

A Eloquência das Imagens: Destruição e Desfiguração no Vocabulário Pictórico

Daniel Soares Mano

Daniel Soares Mano

é doutorando em Ciência Política pela Universidade Federal Fluminense e atua como pesquisador no Laboratório de Estudos Hum(e)anos da mesma instituição. E-mail: dan_soci@yahoo.com.br

Resumo

A emergência do vocabulário pictórico, em oposição aos modos essencialistas de pensamento, requer a reinterpretação de uma série de problemas filosóficos, tais como os da identidade pessoal e dos objetos externos. O artigo procura analisar o problema da mudança e perda dessas identidades, sob duas perspectivas antagônicas: da desfiguração e da destruição, associando a primeira ao empirismo idealista e a segunda à filosofia da crença de David Hume.

Palavras-chave

identidade, crença, empirismo, Hume, transfiguração

Abstract

The emergence of the pictorial vocabulary, as opposed to essentialist modes of thought, requires the reinterpretation of a number of philosophical problems, such as personal identity and external objects. The article analyzes the problem of change and loss of these identities, in two opposing perspectives: the disfigurement and destruction, associating the first to idealist empiricism and the second to the philosophy of David Hume belief.

Keywords

identity, belief, empiricism, Hume, transfiguration

A possibilidade de conhecimento verdadeiro do mundo e seus objetos, questão que remonta à emergência do pensamento filosófico na Antiguidade, encontrou no tema das ‘essências’ ou ‘substâncias’ inacessíveis aos sentidos uma de suas mais recorrentes respostas filosóficas. Sob essa perspectiva, que podemos denominar ‘essencialista’, elas – as essências – seriam o suporte do mundo sensível, aquilo que o dota de sentido e lhe confere inteligibilidade. Essa perspectiva conheceu muitas nuances (Mora, 2000: 2778)¹, mas seus traços gerais se mantiveram, sob a guarda da filosofia escolástica. No século XVII, René Descartes opôs os argumentos essencialistas a uma bem conhecida bateria cética de questionamentos, nas *Meditações Metafísicas*, cujo resultado pode ser sintetizado da seguinte maneira: (i) a descoberta da *res cogitans*, como a mais clara e evidente substância cognoscível (ii) a afirmação da substância divina como garantidora de sua existência – e de todas as outras substâncias (iii) a reafirmação do mundo sensível e da existência das coisas materiais.

Pela clareza de sua exposição em favor das substâncias, e, sobretudo, pela investigação rigorosa acerca do *modo de sua apreensão*, os argumentos cartesianos encontrados nas *Meditações* podem servir de síntese da grande tradição filosófica à qual David Hume se opõe, no *Tratado da Natureza Humana*, obra que estabelece outro padrão de reflexão acerca do conhecimento, cuja pedra de toque é o par experiência/imaginação. Cesar Kiraly (Kiraly, 2013)² denominou-o “vocabulário pictórico”, uma perspectiva que opera por imagens de pensamento, sem conteúdo, não substanciais.

Na chave essencialista, mais do que a descrição exaustiva de essências, importa a consideração de seu modo de apreensão, ou *problema gnosiológico*, como Ferrater Mora o definiu:

não só se tratou, na época moderna, de elucidar a natureza da substância, mas também de averiguar o modo de conhecimento da substância (...). Pode-se dizer que durante a Idade Média, a concepção foi primariamente “lógico-metafísica” e que na época moderna foi principalmente “metafísico-gnosiológica.” (Mora, 2000: 2783)³

Descartes dedicou-se a investigar os termos dessa apreensão nas *Regras para a Direção do Espírito*, vinculando-a ao conceito de intuição racional:

Por intuição entendo, não a convicção flutuante fornecida pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito da mente pura e atenta, sem dúvida possível, que nasce apenas da luz da razão. (Descartes, 1985: 4)⁴

A razão (ou entendimento), segundo Descartes, seria a fonte do conhecimento do mundo material; a intuição racional seria a única operação do pensamento capaz de estabelecer identidades em meio às imagens mutáveis e efêmeras apreendidas pelos sentidos ou

representadas pela imaginação. Haveria, portanto, certa *mudez das imagens*.

97

Descartes concebe a imaginação como um domínio de figurações materiais dirigidas pelo entendimento. Sartre comenta que “Descartes se limita (...) a descrever o que se passa no corpo quando a alma pensa” (Sartre, 2008: 14)⁵, ainda que não necessariamente em estado de vigília, pois, como afirma Descartes, “as coisas que nos são representadas no sono são como quadros e pinturas” (Descartes, 2005: 33)⁶. Ocorre que o filósofo considera essa faculdade incapaz de percorrer a infinitude de mudanças possíveis presentes no conceito de um objeto material, isto é, incapaz de conceber sua mutabilidade. Sem o concurso do entendimento, é possível imaginar que haveria apenas uma sucessão atomizada, desvinculada e não-identitária de imagens. A ideia de um objeto material não poderia estar confinada aos limites estreitos da imaginação, uma vez que as infinitas mudanças a que estão expostos são concebíveis (pela razão), mas não representáveis (pela imaginação). O exemplo do quiliógono é eloquente a esse respeito: trata-se de uma figura geométrica de mil lados, que, embora seja concebida pelo entendimento, não é plenamente representável, por demandar um grau de atenção e contenção de espírito além das possibilidades da imaginação. Em outro exemplo, o do pedaço de cera, Descartes afirma que o entendimento é capaz de investir uma espiral *ad infinitum* de alterações, tanto em sua forma como em suas dimensões, e que, portanto, a imaginação deve estar de todo descartada como origem de sua concepção.

Na raiz dessas considerações cartesianas, encontra-se a crença na adequação do conceito matemático de infinito ao de extensão, refutada por Hume no Livro I do *Tratado*. Se, de acordo com Descartes, a ideia de um corpo extenso (como a cera) pode ser infinitamente reduzida ou aumentada, segue-se que o próprio corpo extenso deveria ser, ele mesmo, infinito em sua forma atual, pois há uma contradição lógica entre: (i) a ideia de um objeto extenso e, portanto, finito e (ii) sua divisibilidade em infinitas partes. Segundo Hume, a redução, na imaginação, de qualquer corpo extenso esbarra, necessariamente, em um mínimo sensível, o que o leva a concluir que “a ideia de um número infinito de partes e a ideia de uma extensão infinita são numericamente idênticas” (Hume, 2000: 55)⁷.

Essa objeção humeana, contudo, não seria possível sem uma objeção prévia à oposição cartesiana entre *conceber* e *imaginar*. Descartes enxergou, como Hume, os limites da imaginação, mas os considerou ultrapassáveis pela força do entendimento; o fundamento da ruptura humeana reside na consideração de que “a mente é incapaz de formar qualquer noção de quantidade ou qualidade sem formar uma noção precisa de seus graus” (Ibid.:42)⁸, o que corresponde a afirmar a inseparabilidade entre a intuição racional cartesiana, referida acima, e os atos de figuração imaginativa. A supressão, na mente, dos graus de quantidade e qualidade de um objeto suprimem também, nos diz Hume, o próprio objeto, já que essas propriedades compõem em sua concepção, estando necessariamente a ela conjugadas. Hume propõe o “experimento da linha” para pôr à prova seu argumento: se concebemos uma linha, por mais simples e por maior que seja o esforço de abstração de suas características sensíveis, não será possível concebê-la separada de seu comprimento; e mesmo que seu comprimento seja ínfimo ou de proporções muito amplas, a figuração se faz presente e possibilita as operações do entendimento, através das ideias abstratas, sem as quais o entendimento haveria de esgotar-se na consideração de ideias muito complexas. Hume, portanto, estabelece limites ao entendimento, ao anexá-lo à imaginação, e põe em xeque a exatidão das concepções racionais. Voltando ao exemplo dos “mil lados”, Hume afirma:

quando mencionamos um número elevado qualquer, como por exemplo mil, a mente em geral não possui uma ideia adequada dele, mas apenas o poder de produzi-la, mediante suas idéias adequadas dos decimais que o formam. (Ibid.:47)⁹

98

Ideias particulares, nessa chave, representam outras a ela relacionadas, cumprindo a função de ideias abstratas, e evitam a paralisia do entendimento, devido à complexidade de suas operações. O pressuposto humeano é de que as concepções do entendimento não são perfeitas e ausentes de imagem, mas imperfeitas e representáveis, de tal modo que noções obscuras, como as dos “mil lados” tornam-se, pelo concurso das ideias abstratas, adequadas “aos propósitos da reflexão e do diálogo”. (Ibid.: 42)¹⁰

A emergência do vocabulário pictórico não ocasiona apenas um padrão alternativo de compreensão das realidades interna e externa, dos processos históricos e sociais, mas também um padrão alternativo de feitura, de construção e destruição de mundos. Essa inflexão do pensamento – filosófico e ordinário – identificada com a filosofia humeana e, posteriormente, com as vanguardas artísticas do início do século XX, certamente não carrega consigo, de modo necessário, um aguçamento da sensibilidade moral – aquilo que Hume denominou *delicadeza do gosto*, mas torna possível, cria as condições para esse aguçamento, de resto muito improvável em um mundo orientado pelo espírito ou pelas essências. “O homem de gosto delicado” – observa Kiraly – “se exaspera com as dores que permite que cheguem a si, mas não perde tempo se exasperando com eventos ordinários” (Kiraly, 2010: 173)¹¹. A grandiloquência dos eventos, em um mundo espiritualizado, parece mitigada, pois previamente inserida em um esquema cognitivo que amortece sua intensidade pelo artifício da finalidade. Não há o espanto, a excepcionalidade ou o trauma nas transformações – quando muito, o lamento, como se ouve em Burke e De Maistre. Ao levar em conta as particularidades de um mundo espiritualizado, torna-se compreensível o entusiasmo pela ideia de progresso que, mais do que conceito filosófico, espraiou-se como força social no século XIX.

Em um mundo pictorializado, outras formas de amortecimento, mais embrutecedoras do que as anteriores tornam-se possíveis, pois imagens, quando apenas imagens, não se impõem à visão. A compreensão sociológica da insensibilidade na vida moderna encontra-se, sobretudo, nas reflexões de Georg Simmel sobre a metrópole. Esse elástico moral de duplo efeito pode ser interpretado a partir de duas premissas básicas: (i) A ruína do espírito impede a concepção da permanência do devastado, do transformado.¹² (ii) a ruína das essências torna sem sentido e delirante a agência conservativa como finalidade. Conservar e transformar, díade consagrada da filosofia, e da filosofia política em particular, é posta, pela inflexão pictórica, diante de sua própria vazie, de sua literalidade, e dos efeitos de imoralidade que porventura acarretem.

Na paideia pictórica, o conceito apropriado para a lida com a mudança é o de *transfiguração*, isto é, a sobreposição de imagens associadas, e não de *transformação*, por sua referência à *forma*, complemento lógico de um *conteúdo* imperceptível e inalterável. O conhecimento (interno e externo) consiste, no vocabulário pictórico, na percepção de imagens, associadas em crenças de identidade, e passíveis de incontáveis significações, pelo acréscimo e decréscimo de atributos e qualidades. (Um circuito de transfigurações, convém observar, não é por definição gradualista, como à primeira vista pode aparentar. Há modos de transfiguração bastante abruptos, que serão comentados adiante).

O efeito mais visível da adesão ao vocabulário pictórico, portanto, é a tomada das imagens por seu valor de face, e este é o primeiro problema a ser examinado neste ensaio: como é possível que, na ausência de conteúdo da pictorialidade, algo seja idêntico a ele mesmo, sem uma consequente recaída no essencialismo? Como é possível evitar-se o cárcere das tautologias? Como é possível escapar à *mudez das imagens* advertida por Descartes? Se há apenas imagens sem conteúdo, dispersas e descontínuas, é preciso investigar os princípios dos quais provém sua *mesmidade*. A resposta a esta questão pode evitar o risco de atribuir-se à narrativa pictórica algumas inibições bastante equívocas, dentre as quais o ceticismo radical, pelo qual a pictorialidade é vista como “aquela que tudo nega”, incapaz de estabelecer e sustentar visões de mundos articuladas e coerentes.

Essa inibição foi refutada por Hume, no *Tratado da Natureza Humana*, ao investigar a formação das crenças, e de duas em particular: na identidade pessoal e na existência contínua de objetos externos. O desafio de Hume consistiu em esclarecer como seu sistema minimalista de *impressões - ideias - imaginação - memória* comportaria a complexidade crenças como essas, quando o mais crível seria pensar a formação de crenças tão dispersas, atomizadas e descontínuas como o são impressões e ideias. A circunscrição das crenças, nesse caso, seria limitada à mais estrita particularidade. Barry Stroud notou a equívoca possibilidade de se interpretar impressões e ideias como novos modos de essência, na obra humeana: “*a substance is defined as ‘something which may exist by itself’, but this traditional definition does not serve to distinguish substances from those fleeting and variable perceptions which are present to the mind.*” (Stroud, 1977:120)¹³ Substancializar percepções conduziria o pensamento humeano a uma espécie de empirismo imediato e irreflexivo incompatível com seus próprios fundamentos.

Identities e Imaginação

O princípio de individuação, conforme observa Hume, requer algo mais que a oposição entre a unidade de uma percepção (imagem) e sua pluralidade. Ambas seriam incapazes de, por si só, formar a ideia de uma identidade. Esta só seria possível com a inscrição ficcional de uma sucessão temporal sobre um objeto invariável, através da qual este adquire dupla valência: uno e múltiplo, a depender da perspectiva. Por esta operação da fantasia, a sentença “o objeto é ele próprio” passa a ser investida de sentido, saindo do domínio da pura tautologia. Mas o que animaria a fantasia a proceder de tal forma? A resposta deve ser encontrada na concepção *sui generis* de Hume do prazer, como uma força atuante na estrutura da imaginação, de sentido construtivo – distante da concepção de superfície, individualizada e hedonista, do prazer:

Ora, como existe aqui uma oposição entre a noção de identidade de percepções semelhantes e as interrupções em sua aparição, a mente deve se sentir desconfortável nessa situação, e naturalmente procura obter alívio do desconforto (...) o alívio deverá ser buscado no sacrifício de um princípio em benefício de outro. (Hume, 2000: 239)¹⁴

A transição suave entre percepções semelhantes propicia, portanto, a precipitação da ficção temporal sobre objetos invariáveis e o encobrimento da descontinuidade de sua percepção.

No caso de objetos variáveis, a identidade é formada pela insensibilidade das variações ocorridas nos objetos. Uma vez que todo objeto é composto por *partes relacionadas* (por semelhança, contiguidade ou causalidade), a percepção das variações ocorridas é mitigada pela conservação das mesmas relações entre as partes de um objeto ao longo do tempo. Neste ponto, Hume afasta-se definitivamente dos argumentos essencialistas apresentados no início deste artigo, pois oferece uma resposta alternativa ao

“problema-chave da essência”: como é possível atribuir permanência ao que se mostra variável? A resposta, como visto, baseia-se na imaginação e seus movimentos de associação de ideias.

100

A coerência nas variações dos objetos torna desnecessária a observação de todas, ou de grande parte delas, para a consideração de sua identidade, na esteira do “princípio de inércia”, tal como Henry Price o definiu (Price, 1940: 54)¹⁵. Segundo Price, a observação de um padrão de percepções sucessivas e variáveis (a *coerência* de percepções variáveis, no léxico humeano), torna dispensável a experiência de cada uma das percepções para a inferência das outras a ela relacionadas. A imaginação, nesse caso, preenche as eventuais lacunas de uma experiência presente, tendo a experiência-padrão por referência, de modo que *expectativa e experiência* se reconciliem. A atuação desse princípio, que Hume indica ser um dos fundamentos da crença na existência de objetos externos e independentes, parece estender-se, também, à conservação de suas identidades em meio às variações perceptivas.

Hume enfatizou, ainda, a necessidade do gradualismo nas variações dos objetos:

A alteração de uma parte considerável de um corpo destrói sua identidade; mas é de se notar que, quando a alteração se produz de forma gradual e insensível, nossa tendência a atribuir a ela esse mesmo efeito é menor. (Hume, 2000: 289)¹⁶

Hume então se coloca uma importante objeção: mesmo que graduais e insensíveis, as alterações em um objeto podem tornar-se de tal monta com o passar do tempo que dificultem a passagem da ideia anterior à impressão presente, pondo em questão sua identidade. Nesse caso, a conservação pode ser compreendida pela consideração de um fim ou propósito comum atribuído ao objeto em suas diferentes configurações, assim como uma simpatia entre suas partes.

Não obstante a força desses argumentos, Hume percebe que há conservação da identidade mesmo em caso de alterações abruptas de um objeto, e oferece o exemplo do rio, admitindo que em um objeto por natureza inconstante como este, há alterações consideráveis e súbitas, sem qualquer perda identitária. O artifício, neste ponto, consiste em ancorar a identidade no costume de perceber a inconstância de um objeto, ou seja, Hume parece apontar para o caráter relativo daquilo que se diz “súbito”. Súbito é o que se desloca de um padrão coerente de mudanças previamente estabelecido pelo costume. A mudança imagética ínfima, em alguns casos, pode ser muito impactante, ou a ausência de mudança onde se espera que haja — como em *Dorian Gray*. Vê-se, assim, que o gradualismo mencionado pelo filósofo possui um sentido mais complexo do que um gradualismo objetivista; trata-se, no primeiro caso, de um sentido perceptivo do “gradual”, estabelecido pelo costume, feito em crença.

Os comentários de Hume no *Tratado* oferecem um enfoque original e construtivista sobre o problema da identidade, tornando qualquer associação entre um vocabulário imagético e o ceticismo radical necessariamente falsa. Outro problema conexo, no entanto, recebeu poucas linhas no *Tratado*. Avançar em seu esclarecimento pode ser de grande valia para se compreender alguns desdobramentos contemporâneos do vocabulário pictórico; trata-se do processo pelo qual uma identidade é desfeita na imaginação. Hume considera difícil o estabelecimento de um critério exato, que indique as circunstâncias dessa perda, e parece recuar diante do *sorites* da perda identitária:

Como as relações e a facilidade da transição podem diminuir gradativa e insensivelmente, não possuímos um critério exato que nos permita resolver qualquer controvérsia sobre o momento em que perdemos o direito ao nome de identidade.¹⁷

101

O exame da formação, contudo, pode servir ao estabelecimento dos critérios de desformação das identidades, com o mesmo rigor. Se não há uma qualidade intrínseca de abrupticidade nas mudanças, que determine a perda, isto é, o “abrupto” não sendo uma qualidade aparente, encontrada imediatamente em um evento; se não é este o caso, essa ideia deve ser oriunda — da mesma forma que as ideias de eficácia e necessidade — de uma *impressão de reflexão*.

Uma identidade só pode ser desfeita quando uma das alterações sofridas pelo objeto descarrilha de um circuito estabelecido de transfigurações, quando seu caráter é absolutamente extraordinário, inaudito e, portanto, capaz de provocar a impressão de reflexão — a paixão — da perda identitária. Sempre que observamos um objeto ater-se aos limites de um circuito, esperamos, pelo hábito, sua repetição futura. Quando isto não acontece, abre-se a possibilidade da perda da identidade. Talvez Hume tivesse em mente, no trecho acima, que não nos é dado conhecer, previamente, a extraordinariedade de um evento, por *relações de ideias*, o que parece correto, afinal, uma aparente mudança inaudita pode ocasionar apenas o alargamento do circuito, isto é, pode estar admitida nele, na qualidade de *acaso*, como resultado improvável, porém possível, de um evento. “O acaso em si mesmo”, define Hume (2000: 58) “é somente a negação de uma causa”. Sendo contrário à causalidade, ele nega, por um momento, a ação de uma causa determinada, mas não a destrói. E assim como não destrói uma crença causal, o acaso não destrói uma crença de identidade, mas é interpretado como o rumo improvável, porém admissível, de uma sucessão de mudanças em um mesmo objeto. O vulgo, segundo Hume, tem por costume interpretar o acaso como derivação da própria causa, uma falha momentânea em seu funcionamento. A reflexão acerca de um evento improvável pode causar certa sensação de impossibilidade, mas ao se presenciar o evento, o costume atua, lastreado no princípio de que “objetos semelhantes, em circunstâncias semelhantes, produzirão sempre efeitos semelhantes” (Hume, 2000: 135). Desse raciocínio, pode-se concluir que há considerável indeterminação quanto àquilo que poderia ser considerado inaudito, pois é comum a confusão entre o que se concebe como *impossível* e o que se concebe como *improvável*.

Paralelamente, uma alteração em um objeto, nunca antes percebida, digamos, o aparecimento de asas em um animal terrestre, oferece a circunstância propícia para a perda da identidade, não determinando-a, no entanto. Essa alteração pode bem ser integrada ao circuito de transfigurações, de modo que o animal passe a ter mais uma possibilidade de alteração admitida em sua identidade devido ao princípio acima mencionado, que transfere uma experiência passada a objetos semelhantes, em circunstâncias semelhantes. As reflexões sobre a condição humana denunciam amiúde as rotas imorais trilhadas no circuito da identidade — homem.

É inequívoca a imprevisibilidade que envolve a perda identitária, nos termos postos por Hume, o que não impede o estabelecimento de um critério exato para tal acontecimento. Esse critério, reafirmo, consiste na saída de um circuito de transfigurações possíveis.¹⁹

O Contorno da Identidade

Afora os aspectos imagéticos, uma identidade relaciona-se, como visto, a um propósito ou fim comum, mas ambas, imagem e finalidade, não podem ser concebidas separadamente.

Isto pode ser facilmente observado no experimento que Nelson Goodman propõe do “quadro de Rembrandt” (Goodman, 1978: 69)²⁰. Seria simples imaginá-lo, um quadro qualquer do holandês, em uma função desviante daquelas atribuídas a uma obra de arte — como a substituir uma janela quebrada, por exemplo. Essa cena provocaria algum incômodo, algum estranhamento por parte do observador, de modo a sugerir um desvio de sua função original. As reflexões de Arthur Danto (2005)²¹ parecem girar, também, em torno de aparentes alterações na finalidade dos objetos, sem, contudo, alterações significativas em suas identidades, o que faz com que sua definição de transfiguração soe um tanto estreita. O *propósito ou fim comum* mencionado por Hume mais parece um limiar da identidade, algo que lhe dá contornos, um princípio que regula suas alterações, fazendo-se sempre presente, em espectro. O Rembrandt deslocado de sua função *justamente encontra-se deslocado*, posto entre aspas, metaforizado. O mesmo aconteceria se o quadro fosse completamente desfigurado, mas restasse, em meio a seus despojos, um índice qualquer de sua finalidade. Imagem e finalidade podem ser deslocados, por certos artifícios lúdicos, mas há uma carga de finalidade que acompanha as imagens e vice-versa; em poucas palavras, uma crença de finalidade. Desfazer uma identidade requer alteração extraordinária em um circuito de imagens e na finalidade a ele vinculada. É mais simples, por suposto, a perda identitária de um objeto sem qualquer crença de finalidade a ele vinculada.

A finalidade parece ser o elemento que sustenta a identidade de objetos desfigurados. O quadro destruído perde sua imagem como impressão; a finalidade a retoma, como ideia abstrata. Nesse sentido, é possível falar-se da finalidade como limiar, como fronteira da identidade. Pode-se pensar que um objeto foi extinto, mas enquanto houver a presença de uma imagem-finalidade, ele permanecerá. Esse fenômeno pode ser ilustrado pela referência às obras do artista plástico Lucio Fontana, nas quais o recurso a cortes e incisões propicia uma sorte de estética da desfiguração. Abaixo, reproduzo a obra *Spatial Concept 'Waiting'*, de 1960:



Embora virtualmente destituída de sua função figurativa, a obra mantém sua identidade de quadro sustentada por seu contorno, sua moldura. Podemos, então, imaginar que a crença na finalidade de objetos atue, por analogia, como uma moldura, como aquilo que limita e conforma a identidade, na qualidade de signo.

A formação e extinção de crenças seguem caminhos bastante imprevisíveis e involuntários, mas no plano objetivo — práticas, regras, instituições —, pode-se observar o oposto. Substituir uma instituição fundada na estratificação por outra, por exemplo, pode constituir um imperativo moral em determinada sociedade, sob a condição de fazê-lo sem qualquer traço de continuidade com a instituição anterior. Sente-se que certas mudanças devem ser destrutivas, e o vocabulário pictórico deve poder dar conta dessas mudanças, a fim de

que não se confunda com alguma forma de gradualismo, isto é, de que não recaia em um novo essencialismo atomizado. O conceito de transfiguração, tal como Danto o definiu parece incorrer nessa insuficiência: trata-se do modo como um domínio – o artístico – ressignifica objetos, sem qualquer afronta a seu núcleo identitário. O mesmo raciocínio poderia explicar como outros domínios – religioso, científico, burocrático – transfiguram seguindo esta mesma lógica.

A algum domínio, entretanto, deve caber um exercício de transfiguração mais propriamente destrutivo, sem a necessidade prévia de conservar-se um mínimo identitário. Kiraly comenta, a esse propósito, que:

A construção, ou a destruição pictórica dos mundos não possui um valor essencial. A necessária simpatia ao construtivismo não deve obscurecer a criatividade da destruição (...) devemos resistir a meramente associar a construção com o prazer e com a sustentação dos mundos, bem como, a associação entre destruição com a dor e a falta de sustentabilidade dos mundos.
(Kiraly, 2013: 293)²²

O ato destrutivo, além de associável ao prazer, tem valência dupla, isto é, abre-se à construção de mundos. Mais do que isso: destruir, em certos casos, é a única opção legítima, se não desejamos o aprofundamento de uma dor. Mesmo objetos prazerosos podem, pelo acúmulo infrene e desmedido, se tornar dolorosos, e o princípio regulador da ambivalência enraizada nesta espécie de acúmulo fáustico é o destrutivo.

A destruição diferencia-se da desfiguração, pois seus objetos são crenças, enquanto a última atua sobre objetos. A primeira vincula-se ao diferente, ao inaudito; a segunda atém-se a um circuito previsível de alterações, que *confirma* o objeto desfigurado. Por ironia, a criação (o novo, o desconhecido) é fundamental à destruição, e o domínio capaz de transfigurações destrutivas é o político, não obstante a colonização gradualista que, de tempos em tempos, sofre.

O Princípio de Desfiguração

O argumento aqui exposto busca enfatizar a importância da destruição para a política contemporânea, imersa nas inibições da pictorialidade, pois, como exposto acima, esta última literaliza a destruição. Destrói-se por destruir, o que implica em responsabilização – Maquiavel, um imagista, recomendou ao príncipe que se justificasse quando condenasse à morte um de seus súditos, lembra Kiraly (2013: 107)²³.

Um desdobramento contemporâneo do vocabulário pictórico reside na identificação da destruição com a desfiguração de objetos, que, como observado anteriormente, anula as possibilidades de mudança identitária. Na desfiguração, o espectro da finalidade sempre se faz presente; solidifica-se de tal forma que a destruição de um objeto torna-se inconcebível. As mudanças extraordinárias são relegadas à condição de anomalias, erros fortuitos, incompatíveis com a estrutura do objeto. O corolário do princípio de desfiguração, portanto, é aquilo que Oswaldo Porchat (1993)²⁴ denominou de empirismo idealista, um rebaixamento do conhecimento sensível, das percepções mais imediatas, da experiência comum, pela ficção idealizada de um mundo ordenado e coerente. No âmbito da política, pela desfiguração, pode-se reduzir uma instituição imoral a pó; sua sucedânea deverá manter, no entanto, a mesma finalidade imoral da anterior, ainda que sua imagem seja radicalmente distinta. Pode a nova instituição, inclusive ser mais eficiente que a anterior na consecução de sua finalidade imoral.

A saída desse aparente círculo desfigurativo pode ser divisada pelo esclarecimento de duas ordens de mudanças, a partir do *framework* humeano: (i) de crenças (ii) de objetos. Ao distinguir crenças de objetos, Hume torna seu empirismo capaz de dar conta da destruição, dissociando-a da desfiguração, em que os objetos mudam para conservar-se. A mudança no nível da crença não é de modo algum trivial, e envolve a reconfiguração dos modos de sentir e compreender a realidade. Alguns intérpretes não atinaram com essa nuance do empirismo de Hume, tomando-o por uma espécie de empirista vulgar. É o caso, por exemplo, de Sartre, para quem a concepção de imaginação de Hume baseia-se em um acervo ou coleção de objetos apreendidos sensivelmente. Para Sartre, “Foi com razão que Laporte comparou Hume aos neo-realistas. Para ele, como para estes, não existem senão objetos”(Sartre, 2008: 104).²⁵ A consideração do tema da crença, entretanto, enfraquece o enquadramento de Hume entre realistas ou empiristas vulgares.

Na ciência política contemporânea, o empirismo idealista fundou uma compreensão dos fenômenos também orientada pela finalidade. Naquilo que se convencionou chamar de neo-institucionalismo, argumenta-se com frequência que um fim estabelecido deve ser mantido, pois a alteração de um rumo institucional tornaria obsoleto um cabedal de conhecimento acumulado — perceba-se a ênfase no acúmulo construtivo, neste caso, sem seu regulador de destruição. Essa apologia do instituído ficou conhecida como argumento do *path dependence*.

Outras expressões da ciência política contemporânea mantêm relação ainda menos pragmática e mais ontológica com as finalidades — atendo-se a elas irrefletidamente, como se diante do “real” estivessem — ou sempre dele muito perto. São as derivações do comportamentalismo, que, nos termos de Kiraly, “reduzem a crença a seus aspectos regulares”. Poderíamos citar, ainda, o incrementalismo, o gradualismo popperiano, hayekiano, e outros. Mas o mais relevante é notar que um aspecto comum a todos esses movimentos intelectuais é a crença de que suas mudanças lentas e graduais tornam-se tão grandiosas e transformadoras, no longo prazo, que podem demolir barreiras pela ação contínua e infatigável, como Josué diante das muralhas de Jericó. Não percebem, porém, a estreiteza dos limites de suas ações.

(Recebido para publicação em agosto de 2014)

(Aprovado para publicação em novembro de 2014)

Cite este Artigo

MANO, Daniel. A eloquência das imagens: destruição e desfiguração no vocabulário pictórico. **Revista Estudos Políticos**: a publicação eletrônica semestral do Laboratório de Estudos Hum(e)anos (UFF) e do Núcleo de Estudos em Teoria Política (UFRJ). Rio de Janeiro, Vol.5, N.1, pp. 95 – 106, dezembro 2014. Disponível em: <http://revistaestudospoliticos.com/>.

Notas

1. Cf. verbete *Substância* em FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia (Tomo IV)*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 2778
2. KIRALY, Cesar. *Ceticismo e Política*. São Paulo: Giz Editorial, 2013
3. FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia (Tomo IV)*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 2783

4. DESCARTES, René. *Regras para a Direção do Espírito*. Lisboa: Edições 70, 1985, p. 4 105
5. SARTRE, Jean-Paul. *A Imaginação*. Porto Alegre: L&PM, 2008, p.14.
6. DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.33
7. HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Unesp, 2000, p.55
8. Ibid. p.42
9. Ibid.p.47
10. Ibid.p.42
11. KIRALY, Cesar. *Os Limites da Representação*. São Paulo, Giz Editorial, 2010, p. 173
12. A sátira de Machado de Assis – o humanismo – é eloquente quanto à percepção dessa ruína, por realçar seu anacronismo “Nunca viste ferver água? Hás de lembrar-te que as bolhas fazem-se e desfazem-se de contínuo, e tudo fica na mesma água. Os indivíduos são essas bolhas transitórias”(Assis, 1997: 9)
13. ASSIS, Machado de. *Quincas Borba*. Rio de Janeiro: Ed. Globo, 1997, p. 9
14. STROUD, Barry. *Hume*. London: Routledge and Kegan Paul, 1977, p.120
15. HUME, op. cit. p. 239
16. PRICE, Henry *Hume’s Theory of the External World*. Oxford: Clarendon Press, 1940, p. 54
17. HUME, op. cit. p. 289
18. HUME ,op.cit., p. 295
19. Usamos a imagem do circuito por sua abertura à sinuosidade. Os atalhos e reentrâncias de um circuito sugerem uma flexibilidade maior do que a imagem do ciclo, por exemplo. O circuito opõe-se, também, à infinitude da espiral cartesiana referida no início desse texto.
20. Não poderia deixar de mencionar o poema o poema *O Bicho*, de Manuel Bandeira
21. GOODMAN, Nelson. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett Publishing Co, 1978, p.69
22. DANTO, Arthur. *A Transfiguração do Lugar-Comum*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
23. Kiraly, 2013, p.293 Ibid. p.107
24. PORCHAT, Oswaldo. *Vida Comum e Ceticismo*. Brasília: Brasiliense.
25. SARTRE, ibid. p.104

Referências Bibliográficas

Assis, M. de. (1997). *Quincas Borba*. Rio de Janeiro: Editora Globo.

- Danto, A. (2005). *A Transfiguração do Lugar-Comum*. São Paulo: Cosac Naify. 106
- Descartes, R. (1985). *Regras para a Direção do Espírito*. Lisboa: Edições 70.
- Descartes, R. (2005). *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Goodman, N. (1978). *Ways of World Making*. Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Hume, D. (2000). *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: UNESP.
- Kiraly, C. (2010). *Os Limites da Representação*. São Paulo: Giz Editorial.
- Kiraly, C. (2013). *Ceticismo e Política*. São Paulo: Giz Editorial.
- Mora, J. F. (2000). *Dicionário de Filosofia (Tomo IV)* (p. p.2778). São Paulo: Edições Loyola.
- Porchat, O. (1993). *Vida Comum e Ceticismo*. Brasília: Brasiliense.
- Price, H. (1940). *Hume's Theory of the External World*. Oxford: Clarendon Press.
- Sartre, J.-P. (2008). *A Imaginação*. Porto Alegre: L&PM.
- Stroud, B. (1977). *Hume*. London: Routledge and Kegan Paul.

Referências Complementares

<http://www.tate.org.uk/art/artworks/fontana-spatial-concept-waiting-t00694>