade geral, haja vista que o primeiro já teria sido feito pelo legislador. Ainda assim, exige-se do povo acessar o conteúdo da vontade geral que serve como guia para essa decisão” (2018, p. 108). Neste caso, ao povo caberia a tarefa de aprovar, ou recusar, as leis propostas, em vista de sua concordância, ou não, com a vontade geral, seu ideal normativo.

⁴ Na mesma obra, Rousseau também fez referência às adversidades que foram apresentadas aos homens pela natureza e que precisaram superar para sobreviver. Também foram apresentadas em *O contrato social*, onde mencionou os obstáculos que teriam suprimido as condições de sua subsistência, como eventos graduais não extraordinários. Disse ele: “suponho que os homens tenham chegado àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, por sua resistência, as forças que cada indivíduo pode empregar para se manter nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano pereceria se não mudasse seu modo de ser. Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas apenas unir e dirigir as existentes, não têm meio de conservar-se senão formando, por agregação um conjunto de forças que possa sobrepujar a resistência, aplicando-as a um só móvel e fazendo-as agir em comum acordo” (1762, 20).

⁵ No entanto, segundo Falabretti (2011) “A representação decreta o fim da presença, da comunicação imediata nascida do contato direto e, contrariamente à liberdade, suprime a própria vontade. A vontade representada deixa de ser

propriamente uma vontade. O cidadão, oculto e suprido pelo representante, se não tem mais vontade também não tem mais voz. [...] Para que a vontade não seja suprimida torna-se necessário que o povo esteja sempre reunido, que a presença e a voz não sejam substituídas pela letra e pela representação” (2011, 176-177).

⁶ Por conta disso, continua Falabretti (2011), “Nos *Devaneios* uma outra face da experiência da escritura é exposta. Aquela que conduz o seu uso em direção oposta aos propósitos iniciais que marcaram a invenção da linguagem. Há, na escrita e nos objetivos dos *Devaneios* um deslocamento do sujeito em direção a uma espécie de solipsismo. A linguagem, então, se converteu na possibilidade da busca de uma imprescindível, porém pacífica solidão. [...] O rompimento com a unidade histórica - opinião pública - a tentativa de resgate da unidade essencial perdida se dá no isolamento, na solidão, no discurso dirigido para o próprio eu. A escritura nos *Devaneios* encontra, enfim, o seu lugar circunscrito ao próprio sujeito, no deslocamento e na dinâmica da perfectibilidade da linguagem que possibilita a identidade entre a experiência vivida e a escritura, resta ao sujeito falar somente a si mesmo, apenas o monólogo silencioso da escrita muda o entendimento do outro. [...] A teoria rousseauiana da linguagem e a experiência da escritura - a literatura autobiográfica - revelam a conversão da linguagem na direção oposta aos motivos que fizeram os homens falar: o fechamento sobre si mesmo” (2011, 193-194).

⁷ Para Rousseau, a condição natural que descreveu como semelhante a uma idade do ouro não poderia ser resgatada pelos homens em sociedade, restando-lhes apenas a possibilidade de superar, além de evitar, o retorno do período de barbárie que se seguiu à emergência da linguagem e ao progresso da razão. Algo alcançável pela atuação certa do legislador, cuja tarefa é a de estimular o progresso da própria linguagem e da razão. Quando isto não ocorre, disse Rousseau, “veremos as leis se enfraquecerem gradualmente, a constituição se alterar, e o Estado não deixará de agitar-se até ser destruído ou mudado e a invencível natureza recuperar o seu império” (1762, 64).

⁸ Pode-se dizer que a noção de normatividade recebeu influência de Bachelard, especialmente quanto ao ponto de vista descontinuista da história da ciência, presente em obras como *Le nouvel esprit scientifique* (1934), *La formation de l'esprit scientifique* (1938) e *La philosophie du non* (1940).

⁹ Sobre sua relação com Bergson, Braunstein diz que “En revanche, à partir des années 1940, Canguilhem est beaucoup plus élogieux sur la philosophie de Bergson. Dès 1939, il le qualifie de « grand philosophe (31) ». Cette nouvelle lecture de Bergson, Canguilhem l'attribue pour une part à ses études médicales : « Je l'ai mieux lu après mes études de médecine qu'auparavant (32). » Dans son « Commentaire de L'Évolution créatrice », en 1943, Canguilhem reprend l'idée que « la philosophie doit se faire un regard neuf devant le fait vital », aller au-delà des méthodes employées en physique, pour expliquer la matière inerte (33)” (2000, 16, citações apud; (31) Canguilhem, Planet, 1939, 32 n.; (32) Canguilhem, 1998, 129; (33) Canguilhem, 1943a, 131).

¹⁰ Na mesma época, em *Du concept scientifique à la réflexion philosophique* (1967b), Canguilhem reconheceu que “bien entendu, ce qu`on pourrait appeler la planification, c`est-à-dire la représentation, à un moment donné, dans une société, de toutes les exigences de façon à les unifier, le mot “planification” traduit, non pas qu`il existe des organes de régulation, mais qu`on le cherche, qu`on cherche à les former, c`est-à-dire que la société est davantage machine plus qu`organisme” (1967b, 104). Nesta mesma obra, criticou o transporte acrítico do conceito de regulação (homeostasia) para o campo da sociologia. Para ele, “[...] il faut voir que vous ne pouvez pas étudier une société, vous ne pouvez pas importer en sociologie des méthodes que vous importez de la biologie, même si vous importez le concept de régulation. Vous pouvez vous demander dans quelle mesure une société, même comme la nôtre, a des régulations spontanées, et dans quelle mesure on est obligé de les construire” (1967b, 104).

¹¹ Além da primeira parte de *Le normal et le pathologique*, na mesma época, Canguilhem reiterou o argumento de que “Viver é valorizar: quer dizer, preferir e excluir” (Em lição intitulada *Biologie*, no curso do ano escolar 1942-1943, em Clermont-Ferrand, CAPHÉS, Fonds Canguilhem: GC. 11.2.1, fol. 7).

¹² A noção de jogo traz consigo a noção de que a formação e gênese de um organismo, tanto na dimensão micro quanto macroscópica, relativa a organismos quanto a sociedades, se dá nos termos de uma interpretação, vale dizer, de sua formação enquanto um processo de avaliação, de um movimento performático sob relações de poder, vale dizer, de conflito, de apropriação, de subjugação, mas também de assimilação, de aliança, de parcerias, de compartilhamento, de submissão, em suma de astúcia e de tática da vida.

¹³ No verbete *Vie* (1974), Canguilhem esclarece que Claude Bernard, especialmente na nona lição de *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, (1879), teria considerado que todo organismo consiste numa sociedade de células que são também organismos elementares ao mesmo tempo autônomos e subordinados, além de que a complexidade do conjunto determina a função hierárquica das partes. No entanto, o resultado que extraiu desta noção foi a concepção de *milieu intérieur*. Um meio dotado de um mecanismo de regulação e controle de sua constância, que evita perturbações e desvios por compensação aos prejuízos impostos pelo meio, cuja consequência, que os distingue, é a independência diante do meio exterior. Antes disso, em *Études d`histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie* (1968), em capítulo intitulado *La nouvelle connaissance de la vie: le concept et la vie* (1966b), Canguilhem já havia problematizado as noções de *milieu intérieur* e de *homeostase* contrapondo-as à noção de *duração criativa da vida*.

¹⁴ Também em *La théorie cellulaire* (1945a), Canguilhem considerou que um organismo se define “dans un rapport” (1945a, 71), uma vez que a vida não estaria na individualidade celular, mas na sua relação. Reflexão semelhante realizou em *Le vivant et son milieu* (1945b), declarando que “une vie, une vie confiante dans son existence, dans ses valeurs, c`est une vie en flexion, une vie en suplesse, presque en douceur” (1945b, 146). Mais tarde, em *Un physiologiste philosophe* :

Claude Bernard (1967a), lembrou que enquanto Georges Cuvier considerava o organismo fechado sobre si mesmo, G. de Saint-Hilaire o considerava como aberto às influências modificadoras do meio exterior, porém ambos polos do que chamou um "conflito vital" (1967a, 154). Também Claude Bernard, disse Canguilhem, levou em conta "une indépendance relative à l'égard des variations directes et brutales des conditions de vie représentées par le milieu extérieur" (1967a, p. 154). No mesmo ano, em *Du concept scientifique à la réflexion philosophique*, Canguilhem lembrou que, por definição, a noção de regulação orgânica foi por muito tempo -especialmente em relação aos animais superiores, aos quais se atribuía a noção de organismo como uma totalidade auto determinada- entendida como "la capacité de maintenir constante, par compensation des écarts, la teneur en substances chimiques définies, la composition de son milieu intérieur. L'idée de régulation implique par conséquent l'idée [...] il y a des mécanismes de compensation [...] qui tendent à ramener à la constante [...]" (1967b, 102).

¹⁵ François Jacob, em *Le jeu des possibles* (1981), esclareceu que a variação na reprodução celular pode ser explicada sob a condição de um restritivo jogo probabilístico de possibilidades, preservando uma essência de unidade e individualidade orgânica. Distinta da noção de jogo de Canguilhem, sua noção de jogo dos possíveis deu conta do que entendia ser a estabilidade da informação genética, embora tenha concebido a evolução biológica como decorrente da variação interna em cada indivíduo, de modo que cada um representa uma unidade em uma vasta corte de possíveis. Uma restrição que se torna mais severa pela contrapartida da seleção natural, que integra ou elimina os resultados da variação no ambiente. Sobre isto, esclareceu que "C'est la sélection naturelle qui donne une direction au changement, qui oriente le hasard, qui lentement, progressivement, elabore des structures de plus en plus complexes, des organes nouveaux, des espèces nouvelles" (1981, 35). Assim, seu jogo disporia de pelo menos duas fontes de restrições. Além da seleção natural, exterior, outra, interior, do próprio organismo devido à presença e aplicação de um *plano geral* de seu desenvolvimento. Como disse, "Toute une série de contraentes limitent les possibilites de changement de structures et de fonctions. Particulièrement importantes sont les contraintes imposées par le plan general du corps qui soutend les espèces voisines, par les propriétés mécaniques des matériaux composant le vivant, et surtout par les règles régissant le développement de l'embryon que sont mises en oeuvre les instructions contenues dans le programme génétique de l'organisme, que le génotype est converti en phénotype" (1981, 47). Concluindo que, "en matière d'organismes, tout n'est pas possibles" (1981, 48), uma vez destituído de finalidade, mas não de projeto.

¹⁶ Segundo Canguilhem, a *polaridade dinâmica* (1966, p. 103 - 104 e 179) que a normatividade traduz, consiste numa relação entre organismo e meio isenta de independência e submissão, já que não contempla exterioridade das partes envolvidas. Como aprendeu com Bachelard (1938), toda exterioridade manifesta um dualismo mal delineado. Atento, em *Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard* (1963), definiu a polaridade dinâmica como "reciprocité de validation" (1963, 189).

¹⁷ Canguilhem esclareceu que “la vie est polarité et par là même position inconsciente de valeur, bref que la vie est en fait une activité normative” (1966, 102). Uma posição de “não-saber” na vida social, necessária diante do risco de restauração da condição de máquina heterônoma.

¹⁸ Extratos de Georges Canguilhem, *Qu'est-ce qu'agir ?*, de 1958, f. 52. CAPHES - Centre d'Archives de Philosophie, Histoire et Éditions des Sciences (CNRS/ENS - Centre National de la Recherche Scientifique).

¹⁹ Publicada em manuscrito sem data, provavelmente dos anos 30, intitulado, Georges Canguilhem, *Objet et nature de la philosophie* [non daté], f. 1.

²⁰ Nisto, Canguilhem se aproxima de Rousseau (cap. III, livro 2, p. 38), quando este declara que só a multiplicação ao absoluto das vontades particulares pode propiciar uma diversidade tal que conduza à superação da parcialidade e à instauração da vontade geral, impedindo o prevalecer de alguma vontade particular ou de facções.

²¹ Canguilhem ampliou os horizontes desta problemática no artigo *La décadence de l'idée de progrès* (1987), lembrando que a ideia de progresso teve origem no Iluminismo por iniciativa de filósofos como Turgot, Rousseau, Condorcet, Kant, entre outros, que sustentaram a tese da perfectibilidade natural da humanidade alcançada por uma lei universal da história humana. Apesar das diferenças entre os filósofos mencionados, em geral conceberam uma filosofia da história que via o progresso humano sob o princípio da causalidade e da conservação da energia. Dois princípios, como disse Canguilhem, que dão sustentação ao “princípio da conservação da perfectibilidade do homem” (1987, p. 440). No entanto, a ideia de progresso começou a se fragilizar no século XIX devido ao que Canguilhem chamou de rupturas epistemológicas, em razão das inovações técnicas e científicas. A principal delas se deu pela introdução do princípio da degradação da energia na Física, que empalideceu o otimismo sobre o futuro da natureza e da civilização.

Referências

- BACHELARD, G. (1934) *Le nouvel esprit scientifique*. Paris : Les Presses universitaires de France, 1968.
- BACHELARD, G. (1938) *La formation de l`esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris : J. Vrin, 1967.
- BACHELARD, G. (1940) *La philosophie du non. Essai d`une philosophie du nouvel esprit scientifique*. Paris : Les Presses universitaires de France, 1940.
- BRAUNSTEIN, J. F. Canguilhem avant Canguilhem. In : *Revue d`histoire des sciences*. Tome 53, n°1, 2000.
- CANGUILHEM, G. (1945a) La théorie cellulaire. In : *La connaissance de la vie*. Paris : Ed. J. Vrin, 1971.
- CANGUILHEM, G. (1945b) Le vivant et son milieu. In : *La connaissance de la vie*. Paris : Ed. J. Vrin, 1971.
- CANGUILHEM, G. (1946) Aspects du vitalisme. In : *La connaissance de la vie* (1952). Paris : Ed. J. Vrin, 1971.
- CANGUILHEM, G. (1955) *Le problème des régulations dans l`organisme et dans lasociété*. In : *Écrits sur la médecine*. Paris : Editions du Seuil, 2002.
- CANGUILHEM, G. (1965) La finalité en biologie. In: *Œuvres Complètes IV*. Paris : J. Vrin, 2015.
- CANGUILHEM, G. (1966) *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF, 2013.
- CANGUILHEM, G. (1966b) La nouvelle connaissance de la vie: le concept et la vie. In : *Études d`histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie* (1968). Paris : Ed. J. Vrin, 2002.
- CANGUILHEM, G. (1967a) *Un physiologiste philosophe : Claude Bernard*. In: *Œuvres Complètes V*. Paris : Vrin, 2018.
- CANGUILHEM, G. (1967b) Du concept scientifique à la réflexion philosophique. In : *Œuvres Complètes V*. Paris : Vrin, 2018.
- CANGUILHEM, G. (1974) *Vie*. In : *Encyclopaedia Universalis*, 23. Paris.

CANGUILHEM, G. (1987) *La décadence de l'idée de progrès*. Paris : Revue de métaphysique et de morale, v. 92, nº 4, 1987.

CONSANI, C.F. *O conceito de vontade na filosofia política de Rousseau e Condorcet*. In: *Transformação*, v. 41, n. 1, 2018.

DONATO, E. *Georges Canguilhem : a literatura e a vida*. In: *Um lugar para o singular. Georges Canguilhem em perspectiva*. Curitiba: Ed. CRV, 2020.

FALABRETTI, E. *A linguística de Rousseau: a estrutura aberta e a potência criadora da linguagem*. In: *Revista Analytica, R. J.*: v. 15, nº 2, 2011.

HOBBS, T. (1642) *Do cidadão*. S. P.: Ed. Martins Fontes, 2002.

HOBBS, T. (1650) *Os elementos da lei natural e política*. S. P.: Ícone Ed., 2002.

HOBBS, T. (1651) *Leviatã*. S. P.: Ed. Martins Fontes, 2003.

HOBBS, T. (1655) *Do corpo – cálculo ou lógica*. Campinas: Edunicamp, 2009.

JACOB, F. *Le jeu des possibles*. Paris: Ed. Fayard, 1981.

MONZANI, L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Edunicamp, 1995.

ROUSSEAU, J. J. *O contrato social*. S. P.: Ed. Martins Fontes, 1998.

ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. S. P.: Ed. Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, J. J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. S. P. : Ed. Abril Cultural, 1983.

SFARA, E. *Introduction générale à une philosophie de l'action chez Georges Canguilhem: le concept, le contexte et les œuvres*. In: *Intelligere, Revista de História Intelectual*, v. 2, n. 1 [2], 2016.

Received/Recebido: 06/09/21
Approved/Aprovado: 04/11/21