

Da estátua ao feto: a descoberta da interioridade vital em Cabanis¹

Bruno B. Rates

Universidade de São Paulo (USP) / FAPESP

RESUMO

O artigo oferece um panorama geral do projeto teórico de Pierre-Jean-Georges Cabanis (1757-1808) a partir de dois eixos: a medicina e a filosofia. Tendo como fio condutor a influência do entorno intelectual de salão de Auteuil e do neo-hipocratismo, pretendo mostrar que uma reforma do sensualismo de Condillac e o avanço de certos procedimentos médicos são inseparáveis para que se compreenda adequadamente o modo pelo qual Cabanis entende a unidade físico-moral do homem. É através desse tortuoso caminho teórico que o médico-filósofo poderá afirmar o primado da sensibilidade sem, no entanto, prescindir da ideia de uma certa espontaneidade e dinamismo do organismo, atributos que caracterizam a descoberta do que denomino de “interioridade vital”.

PALAVRAS-CHAVE

Cabanis; medicina; vitalismo; sensualismo; vida.

ABSTRACT

This article seeks to offer an overview of the theoretical project of Pierre-Jean-Georges Cabanis (1757-1808) from two pillars: medicine and philosophy. Having as a guiding principle the influence of the intellectual surroundings of the “salon d’Auteuil” and neo-hippocratism, I intend to show that a reform of Condillac’s sensualism and the advancement of certain medical procedures are inseparable in order to understand the way in which Cabanis understands the physical-moral unity of man. It is through this tortuous theoretical path that the physician-philosopher will be able to assert the primacy of sensibility without, however, disregarding the idea of a certain spontaneity and dynamism of the organism, attributes that characterize the discovery of what I call “vital interiority”.

KEY WORDS

Cabanis; medicine; vitalism; sensualism; life.

¹ Este artigo foi escrito durante uma estadia como pesquisador visitante no *Max-Planck-Institute für Wissenschaftsgeschichte* (MPIWG-Berlin), em parceria com a *Independent Social Research Foundation* (ISRF) e a FAPESP (número do processo: 2022/06544-1). Além destas instituições, agradeço também ao Leonardo Niro, com quem discuti o conteúdo deste texto.

Introdução

No tomo dedicado aos Ideólogos e à “consciência revolucionária”, Gusdorf, apresenta o seguinte juízo a respeito de Cabanis: “é um dos grandes nomes do pensamento francês”. E prossegue, com uma ressalva não menos importante: “Mestre incontestável da antropologia médica, esse médico-filósofo ou filósofo-médico foi, no entanto, *excluído* porque sua obra não parece compatível com a divisão francesa do trabalho intelectual e a separação dos poderes que daí se segue” (Gusdorf, 1978, p. 454, meu itálico). Ora, se a associação entre medicina e filosofia remete à Antiguidade e Cabanis está longe de ser o primeiro a levá-la a cabo entre os modernos, é justo ir mais a fundo em direção às razões de tal exclusão. Tomemos como exemplo outro filósofo-médico, John Locke – sua obra não foi “excluída”. Mas, ali, o trabalho médico oferece o método ao exercício filosófico, enquanto para Cabanis filosofia e medicina são interdependentes entre si também quanto ao conteúdo. A “exclusão” decorre, portanto, não tanto do fato do filósofo exercer uma outra atividade que porventura possa ressoar em sua produção teórica, mas da pretensão de um projeto filosófico que só pode ser entendido a partir da combinação entre filosofia e medicina. Quer dizer, o mal-estar provém de uma certa concepção de filosofia que enxerga a atividade médica e suas implicações como um corpo estranho que se imiscui na nobre tarefa do puro pensar. Tudo somado, não é ocasional o fato de que a filosofia universitária francesa da segunda metade do século XIX e do início do século XX (ecletismo, espiritualismo de vários matizes, fenomenologia etc.) seja a grande responsável pelo “esquecimento” da obra, para repetir a frase de Gusdorf, de um dos “grandes nomes do pensamento francês”².

Na obra de nosso autor, tal projeto interdisciplinar se expressa na ideia de que o homem é uma unidade psico-fisiológica ou, nos termos específicos da abertura do *Rapports du physique et du moral de l’homme*, que o estudo do homem físico interessa igualmente ao médico e ao moralista, já que ambos domínios dizem respeito a “história natural do homem” (Cabanis, 1956 [1805], p. 120). Alheia aos compromissos teóricos que um expediente anímico ou espiritual requisitaria, a filosofia de Cabanis tampouco pode ser identificada sem ressalvas ao mecanismo ou ao puro sensualismo, já que “trata-se de um ser orgânico feito de carne, nervos e músculos; possuindo forças dinâmicas e impulsos [...] Constituído de centros sensíveis e dinâmicos [...] [e de] uma complexa vitalidade interna” (Moravia, 1982, p. 41).

² Sobre o vitalismo em geral (Cabanis incluso) Roselyne Rey já alertava sobre as “interpretações espiritualistas posteriores a 1850” (Rey, 2000, p. 15), embora se limite a esta frase ao escrever sobre os danos da historiografia da segunda metade do século XIX em diante.

Entre Hipócrates e o Salão de Auteuil

Cabanis decide estudar medicina em Paris sob a tutela do Dr. Dubreuil (Cabanis, 1956 [1805], p. VII-VIII, 151-152; Staum, 1980, p. 16, 81-3, 95). Paralelamente, vive em Auteuil na residência da senhora Helvétius, onde se reunia um importante *salão* frequentado por figuras importantes, como Turgot, Diderot, d'Alembert, Condillac, d'Holbach, Condorcet, entre outros. É nesse ambiente intelectual, em que medicina e filosofia se confundiam, marcado pela preocupação prática com a vida e por uma orientação teórica vitalista, sensualista e materialista, que Cabanis começa a sua formação.

Embora Condillac seja uma figura indispensável para Cabanis e toda a sua geração, outros mestres de Auteuil também fazem parte do seu quadro de referências. Segundo Claude Jolly, a afirmação da unidade composta pelo físico e o moral assenta suas raízes na substituição do dualismo cartesiano proposta já pelo barão d'Holbach em seu *Système de la nature*, onde é afirmado – numa declaração que poderia ser extraída dos *Rapports du Physique et du Moral de l'Homme* – que o homem moral é apenas “[...] [o] ser físico considerado sob um certo ponto de vista (Jolly, 2021, p. 24) ³. Mas aqui é preciso uma explicação suplementar sobre o significado do conceito de “físico”, o que nos conduz a outro filósofo ligado ao círculo de Auteuil, Helvétius. Em seu *De L'Homme, De ses facultés intellectuelles et de Son Éducation* – também lembrado por Jolly (*Ibid.*, p. 24) – o termo físico é sinônimo de “sensível”, já que “a sensibilidade física é o próprio homem e o princípio de tudo que é”, frase incorporada por Cabanis às suas próprias ambições filosóficas, e cujo teor radicalmente sensualista não nos deixa mentir sobre a onipresença de Condillac à época.

A escola dita “vitalista” de Montpellier e o (neo)hipocratismo, que florescia em meio à crise da medicina de então, formaram um quadro de referências prático-teóricas imprescindíveis para o nosso autor (Rey, 2000, primeira parte).

É digno de nota aludirmos ao fato de que algumas dessas teses coincidiam com aquelas provindas dos mestres do salão de Auteuil. O que não podia ser diferente, já que havia um grande intercâmbio entre figuras que pertenciam aos ambientes médico-científicos parisienses e de Montpellier, fato atestado pela contribuição de importantes montpellerianos à redação de inúmeros verbetes da *Encyclopédie* de Diderot e D'Alembert⁴. É justamente tal frequência que nos impede de traçar uma linha divisória muito marcada entre a escola de medicina de Montpellier e de Paris,

³ Tal dualidade também estava presente em alguns vitalistas de Montpellier, como Le Caze, cuja obra célebre, de 1755, porta o título de *Idée de l'homme physique et moral pour servir d'introduction à un traité de médecine*. Sobre a gênese e a evolução da ideia de “relação entre o moral e o físico” ver Moravia (1974, pp. 165-179).

⁴ Parte deles traduzidos na edição brasileira da *Enciclopédia*.

a despeito da cesura defendida por certa historiografia – deveras influente – da segunda metade do século XIX (Ravaisson, 1895 [1867], pp. 180-181), muito embora, é preciso admitir, disputas institucionais entre ambas as escolas de fato existiram (Williams, 2003).

Partindo da tese de que a sensibilidade é a propriedade por excelência do ser vivo, Cabanis saúda Van Helmont por conceber cada órgão como tendo “seu gênero de sensibilidade própria” (Cabanis, 1956 [1804], p. 135), embora estes estejam fortemente ligados e subordinados ao conjunto do sistema a que pertencem. Cada órgão é condicionado por pequenos princípios imateriais denominados por Van Helmont de “*archeus*” que, por sua vez, são condicionados pelo “grande” *Archeus*, localizado no orifício superior do estômago (Cabanis, 1956 [1804], p. 135). Mas é Stahl, “o maior médico depois de Hipócrates” (*Ibid.*, p. 134), o principal destinatário da reverência de Cabanis:

Os fenômenos da vida dependem de uma causa ou, para falar mais exatamente, são a sequência e a consequência de um outro fato anterior, que só conhecemos pelos fatos subsequentes que lhe são ligados, ou seja, por estes próprios fenômenos. Essa causa recebeu diferentes nomes, em diferentes épocas da medicina e da filosofia. Hipócrates a chamava de *natureza impulsiva*, ἐνὸρμῶν. Desde então ela foi denominada de *alma*, *sensibilidade*, *sólido vivo*, *força nervosa*, *princípio vital*, etc. (*Ibid.*, p. 132).

No entanto, em decorrência da distinção entre espírito e matéria, a alma tornou-se espírito e, de um modo “formal e dogmático” (*Ibid.*), acabou por ser hipostasiada e, por conseguinte, separada do corpo, até ultrapassar em muito os limites impostos pela noção de uma causa primeira ou de uma simples “abstração dos fenômenos vitais” (*Ibid.*). É a partir daí que o conceito de alma passa a significar “o princípio do pensamento, o próprio pensamento; e na linguagem comum, dela nos servimos para exprimir o ser moral, ou a coleção das ideias e dos sentimentos” (*Ibid.*). Segundo Cabanis, Stahl foi o grande responsável em recuperar – pela primeira vez com clareza – o caráter “vitalista” da alma, considerando-a como o princípio motor dos corpos animados, “que se exerce igualmente sobre todos os órgãos; e as diferenças que são observadas em suas operações ou nos produtos dessas operações dependem da estrutura das partes, que modifica, de algum modo, o próprio princípio, e o faz sentir os diversos apetites, ou o conduz às diversas determinações, que são a mola de cada um desses órgãos” (*Ibid.*, p. 133). O mérito de Stahl foi, portanto, o de estabelecer a especificidade dos processos vitais através de um renovado conceito de organismo que, ao propor uma abordagem “anti-mecanicista”, teria aberto uma

via investigativa fortemente explorada pelo vitalismo e pelo próprio Cabanis⁵. Mas tal reconhecimento não impede que Cabanis considere insuficiente a resposta animista aos impasses oriundos da fisiologia mecanicista, gesto teórico, diga-se, presente também em Bordeu, que julga inadequada a ideia de “ação da alma” para explicar as propriedades dinâmicas e a tendência à organização da matéria viva (Duchesneau, 1982, p. 54)⁶. A partir dos vitalistas de Montpellier, com destaque para Bourdeu, Cabanis pode pensar, sem os constrangimentos do animismo, “a conjugação e a solidariedade da vida própria a cada órgão e da vida do conjunto do organismo” como “um novo modelo de organização fisiológica, em que a totalidade do corpo é superior à soma das vidas particulares” (Jolly, 2021, p. 20).

A aplicação da análise à fisiologia e à medicina possui inúmeras consequências, seja sobre a realização do diagnóstico, seja sobre a terapêutica propriamente dita, e o seu exame transborda em muito o escopo deste texto. Uma implicação, no entanto, vale ser mencionada, uma vez que evidencia a concepção dinâmica do corpo em Cabanis, importante para os nossos propósitos. Trata-se da aplicação do método analítico à nosologia, ou seja, ao sistema classificatório das doenças. Em *Du Degré de certitude de la médecine*, Cabanis se opõe fortemente ao método botânico de ordenação e classificação, que ele atribui não só a Lineu, mas a Boissier de Sauvages (que também era botânico, além de médico), Sagar, Vogel e Cullen (Cabanis, 1956 [1798], p. 69)⁷. São conhecidas as críticas à taxonomia de Lineu. Apesar dos avanços trazidos e do prestígio que desfrutava junto à comunidade científica, essa já havia sofrido um forte golpe por Buffon, que a considerava demasiadamente rígida e sistemática, além de pouco afeita às inconstâncias e subtilidades da natureza, sobretudo quando aplicada ao reino animal (Daudin, 1926; *Id.*, 1927; Sloan, 1976; Reill, 2005, p. 33-70). *Mutadis mutandis*, é a censura de Cabanis – e Pinel – à nosologia de Sauvages, a mais influente à época. Útil para “socorrer a memória de um bacharel que defende a sua tese”, a abordagem *more botanico* era pouco proveitosa para “mostrar ao médico a ordem na qual seus conhecimentos e seus planos de cura devem ser encadeados” (Cabanis, 1956 [1798], p. 69). Tal ordem virtuosa não poderia ser oferecida pela multiplicação, “quase ao infinito” (*Ibid.*), das famílias e das espécies, procedimento que, na medida em que se complexificava, se perdia em simples descrições individuais, passando ao largo da organização e da dinâmica de relações que

⁵ A expressão “anti-mecanicismo” é de Duchesneau. No entanto, segundo este, a relação de Stahl com o vitalismo (Bordeu, Lacaze e Barthez, por exemplo) deve vista com reservas (Duchesneau, 1982, p. 24).

⁶ Ver a discussão sobre a “sensibilidade glandular”: modelo excretor (por compressão, ligado ao mecanicismo e a Boerhaave) versus o modelo secretor (espontâneo, ligado ao vitalismo e a Bordeu).

⁷ Uma edição crítica desse texto, traduzido e publicado no Rio de Janeiro em 1812, encontra-se atualmente em preparação, a cargo de Pedro Paulo Pimenta.

caracterizavam a doença e o doente – “um catálogo não é uma biblioteca, e uma lista de indivíduos não é uma assembleia”, dirá Cabanis em 1804 sobre a “história natural sistemática” e suas “classificações metódicas” (Cabanis, 1956 [1804], p. 240).

Mas havia uma outra implicação decorrente dessa nova linguagem dos sintomas clínicos: além de respeitar a organização própria ao corpo, ela deveria ser tão simples quanto possível, como queria, inclusive, Condillac, ao propor a sua própria reforma da linguagem. Ao invés da botânica, era a química o modelo de inspiração da *análise* aplicada à nosologia (Arquiola & Montiel, 1993, p. 235-243). Pois, tal como ocorre nos elementos químicos da natureza, há somente um pequeno número de fenômenos fundamentais que formam o estado patológico: “todos os outros resultam de sua mistura e de seus diferentes graus de intensidade. A ordem na qual eles surgem, sua importância, suas relações diversas são suficientes para dar nascimento a todas as variedades de doenças” (Cabanis, 1956 [1798], p. 72). Em suma, tratava-se de apreender a totalidade orgânica que define o corpo, mas sem perder de vista o método de decomposição e composição do objeto estudado.

A exigência do primado da observação e o programa de uma medicina filosófica nos passa, finalmente, à máxima hipocrática *Νόσων φύσεις ἰητροί*, “Naturezas são as curadoras da doença”, que atravessará os séculos até a ideia corrente de *Vis Medicatrix Naturae*, do “poder curador da natureza”, inspirando médicos e filósofos de inclinação vitalista ao longo da história (Neuburger, 1926). Isso significava que a terapêutica deveria ter como objetivo a restauração do equilíbrio natural, baseada numa medicina, por assim dizer, não invasiva, que facilitasse, e não “interviesse” nos processos fisiológicos, de modo a operar não “contra” o corpo, mas em colaboração com este. Em suma, uma medicina que estivesse em sintonia com a ideia de que a natureza possui seus próprios meios de cura, cicatrização e regeneração, de modo a serem utilizados em favor do tratamento. Retomando, de certo modo, as discussões médicas da Antiguidade entre Racionalistas, Metodistas e Empiristas (Nutton, 2013, “Capítulo 13”), havia um grande debate, no contexto da crise da medicina no século XVIII, a respeito da possibilidade de a intervenção médica impedir a cura ou mesmo causar patologias através de seus procedimentos invasivos.

Cabanis Idéologue: a Ideologia fisiológica e a unidade do físico e do moral

O termo “ideologia” é cunhado por Destutt de Tracy em seu *Memória sobre a faculdade de pensar*, de 1796 (publicado em 1798), e designa, como a própria palavra dá a entender, “ciência das ideias”. Mas de que “ideias” se trata? A ideologia não pode ser, como vimos anteriormente, metafísica, isto é, a ciência da causa final e da natureza dos seres. Mas tampouco pode ser confundida com a psicologia (termo

recomendado por Condillac) já que, nesse caso, ela seria uma “ciência da alma”, subentendendo uma entidade abstrata que se imiscuiria justamente naquilo que se almeja: o conhecimento dos efeitos e suas consequências práticas. Portanto, não é propriamente na história da filosofia, mas na etimologia que Tracy se inspira para a escolha do referido vocábulo: a “ideologia é a tradução literal de *ciência das ideias*” (Tracy, 1992 [1798], pp. 71-72).

Mas, se por um lado, a Ideologia é uma ciência que se ocupa dos efeitos racionais do pensamento (e não de suas causas, como seria o caso da metafísica ou mesmo da psicologia), por outro, ela deve levar em consideração, além da dimensão racional, sua dimensão fisiológica: é por essa razão que Tracy divide a Ideologia em racional e fisiológica, ele próprio se ocupando da primeira e atribuindo a Cabanis a função de se ocupar da segunda. Laurent Clauzade, organizador de uma curta, mas preciosa antologia de textos desses autores, oferece uma boa análise dessa dupla tarefa que deverá ser levada a cabo pelos Ideólogos: “se a fisiologia [Ideologia fisiológica] desenha a unidade doutrinal do projeto, a Ideologia [racional] constitui sua unidade metodológica” (Clauzade, 1998, p. 30). Dito de outro modo, isso significa que, considerando-se que toda ciência deve ser a análise de um domínio, de um assunto, de uma categoria de objetos, ela depende, necessariamente, da Ideologia racional enquanto teoria da análise, enquanto teoria da formação do pensamento. No entanto, a formação das ideias é um produto, como escreve Cabanis, do “jogo dos órgãos”. Ainda com Clauzade: “a ideologia racional se apresenta como um ponto de vista abstrato, já que ela só estuda os efeitos das faculdades intelectuais, abstraindo justamente suas causas fisiológicas, que a fisiologia racional deve abarcar” (*Ibid.*). É essa ciência global que Cabanis identifica como “ciência do homem” ou “antropologia” (Cabanis, 1956 [1805], p. 126), pois as faculdades humanas, sejam elas morais ou cognitivas, se originam na “fisiologia” ou, como é assinalado em outras passagens das *Rapports*, na “zoologia”, na “história natural” e mesmo nas “faculdades físicas”; físico, aqui, entendido num sentido mais amplo que ordinariamente entendemos por fisiológico, já que engloba também os fatores exógenos que mencionamos anteriormente, como o clima, a dieta, etc, não sendo por acaso o fato de outro ideólogo, Volney, ser um dos fundadores da geografia e da etnografia como disciplina (Moravia, 1974, p. 531-671; Gusdorf, 1978, p. 478-492).

Da estátua ao feto: o corpo como atividade

É célebre o início do *Tratado das sensações*, onde Condillac imagina “uma estátua organizada [...] e animada por um espírito privado de toda espécie de ideias”. “Nós supusemos ainda”, continua Condillac “que todo o exterior de mármore não lhe permitisse o uso de nenhum de seus sentidos, e nos demos a liberdade de abri-los,

tal como desejássemos [“à notre choix”], às diferentes impressões às quais eles são suscetíveis” (Condillac, 1984 [1798/1754], p. 11). Eis que uma rosa lhe é apresentada (*Ibid.*, p. 15), despertando progressivamente seus sentidos (a começar pelo odor) que, então, se “transformam” (*Ibid.*, p. 11) em “julgamento, reflexão, desejos, paixões, etc” (*Ibid.*). Como nos mostra Monzani, no entanto, não se trata de um estado de pura passividade, mas de uma “elaboração, de um fazer” onde há uma “construção simultânea do mundo objetivo do conhecimento e do próprio sujeito que conhece” (Monzani, 2011, p. 202). É verdade que Monzani destaca o fundo volitivo de tal princípio ativo; discussão importante, mas que nos levaria longe demais. O indispensável aqui é entender a maneira pela qual Cabanis radicaliza e aprofunda tal programa teórico a partir da ideia, apresentada no *Tratado das sensações*, de sentido interno ou “tato íntimo”, que opera como fundo originário da sensibilidade.

Uma boa porta de entrada a tal problema é oferecida por Destutt de Tracy ao comentar o livro do grande sensualista francês. A máxima “todas as nossas ideias vêm das nossas sensações” deve ser posta ao lado de outra “verdade fundamental”: “como uma simples sensação é somente uma modificação interna de nosso ser, não há nada em tal percepção que nos ensine a referi-la a algo que esteja fora de nós”. Dentre todos os sentidos que são apresentados à estátua é somente o tato que “nos instrui a emitir esse juízo” pois, associado ao movimento, ele “fornece a sensação de resistência”. Em suma, o corpo existe porque “ele oferece um obstáculo aos nossos movimentos e uma sensação de resistência” (Tracy, 1992 [1799]), tese que marcará a filosofia francesa até Bergson (Madinier, 1967).

O aprofundamento de Cabanis ao programa teórico contido nessa passagem do *Tratado das sensações* pode ser entendido através de duas frentes, interligadas entre si. A primeira diz respeito ao caráter, digamos, “ficcional” da estátua apresentada por Condillac (“nós imaginamos” escreve o abade). Cabanis substitui tal “ficção metodológica” (Monzani, 2011, p. 207-208) pelos dados provindos da fisiologia, a fim de ascender, justamente, à filosofia médica; afinal, uma das pretensões da Ideologia fisiológica é continuar o programa condillaciano em termos fisiológicos. Em um de seus ensaios sobre Condillac, Derrida se refere a este expediente teórico como “metáfora biológica, vitalista ou organicista” (Derrida, 1990, p. 31) o que, em outros termos, pode ser enunciado da seguinte forma: “Na ausência de uma exposição da anatomia e da fisiologia da espécie, o respaldo fisiológico da filosofia é puramente metafórico” (Pimenta, 2024, p. 138). É tal mudança de registro discursivo que permitirá a Cabanis dirigir-se à outra frente da filosofia de Condillac que deve ser aprofundada: o caráter artificial da tentativa do *Tratado das sensações* em isolar, judiciosamente, cada sensação, para então compô-la em agregados mais complexos. A “má-

quina orgânica” (Pimenta, 2024, p. 140) de Condillac, ainda que “organizada e animada por um espírito” (Condillac, 1984 [1798/1754], p. 15), deve constituir-se enquanto totalidade – só assim ela pode ser entendida plenamente como ser vivo. Para que a estátua se torne o próprio odor da rosa (*Ibid.*), como quer Condillac, “nessa expressão tão engenhosa quanto inexata” (Cabanis, 1956 [1805], p. 555), é preciso que ela se apresente inteira e exclusivamente à sensação olfativa e, portanto, suprima todas as outras determinações que condicionam o corpo. Como bem aponta Gusdorff, “a experiência do pensamento realizada por Condillac perde todo o seu valor demonstrativo no momento em que se considera a dependência recíproca e contínua dos sentidos” (Gusdorf, 1974, pp. 297-298). Nas palavras de Cabanis:

Mas, se, ao invés desse isolamento perfeito em que se coloca aqui o olfato, nós o considerássemos agindo [*“agissant”*], como ele age quase sempre na realidade, em conjunto com a totalidade [*“ensemble”*], ou ao menos com muitos outros sentidos [...] ? [...] acreditaríamos que a percepção e o julgamento do cérebro se limitariam ao que Condillac supõe? (Cabanis, 1956 [1805], p. 555)

Ademais, a reavaliação das sensações externas deve ser submetida a um fator, digamos, obstetrício, isto é, em relação ao seu despertar no momento do nascimento; nascimento aqui tomado ao pé da letra, como a ocasião em que o bebê vem à luz. Há também, na origem do conhecimento, um domínio interno, ou, nas palavras do próprio Cabanis, o “homem interior”, constituído por uma sensibilidade própria aos organismos e presente desde a vida intra-uterina, levando o nosso autor a falar em “estado ideológico dos fetos” (*Ibid.* p. 549). Transpondo os termos, é como se o feto, para Cabanis, operasse como a estátua opera para Condillac, a fisiologia e o nascimento no primeiro substituindo a “ficção metodológica” e a apresentação da rosa no segundo. Mas, como não poderia deixar de ser, tal analogia sugerida revela a heterogeneidade entre os termos da comparação, pois o feto, uma vez considerado, nos obriga, impreterivelmente, a também contemplar a totalidade de relações que constitui o seu mundo interior, incompleta no mármore que compõe a estátua (*Ibid.* p. 174-179).

Não se trata mais da tábula rasa retratada por muitos ideólogos [*“idéologues”*]. O cérebro da criança já percebeu e quis; ele possui, pois, algumas fracas ideias [...], inclinações [*“penchans”*]. Tal é o ponto de onde é preciso partir, caso se queira, ao efetuar a análise das operações intelectuais, toma-las verdadeiramente desde a sua primeira origem [...] No momento do nascimento, o centro cerebral já recebeu e combinou, portanto, muitas impressões: não se trata absolutamente de *tábula rasa*, se conferirmos ao sentido desta palavra toda a sua extensão. Tais impressões são, na verdade, quase todas internas; e, sem dúvida, ele é tábula rasa relativamente ao universo exterior: pois o conheci-

mento que ele adquire só pode ser fruto de tentativas, [“tateamentos”, “*tâton-nemens*”] reiterados e simultâneos de todos os sentidos; e o órgão pensante só é verdadeiramente pensante em relação a esse universo na medida em que os objetos e as diversas sensações causadas tornam-se para o *eu* determinadas e distintas. (*Ibid.* p. 546 e 553)

É possível depreender ao menos três consequências desse excerto: 1. Os sentidos agem conjuntamente (as sensações combinadas formam um signo, um pensamento, uma ideia ou um julgamento moral); 2. Suas funções são constantemente submissas à influência dos diferentes órgãos e/ou vísceras (à época, o cérebro era considerado uma víscera, daí a ideia do pensamento como secreção do cérebro); 3. Os sentidos são determinados e dirigidos de modo mais direto e com mais intensidade pelos sistemas gerais, notadamente, o sistema nervoso.

Tal domínio interno tem uma influência considerável sobre a vida psicológica e moral, que o sensualismo pretendeu construir isolando as diversas sensações. É por isso que a antropologia de Cabanis não pode separar as ideias e as determinações morais das impressões resultantes de funções dos órgãos internos. Contra o sensualismo e se apoiando abertamente no médico inglês Sydenham (1624-1689) que, em sua *Dissertatio epistolaris*, discerne o “homem exterior” e o “homem interior”, Cabanis distinguirá três tipos de sensação, três tipos de “operações da sensibilidade cuja diferença de seus efeitos nos força a não confundi-las” (*Ibid.* p. 209): a primeira diz respeito aos órgãos dos sentidos; a segunda, às partes internas, notadamente as vísceras da cavidade do tórax e do baixo ventre (órgãos sexuais incluso); e a terceira concerne ao órgão cerebral. Mas eis que Cabanis, logo após a expressão “órgão cerebral”, escreve a seguinte ressalva, crucial: “abstração feita das impressões que lhe são transmitidas por suas extremidades sensitivas, sejam internas ou externas [...] Esse homem interior é o órgão cerebral” (*Ibid.*).

Portanto, o cérebro é um tipo de “operação da sensibilidade” que possui a capacidade de produzir impressões a partir dele próprio. E essas impressões, por seu turno, influenciarão – e serão influenciadas – pelas impressões de outros órgãos, bem como pelas ideias e julgamentos morais. “Os nervos e o cérebro não são absolutamente órgãos puramente passivos” e “suas funções supõem, ao contrário, uma contínua atividade, que dura tanto quanto a vida” (*Ibid.*). É por essa razão que Sergio Moravia insiste no fato de que Cabanis é um dos principais responsáveis pela transição do “homem-máquina” e do “homem-estátua” ao “homem-sensível”, ocorrida ao longo do século XVIII (Moravia, 1982, p. 27-43). Se, à primeira vista, a tese de Moravia parece pecar pelo exagero, olhada de perto, ela se mostra não tão excessiva assim, já que o pesquisador italiano busca atrair a nossa atenção para o fato de

tratar-se de uma sensibilidade nova, ativa, a um só tempo interior e corpórea, que produz impressões a partir de si mesma.

Donde surge uma outra reformulação do sensualismo de Condillac, dessa vez dirigida à sua concepção de instinto. Preso à exclusividade das sensações externas, o mestre sensualista enxergava o instinto apenas como uma espécie de pensamento enfraquecido, ou, como quer ele próprio no *Tratado dos animais*, como um “início de conhecimento” (Condillac, 1984 [1798/1755]). O instinto não passa, portanto, por assim dizer, de um “grau cognitivo” que só pode ser explicado em termos de aprendizado, através, é claro, da aquisição e complexificação dos sentidos externos (o que atestaria uma continuidade entre instinto e razão através da sensação).

A resposta de Cabanis virá através do que ele denomina de “instinto universal” conceito que o permite passar “sucessivamente por todos os graus de organização e animalização” (Cabanis, 1956 [1805], p. 524). Baseando-se nas leis de atração newtonianas e nas novas descobertas químicas efetuadas em seu tempo, ele sustentará que, no plano da vida, ocorre o fenômeno da “atração eletiva”: “a atração não parece mais uma força cega, indiferente às tendências que afeta; ela começa a manifestar um tipo de vontade; ela faz escolhas; e eis porque, considerada nessa ordem de efeitos particulares, ela recebeu de um hábil químico o nome de *atração eletiva*” (*Ibid.* 1956 [1805], p. 528)⁸.

O importante para nós é que tal ideia permite a Cabanis separar a sensibilidade da consciência, isto é, aventar a possibilidade de haver sensibilidade sem impressão conscientemente percebida. Como observa Clauzade: “é aí que se encontra o princípio geral de explicação dos fenômenos involuntários” (Clauzade, 1998, p. 58). Daí a noção de vários sistemas parciais, inúmeros “eus” que seriam subdivisões do sistema nervoso difundidos por toda a matéria, mas, no entanto, “inferiores” ao “eu” principal que confere, por assim dizer, “impressibilidade”, consciência a apenas alguns desses “eus” espalhados pelo corpo. É através dessa complexificação sucessiva da organização, que parte da atração universal (física) e passa pela atração eletiva (química), que Cabanis faz emergir o fenômeno moral da simpatia. Os agregados humanos respeitariam, em última instância, tais princípios, ainda que num nível extremamente complexo e imprevisível. Esse é um ponto que vale insistir: a moral para Cabanis não é propriamente “material”, física; ela nasce das faculdades físicas e é por essa razão que só podemos investigar os fenômenos morais em relação aos dados fisiológicos e orgânicos. Mas há um “jogo de influências recíprocas” (Jolly, 2021, p. 108), como atesta o exemplo apresentado na décima primeira memória das

⁸ Sobre as implicações no campo da química e a referência (“hábil químico”) feita provavelmente ao sueco Torbern Olof Bergman: Moravia, 1974, p. 108-116; Reill, 2005, p. 71-118.

Rapports, onde Cabanis descreve o caso de um homem que, após um banquete, recebe uma notícia trágica. Seu aparelho digestivo e intestinal é diretamente afetado por meio da influência nervosa que determina a digestão, o que atestaria uma clara ação das paixões sobre o corpo, ou seja, do moral sobre o físico (Cabanis, 1956 [1805], p. 604).

Conclusão: uma antropologia naturalista?

Em 1806-1807, ou seja, um ou dois anos antes de falecer, Cabanis escreve um longo comentário ao seu amigo Claude Fauriel, historiador estudioso das religiões, onde são discutidos temas de teor mais especulativo, como a ideia de causas primeiras (Cabanis, 1956 [1806-1807], p. 256-298). Num certo momento, Cabanis, embora condene a atitude dos antigos em fundar a moral na religião e não no conhecimento da natureza humana, se pergunta sobre a persistência da religiosidade no ser humano: esta não deveria ser incluída nas investigações da nova antropologia, uma vez que parece surgir naturalmente no homem? Não seria, deste ponto de vista, natural o desejo do homem em dirigir-se às causas primeiras? Num exercício comparativo de história da filosofia, Clauzade escreverá que a posição de Cabanis a esse respeito se aproxima daquela de Kant, pois “não é a ciência que questiona as causas primeiras, mas é a natureza humana que obriga a ciência a investir sobre esse domínio” (Clauzade, 1998, p. 62-63). É inegável um certo “ar de família”. No entanto, estamos muito distantes de uma dialética transcendental ou do uso regulativo das ideias da razão, apesar da nota na última edição das *Rapports*, em que Cabanis escreve que a “ciência do homem” por ele ensejada, composta pela “fisiologia, análise das ideias e a moral”, “é o que os Alemães chamam de antropologia; e sobre este título eles compreendem com efeito os três objetos principais sobre os quais falamos” (Cabanis, 1956 [1805], p. 126). Cabanis não especifica quem seriam tais “alemães” e há uma longa e fascinante discussão sobre o tema (Gusdorf, 1978, p. 384-392; Moravia, 1970, p. 70-79; *Ibid.* 1974, p. 13-23, 133-185), impossível de ser abordada no escopo deste texto. Mas há um ponto capital a ser analisado.

A edição crítica das obras filosóficas de Cabanis, feita por Lehec e Cazeneuve, diz numa nota explicativa que a “antropologia alemã” aludida por Cabanis é uma referência a *Antropologia do ponto de vista pragmático* de Kant ou, ainda, a *Nova Antropologia* de Ernst Platner. Será mesmo assim? A pergunta é pertinente e está longe de ser retórica, já que nada é mais distante da antropologia cabanisiana do que a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* que, logo nas primeiras linhas do prefácio, sustenta que “uma doutrina do conhecimento do ser humano sistematicamente composta (Antropologia) pode ser tal do ponto de vista fisiológico ou [“oder”] pragmático. – O conhecimento fisiológico do ser humano investiga o que a natureza faz

do ser humano; o pragmático, o que ele faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente” (Kant, 1983 [1798/1800], meu itálico).

É a partir daí que alguns problemas importantes saltam aos olhos, malgrado o eventual desconforto que possam causar em espíritos de, digamos, sensibilidade mais empirista ou materialista: como atrelar esse ímpeto que nos incita a perguntarmos sobre as causas primeiras à nossa organização fisiológica? Seria possível condenar todas as penas capitais – como faz Cabanis em seu texto sobre o suplício da guilhotina – sem instituir algum tipo de dimensão que aponte, nem que seja de forma incipiente, para um “além do físico”, isto é, para uma moral prática? (Cabanis, 1956 [1803/1798/1795], p. 491-504) Como vincular, sem pecar pela vagueza ou puerilidade, o ideal republicano – evocado por Cabanis, também na sua argumentação contra a guilhotina – às atrações eletivas da química? Ainda no ensaio sobre o “suplício da guilhotina”, cujo contexto era eminentemente prático (e dramático), Cabanis não faz tal vinculação, a despeito de seu projeto ulterior que prevê um nó umbilical entre o físico e moral. “O moral é o físico concebido de uma certa perspectiva” dirá. E o médico, é crível supor, seria nada menos do que o “médico da civilização”, figura que, no texto do suplício, parece ceder lugar ao “legislador da civilização” (palavras minhas): o médico investiga a dor infligida pela lâmina que decapita, já o político, o homem público, ainda que possa se deixar influenciar pelas considerações do médico, emite seu julgamento em adequação ao governo e às leis que promovem (ou ao menos *deveriam* promover), politicamente, uma vida melhor ao homem.

É verdade que, já no prefácio, Cabanis deixa claro o alcance das *Rapports*: não se trata de “aplica-las à moral pública. Se é questão aqui de considerações morais, é em relação às luzes que elas podem jogar nos estudos dos fenômenos físicos” (Cabanis, 1956 [1805], p. 120). Porém, tal relação entre o médico da civilização e o legislador da civilização me parece ser, se não a ambiguidade, ao menos a tensão problemática, própria tanto ao projeto de Cabanis quanto a toda tentativa de naturalização da moral, isto é, de uma antropologia unificada que pretende estudar as relações sobre o físico *e* – e não *ou* – o moral no homem. Tal seria, no fundo, um elemento importante no quadro de razões da exclusão, aludida por nós, na “Introdução” do texto.

Suspendamos, à guisa de conclusão, a polêmica por um instante. Pois, além de apresentar-se enquanto “tensão problemática”, a naturalização operada por Cabanis constitui justamente um dos desafios legado pelo seu pensamento. Quase cento e cinquenta anos após publicação das *Rapports* e apenas três anos depois do fim da Segunda Guerra Mundial, um outro médico-filósofo, Georges Canguilhem, publicava um texto sobre a riqueza desse gênero “bastante suspeito” (Canguilhem, 1947,

p. 324), por ele denominado de “filosofia biológica”. É certo que sua análise se concentra na segunda metade do século XIX em diante, e que Cabanis não é textualmente citado (o único autor da constelação teórica de Cabanis mencionado é Bichat, e de modo bastante elíptico). Há, entretanto, uma passagem que lhe concerne, comumente esquecida por aqueles que comentam o texto de Canguilhem ao qual nos referimos: “Não se notou tanto que, na França, o vitalismo biológico coincidiu com a explosão revolucionária, no momento em que os franceses tinham a cabeça épica [“*tête épique*”] e onde a Razão possuía neles uma fascinação bastante enérgica” (*Ibid.* p. 330). Em outros termos, era a ocasião em que se inaugurava uma tradição que chega até o próprio Canguilhem, passando por Bergson, entre outros, e cuja “exigência” (Canguilhem, 1992 [1946-1947], p. 86-88), a despeito de todas as variações, consistia em devolver o pensamento à vida.

Bibliografia

- Arquiola, E.; Montiel, L. (1993). *La Corona de las Ciencias Naturales. La Medicina en el tránsito del siglo XVII al XIX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Cabanis, P.-J.-G. (1956). *Œuvres Philosophiques de Cabanis*, vol. II: *Coup d’œil sur les révolutions et sur la réforme de la médecine* [1804]. Texte établi et présenté par Claude Lehec et Jean Cazeeneuve. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (1956) *Œuvres Philosophiques de Cabanis*, vol. II: *Discours de clôture du cours sur Hippocrate* [1825]. Texte établi et présenté par Claude Lehec et Jean Cazeeneuve. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (1956). *Œuvres Philosophiques de Cabanis*, vol. I: *Du Degré de Certitude de la Médecine* [1798]. Texte établi et présenté par Claude Lehec et Jean Cazeeneuve. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (1956). *Œuvres Philosophiques de Cabanis*, vol. II: *Lettre à M. F*** sur les Causes premières* [1806-1807]. Texte établi et présenté par Claude Lehec et Jean Cazeeneuve. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (1956). *Œuvres Philosophiques de Cabanis*, vol. II: *Note sur l’opinion de MM. Celsner et Sæmmering, et du citoyen Sue, touchant le supplice de la guilhotine* [1803/1798/1795]. Texte établi et présenté par Claude Lehec et Jean Cazeeneuve. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (1956). *Œuvres Philosophiques de Cabanis*, vol. I: *Rapports du physique et du moral de l’homme* [1805]. Texte établi et présenté par Claude Lehec et Jean Cazeeneuve. Paris: Presses Universitaires de France.
- Canguilhem, G. (1992). “Aspects du vitalisme [1946-1947]”. *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin, 1992.

- _____. (1947). "Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique". *Revue de Métaphysique et de Morale* 3/4 [52], p. 322-332.
- Clauzade, L. (1998). *L'Idéologie ou la révolution de l'analyse*. Paris: Gallimard.
- Condillac (1984). *Traité des sensations* [1754/1798]. *Traité des animaux* [1755/1798]. Paris: Fayard.
- Derrida, J. (1990). *Archéologie du frivole*. Paris: Galilée.
- Daudin, H. (1926). *De Linné à Jussieu: méthodes de la classification et idée de série en botanique et en zoologie (1740-1790)*. Paris: Félix Alcan.
- _____. (1927). *De Linné à Lamarck: Méthodes de la classification et idée de série en botanique et en zoologie (1740-1790)*. Paris: Félix Alcan.
- Duchesneau, F. (1982). *La Physiologie des Lumières. Empirisme, Modèles et Théories*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Frede, M. (1987). *Essays in Ancient Philosophy*. University of Minnesota Press: Minneapolis.
- Madinier, G. (1967). *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*. Louvain : Éditions Nauwelaerts.
- Gusdorf, G. (1974). *Introduction aux sciences humaines. Essai critique sur leurs origines et leur développement*. Paris: Les Éditions Ophrys.
- _____. (1978). *Les sciences humaines et la pensée occidentale. Tome VIII. La conscience révolutionnaire. Les Idéologues*. Paris: Les Éditions Payot.
- Jolly, C. (2021). *Cabanis. L'idéologie physiologique*. Paris: Vrin.
- Kant, I. (1983). *Werke, Band IV: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798/1800]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Monzani, L. R. (2011). *Desejo e Prazer na Idade Moderna*. Curitiba: Champagnat/PUC-PR.
- Moravia, S. (1982). *Filosofia e Scienze Umane nell'Età dei Lumi*. Firenze: Sansoni.
- _____. (1974). *Il Pensiero Degli Idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*. Firenze: La Nuova Italia.
- _____. (1970). *La scienza dell'uomo nel Settecento*. Roma-Bari: Laterza.
- Neuburger, M. (1926). *Die Lehre von der Heilkraft der Natur im Wandel der Zeiten*. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke.
- Nutton, V. (2013). *Ancient Medicine*. London/New York: Routledge.
- Ravaisson, F. (1895). *La philosophie en France au XIXe siècle* [1867]. Paris: Hachette.
- Reill, P. H. (2005). *Vitalizing Nature in the Enlightenment*. Berkeley: University of California Press.
- Roselyne, R. (2000). *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du XVIIIe siècle à la fin du Premier Empire*. Oxford: Voltaire Foundation.

- Sloan, P. R. (1976). "The Buffon-Linnaeus Controversy". *Isis*, 67(3), p. 356-375.
- Staum, M. S. (1980). *Cabanis. Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution*. Princeton: Princeton University Press.
- Tracy, D. de. (1992). *Mémoire sur la faculté de penser. De la Métaphysique chez Kant et autres textes. Mémoire sur la faculté de penser* [1798]. *Dissertation sur quelques questions d'idéologie* [1799]. Paris: Fayard.
- Williams, E. A. (2003). *A Cultural History of Medical Vitalism in Enlightenment Montpellier*. Aldershot: Ashgate.
- _____. (1994). *The Physical and The Moral. Anthropology, Physiology, and Philosophical Medicine in France 1750-1850*. Cambridge: Cambridge University Press.