

discurso

Revista do
Departamento de
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

55 (I)

JUNHO 2025



fflch

FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

USP

Universidade de São Paulo | USP

Reitor Prof. Dr. Carlos Gilberto Carlotti Junior
Vice-Reitora Prof.^a Dr.^a Maria Arminda do Nascimento Arruda

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas | FFLCH

Diretor Prof. Dr. Adrián Pablo Fanjul
Vice-Diretora Prof.^a Dr.^a Silvana de Souza Nascimento

Departamento de Filosofia | DF

Chefe Prof. Dr. Eduardo Brandão
Vice-Chefe Prof. Dr. Alex de Campos Moura

Revista do
Departamento de
Filosofia da USP

Revista do
Departamento de
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

55 (I)

J U N H O 2 0 2 5

 fflch FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

USP

discurso

Revista do Departamento de Filosofia da USP – Vol. 55 – nº 1 – junho de 2025

314 p.

ISSN 0103-328X | e-ISSN 2318-8863

Conselho editorial

Carlos Alberto Ribeiro de Moura (USP)
Danilo Marcondes (PUC – RJ)
Francis Wolff (ENS – Paris)
Guido de Almeida (UFRJ)
Márcio Suzuki (USP)
Maria Lúcia Cacciola (USP)
Maria Sylvia de Carvalho (USP/ Unicamp)
Marilena de Souza Chaui (USP)

Michel Paty (Universidade de Paris VII)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Oswaldo Chateaubriand (UFRJ)
Otília Beatriz Fiori Arantes (USP)
Paulo Eduardo Arantes (USP)
Raul Landim Filho (UFRJ)
Scarlett Marton (USP)

Editor responsável Pedro Paulo Pimenta (USP)

Editor executivo Pedro Fernandes Galé (UFSCAR)

Editoria de resenhas Pedro Fernandes Galé (UFSCAR) e Pedro Paulo Pimenta (USP)

Bibliotecária assessora Adriana Ferrari

Secretaria executiva Antonia de Lourdes dos Santos (USP)
Marie Marcia Pedroso (USP)
Susan Thiery Satake (USP)

Revisão Dario Galvão (USP | UNIVERSIDADE DE PARIS I)
Lara Pimentel Figueira Anastácio (USP)
Pedro Nagem de Souza (UNICAMP)

Assistência editorial e Projeto gráfico Ciro Lourenço (UFU)
Juliano Bonamigo Ferreira de Souza (UCLouvain/FNRS)

Endereço para correspondência Departamento de Filosofia – FFLCH – USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

CEP 05508 900

Cidade Universitária

São Paulo | SP | BRASIL

Endereço eletrônico: <http://filosofia.fflch.usp.br/publicacoes/discurso>

E-mail: revistadiscurso@usp.br



Licença: Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilha Igual 4.0

Licence: Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0

Artigos

Uma outra destruição da natureza é possível (Parte 1): Gênese e estrutura de um conceito teológico-político¹

Vladimir Safatle

Universidade de São Paulo (USP)

RESUMO

Trata-se de discutir aspectos teológico-políticos da gênese do conceito de natureza hegemônico no interior de certa tradição ocidental que chegou até nós. A função maior dessa reflexão é pensar sobre os desafios iminentes a crítica da dicotomia natureza/cultura, assim como tentar esclarecer aspectos do problema relacionados a emergência de nossa figura hegemônica de sujeito.

PALAVRAS-CHAVE

Natureza; teologia política; autonomia; liberdade; libido; trabalho.

ABSTRACT

This paper discusses theological-political aspects of the genesis of the hegemonic concept of nature within a certain Western tradition that has come down to us. The main purpose of this reflection is to consider the challenges inherent in the critique of the nature/culture dichotomy, as well as to attempt to clarify aspects of the problem related to the emergence of our hegemonic figure of the subject.

KEY WORDS

Nature; political theology; autonomy; liberty; libido; work.

¹ O autor agradece ao Instituto de Estudos Avançados (IEA) de Paris, pelo estágio de pesquisa em dezembro de 2023 que permitiu a redação desse artigo.

O progresso só começa lá onde ele termina
Theodor Adorno

Gostaria de começar por afirmar que uma das características mais estruturantes de nossa época diz respeito a extensão de nossas crises. Conhecemos um sistema de crises conexas que parece não passar (Gabriel, 2022). Por crises conexas, entendamos a conexão profunda entre crise ecológica, social, política, econômica, demográfica e psíquica que parece ter globalmente se estabilizado. E gostaria de inicialmente insistir nesse tópico aparentemente paradoxal, a saber, crises que se estabilizam enquanto crises. Pois tudo se passa como se estivéssemos diante de crises que se tornam o regime normal de governo (Streeck, 2017), como a longa crise política das instituições da democracia liberal nos últimos vinte anos ou a longa crise econômica, presente no horizonte de justificação das políticas econômicas de nossos países e instituições desde 2008. Essas crises não impediram a preservação dos fundamentos da gestão econômica neoliberal, nem o aprofundamento de sua lógica de concentração e de silenciamento de lutas sociais. Antes, podemos mesmo dizer que elas forneceram o solo ideal para a realização de tais processos.

Essa dinâmica de normalização das crises coloca questões profundas sobre as estratégias do pensamento crítico. Ele aponta para uma mutação de nossas formas de governabilidade, pois estas podem cada vez mais normalizar o uso de medidas excepcionais e autoritárias no interior de processos de gestão social. Ela aponta também para uma retração estrutural de horizontes de transformação capazes de impulsionar a imaginação em direção a outras formas de relações sociais. No entanto, exatamente nesse momento de retração, vemos cada vez mais dúvidas a respeito do comprometimento efetivo da teoria crítica com transformações estruturais da sociedade capitalista, com a escuta da extensão real do sofrimento imanente a suas formas de dominação social, isto a ponto de alguns falarem em um processo inelutável de ‘domesticação’ da crítica (Kouvelakis, 2019). Domesticação vinda da sua acomodação ao horizonte restrito de conflitos sociais capazes de serem administrados pela estrutura institucional atualmente em funcionamento nos países do capitalismo central. Um horizonte que cada vez mais demonstra sua irreabilidade e seu vínculo natural com a reinstauração de dinâmicas de acumulação primitiva que o continente europeu só controlou momentaneamente, após a Segunda Guerra Mundial, graças a força, não mais presentes, do sistema de lutas operárias.

Eu gostaria de partir deste ponto para insistir que parte da paralisia que nos acomete vem da incapacidade de compreender que esse sistema de crises conexas tem em seu fundamento uma crise mais profunda, a saber, uma crise epistêmica. O en-

gajamento de sujeitos em processos de lutas sociais não está necessariamente vinculado ao sofrimento e precariedade a que eles estão submetidos. Sujeitos e populações podem suportar um grau extremamente elevado de sofrimento se não forem capazes de se ver como agentes potenciais de transformações. Essa potencialidade exige não apenas formas eficazes de organização política e de construção de solidariedade. Ela exige também o redimensionamento da imaginação social, uma certa capacidade de procurar realizar relações e processos que apareciam até então como impossíveis.

Tal paralisia da imaginação social está, em larga medida, vinculada ao que poderíamos chamar de crises epistêmicas. Por crise epistêmica entenda-se uma crise naquilo que poderíamos chamar de “condição de possibilidade de toda experiência possível”. Nossa experiência social, com suas formas de categorização, de distinção, de organização do espaço e do tempo, não é uma condição transcendental, mas uma instituição social que define condições materiais de reprodução social, que se encarna em processos econômicos e políticos reiterados. Tais formas oferecem, por sua vez, aquilo que poderíamos chamar de “gramática social” que define nossa maneira de determinarmos não apenas o sentido de valores com forte potencial normativo, mas também a maneira de aplicá-los, a clareza de sua semântica e, principalmente, a forma dos sujeitos que poderão enunciá-los. Essa gramática é o que define os limites do que é possível imaginar e o que não é possível imaginar. Por isso, a impossibilidade de modificação de tal gramática social produz um sistema de inibições da ação que deve ser analisado em sua dinâmica própria. Inclusive, se há algo que a experiência histórica do século XX nos mostrou é que podemos até mesmo modificar as bases econômicas de nossas sociedades sem que tal gramática realmente mude, como se sua mudança exigisse regimes específicos de ação e de luta.

Destruir a natureza

Faço essa introdução para defender que um dos eixos fundamentais da gramática social hegemônica em nossa época encontra-se na noção de “natureza”. Ou seja, a maneira com que definimos e criamos a “natureza” determina uma larga extensão de nossos modos de experiência e ação social. Pois o Ocidente não é exatamente uma forma de sociedade. Ele é principalmente uma forma de natureza, ou se quisermos, uma forma de definir o sistema de viventes que nos afeta e do qual participamos como “natureza”. É ao inventar algo como a “natureza”, com suas tensões internas e categorias, que criamos nossas sociedades ocidentais. Pois ela é o conceito definidor de nossas estruturas de vida, mesmo que por contraposição. Pois seria o caso de lembrar: lá onde a natureza define o ritmo dos movimentos, para nós não poderia haver história. Lá onde a natureza define comportamentos, não poderia haver autodeterminação. Lá onde a natureza define ciclos, não poderia haver liberdade.

Por isso, uma teoria crítica efetivamente comprometida com a emancipação não pode deixar intacto os pressupostos que a noção de natureza integrou no interior da história da racionalidade moderna. Ela deve entender que não apenas nossa relação à natureza está em crise, mas que a própria natureza está em crise, no sentido da impossibilidade de preservar o que foi, até agora, seu lugar social.

Isso nos leva a dizer que há uma destruição da natureza a ser feita para que a emancipação possa ser realizada. Não se trata da destruição física que vemos de forma cada vez mais dramática atualmente, mas da destruição da natureza como horizonte social de ação e de determinação, como aquilo que define tanto como devemos agir sobre o meio-ambiente quanto quem e o que somos. De certa forma, podemos mesmo dizer que, para impedir a destruição física da natureza, é necessário uma outra forma de destruição da natureza.

Há aqueles que ao ouvirem colocações sobre a natureza como construção social a ser questionada e, no limite, destruída, algo que de certa forma partilho, imaginam imediatamente estar diante de um pensamento antirrealista radical que, de forma quase delirante, nega a existência de processos independentes de nossa descrição e ação. Isso a ponto de alguém como Andreas Malm ver-se obrigado a lembrar que: “Descobrir carvão em uma selva de Borneo é abrir um conduto em direção a esse passado [anterior à ação humana] e colocar as mãos em algo que nenhum humano ajudou a produzir, e isso vale para qualquer combustível fóssil extraído das entranhas desse planeta” (Malm, 2023, p. 35).

Mas seria o caso de lembrar que quem procura realizar o projeto político de negar a existência da natureza não quer necessariamente negar a existência de entidades independentes de nossa descrição, muito menos imaginar que o carvão não existiria sem nós. Antes, trata-se de negar nossa forma de descrever tais entidades devido a suas consequências sociais e políticas, trata-se de problematizar a nomeação de tais processos como “natureza”. Pois não é possível ignorar que “natureza” é uma construção heteróclita, cuja estrutura heteróclita tem uma função clara, a saber, estabelecer uma zona confusa de sobreposição entre ciência, teologia, moral, política, filosofia e economia. O que chamamos de “natureza” é algo composto de elementos diversos como podem ser: processos físicos independentes do observador, libido, instintos, sequências de DNA, *natural kinds*, Deus, processos físicos dependentes do observador (como esses levantados pela física quântica), hierarquias, certa noção de crescimento, povos ameríndios, etc. Ou seja, ela é uma construção social que visa a sobreposição de valores e a constituição de uma disposição “natural” de ação sobre o meio-ambiente que nos envolve e sobre nós mesmos.

A natureza com a qual lidamos nasceu em certo momento histórico. Ela não é a *physis* dos gregos, nem a *urihi* dos Yanomamis. Esses são, literalmente, outros mundos para nós. A concepção que nos é hegemônica se impôs através de uma articulação profunda entre desenvolvimento do capitalismo, teologia-política e interesses expansionistas. E assim como ela nasceu, ela pode morrer. O iluminismo pueril que consiste em acreditar que podemos e devemos distinguir os enunciados propriamente científicos referentes à natureza e os enunciados propriamente “ideológicos” corre um risco de prestar um desserviço à crítica. Pois a “natureza” como conceito e valor foi criada exatamente para que esses enunciados passem um nos outros. A emergência da visão científica da natureza como máquina, por exemplo, é indissociável de um sistema de pressuposições teológicas que se reforçam com o desenvolvimento da ciência moderna, e não que se enfraquecem². Pressupostos que permitem não apenas a matematização dos fenômenos físicos, mas também a constituição de certa noção de excepcionalidade humana fundamental para a emergência de nossas noções de consciência, autonomia, subjetividade.

Por isso, não se trata de fazer como quem nega a atualidade da distinção entre natureza e cultura, como quem prega sua obsolescência³. Na verdade, a distinção é mais atual que nunca. Pois para operar sua lógica de extração e sua ilusão de progresso, a sociedade capitalista precisa definir o que é natureza, distinguir-se dela. Em um segundo momento, quando as consequências catastróficas dessa distinção se mostram evidentes através das crises que atualmente conhecemos, faz-se necessário “antecipar a reconciliação”, colocando-a como já alcançada nos marcos do capitalismo. Mas seria o caso então de insistir que a distinção natureza/cultura não é um equívoco da modernidade. Ela é um pressuposto fundamental de nosso modo de produção. Ela é diariamente reiterada em cada processo de produção capitalista.

No entanto, há de se reconhecer a tarefa política de superar tal dicotomia. Não por acaso, como veremos mais a frente, há de se estar atento à forma com que lutas sociais protagonizadas por povos expulsos e refratários ao processo de “modernização capitalista”, povos que por essa razão recusavam distinções estritas entre natureza e cultura, tem a possibilidade de colocar em operação processos reais de politização do fim da natureza. Fim esse que aparece como momento importante de um projeto de emancipação social.

Tais lutas nos lembram como o lugar social da natureza nos levou, atualmente, à explicitação da violência própria a valores que, durante séculos, pareceram garantir os caminhos para nossa emancipação e liberdade, para a realização mais profunda

² Sobre a relação entre física moderna e religião cristã, ver por exemplo Kojève, 2021.

³ Como podemos ver em Latour, 2006.

da potencialidade de sermos nós mesmos. Progresso, desenvolvimento, abundância, riqueza, crescimento: esses termos são carregados de profunda dimensão normativa por parecerem assegurar as condições materiais de emancipação. E todos esses termos, atualmente em questionamento devido às crises e as violências que engendraram, estão profundamente relacionados ao destino que demos até agora à natureza, à compreensão do tipo de relação que deveríamos ter para com ela, a distância que deveríamos tomar dela. Nesse sentido, só posso concordar com Pierre Charbonnier que, em um belo livro, lembrava:

O significado que damos à liberdade e os meios empregados para instituí-la e preservá-la não são construções abstratas, mas sim produtos de uma história material em que os solos e os subsolos, as máquinas e as propriedades dos seres vivos forneceram alavancas de ação decisivas. A atual crise climática revela de maneira espetacular essa relação entre a abundância material e o processo de emancipação (Charbonnier, 2022, p. 12).

Ou seja, o que entendemos por liberdade é indissociável de um conjunto de ações sociais e econômicas que visam garantir as condições para exercermos nossa autonomia. Liberdade não é uma disposição subjetiva, ela não é um predicado que damos a indivíduos. Antes, ela é um sistema de práticas sociais, um predicado de corpos sociais. No caso de nossas sociedades, essas práticas sociais estão ligadas a maneira com que controlamos a natureza, como fazemos dela o espaço de extração de recursos contra o medo da penúria, da escassez, da vulnerabilidade.

Vida psíquica e teologia-política

Gostaria de insistir nessas questões para sublinhar que tal crise do lugar social da natureza não diz respeito apenas a um conjunto de valores que orientam nossos modelos sócioeconômicos. Ela diz respeito também ao que poderíamos chamar de “bases teológico-políticas” que constituem tanto nossas sociedades capitalistas quanto o horizonte normativo do que entendemos por nós mesmos. A crise na natureza é uma crise do projeto teológico-político do qual ela faz parte. E a crise desse projeto teológico-político de longa duração afeta, de maneira profunda, certa noção hegemônica de autonomia e liberdade que nos é própria. Ou seja, sua crise leva necessariamente à crise de um dos conceitos normativos mais forte que conhecemos. O que significa que a superação de tais crises não exige apenas lutas sociais visando a regulação do extrativismo e a mudança das relações de produção. Ela exige também a crítica da autonomia como horizonte político de emancipação, uma reconfiguração estrutural dos sujeitos e de suas condições sociais de autopreservação.

Gostaria então de partir de dois pressupostos:

- a) conceitos como identidade, personalidade, indivíduo, autonomia, são conceitos teológico-políticos. Eles encontram seus fundamentos em um campo no qual teologia e moral se entrelaçam. E eles são políticos na medida em que justificam operações de hierarquia, de autogoverno, de domínio.
- b) A constituição de nós mesmos, de nossas promessas e de nossas dores, é indissociável da relação agonística que construímos com aquilo que definimos como “natureza”. A teologia-política que nos é própria nos acostumou à ideia de sermos seres atravessados por um conflito, por uma oposição, e na base de tal conflito encontra-se nossa relação dramática à natureza.

Essa oposição será o fundamento para uma concepção de autonomia moral como capacidade de autolegislação que ainda hoje aparece como ponto constituinte de nossa concepção de emancipação. Mas antes de continuar, queria insistir em dois pontos. Primeiro, quando falamos “nós” nesse contexto, estamos a nos referir ao horizonte da teologia cristã. Isso, por um lado, coloca limites evidentes a universalidade suposta dos processos aqui descritos. No entanto, há um elemento importante a ser lembrado nesse contexto. Essa base teológico-política específica forneceu, em larga medida, as condições socio-subjetivas para o desenvolvimento e fortalecimento do capitalismo. As articulações necessárias e constituintes entre capitalismo e cristianismo são um tópico maior da sociologia clássica⁴. Se aceitarmos este ponto, então toda sociedade submetida às dinâmicas de valorização do Capital (ou seja, toda e qualquer sociedade atualmente existente) terá que lidar com tendências de reprodução material e de produção de subjetividades própria a tal modelo teológico. Claro que as sociedades lidarão com tais tendências levando em conta conflitos que lhes são próprios. Mas nenhuma será indiferente ao horizonte que veremos descrito nesse texto.

Segundo, podemos falar em teologia-política nesse contexto porque se trata de uma reflexão sobre a estrutura do exercício do poder que encontra seu fundamento em uma concepção teológica de vontade. Uma das características fundamentais da teologia-política que marca o ocidente é sua concepção de poder como exercício de uma vontade soberana e unitária, seja a vontade do rei, seja a vontade popular. Essa vontade tem sua matriz na ideia da vontade divina devido a sua estrutura de *causa*

⁴ Como vemos em Weber, 2004.

sui, de imanência potencial entre ser e agir. Como em Deus, a vontade, quando é vontade livre, é causa de si mesma, não se confunde nem se perde, ela é o movimento de atualizar o que nunca sai de si mesma, por isso, ela é expressão de uma decisão soberana. Não há causalidade externa a essa vontade, ela não é afetada de fora, mas se realiza como um princípio imanente a si⁵.

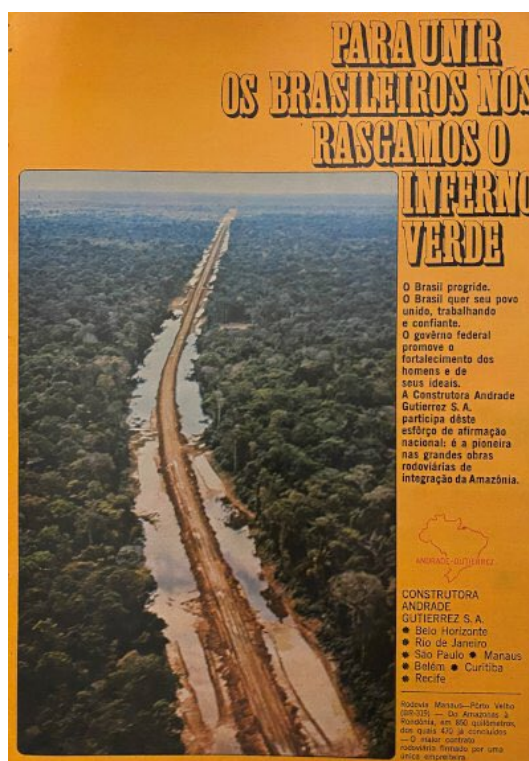
A presença dessa concepção de vontade não será apenas um traço constitutivo de nossa noção de poder político, de povo e de soberania popular. Ela também estará presente na constituição dos modos de relação a si. Pois não podemos esquecer que nossa noção de autonomia é, acima de qualquer coisa, a expressão de uma relação de governo, de ser capaz de governar a si mesmo a partir da construção de uma unidade potencial entre o *Eu* e a *lei* que dou para mim mesmo. Dar a lei para si mesmo é algo que, no limite, apenas Deus pode fazer, pois apenas nele se realiza de forma absoluta a imanência entre *nomos* e *ipse*, entre lei e Eu. Mas para que essa relação entre *nomos* e *ipse* possa se realizar, o que não se conforma à essa condição de *causa sui* deve ser definida como “natureza” e deverá ser objeto de um tipo específico de relação.

Nesse ponto, gostaria de acrescentar algo a mais que pode nos ajudar a compreender a razão pela qual devemos falar aqui de teologia-política. Relações teológico-políticas tem por uma de suas características principais confundirem governo e luta contra o mal. Todas as vezes que o mal é invocado no campo político podem ter certeza de que voltamos à teologia. Pois contra o mal não é negociação, há luta de vida ou morte, há vitória e esconjuração. Contra o mal há essa violência absoluta que é própria da teologia em exercício. Não há um conceito secular de mal, ele sempre foi e será um conceito teológico. Nesse sentido, em todo lugar onde o “mal” for mobilizado, não apenas na relação ao outro, mas principalmente na relação a si, estaremos no interior de relações de hierarquia e de valoração que pedem uma operação de natureza teológica-política. Governar a si mesmo terá para nós o sentido de lutar contra o mal que nos habita ou que nos espreita. Um mal que se apossa de nós, que tem como expressão mais bem acabada a insubmissão. Pois, o mal nunca foi uma questão de crueldade e violência, até porque não existe bem que não permite a crueldade com aqueles que não acreditam no bem que defendemos. O mal fundamental sempre será ignorar as hierarquias necessárias.

Nesse sentido, não poderia deixar de lembrar uma propaganda ilustrativa sobre o que tenho em mente. Estamos no Brasil dos anos setenta, em meio a um surto de

⁵ As consequências de tal concepção foram desenvolvidas por Derrida, 2003. Sobre a natureza teológica da noção de vontade, ver Agamben, 2008.

desenvolvimento patrocinado pelo estado ditatorial militar. Um dos elementos fundamentais no horizonte de progresso dessa que sempre foi uma das principais fronteiras do desenvolvimento agrícola mundial é a conexão através da Floresta Amazônica. Nesse momento, o estado militar decide construir uma grande auto-estrada que cortaria a Floresta ao meio. Ele se chama “transamazônica”. A estrada nunca será terminada. Mas no surto de luta pelo progresso aparece uma campanha publicitária que tem a vantagem de dizer de forma explícita o que sempre foi pressuposto. Nela se vê a Floresta cortada ao meio pela estrada e o título: “Para unir os brasileiros, nós rasgamos o inferno verde”. Progresso, formação do estado-nação, criação da unidade é uma questão de esconjuração do mal representado pelo inferno verde, mal que deve ser vencido, que para nos espreitar a fim de impedir a realização do desenvolvimento humano, como uma espécie de “coração das trevas” por toda parte onde as luzes não chegam.



Agostinho e a emergência do Eu

Mas esse coração das trevas não está só nos espaços que nos impede de abrir nossas estradas. Ele também estará em nós, o que faz dessa batalha algo tão decisivo. Nesse sentido, voltemos a 1607 e escutemos uma espécie de poema escrito por um puritano, George Goodwin, intitulado *Automachia, ou o auto-conflito de um cristão*:

Eu canto meu Eu, minhas guerras civis internas
As vitórias que perco e ganho
O duelo diário, a luta contínua
A guerra que nunca termina, até o fim de minha vida
E ainda, não apenas minha, não minha somente,
Mas de todos que, sob o honroso signo
Do estandarte de Cristo, irão seu nome sustentar
Com votos sagrados de corpo e alma⁶

Trago esse texto por ele expressar algo de fundamental na gênese de nossa noção de liberdade e autonomia. Algo que talvez só pudesse ser formulado de forma verdadeira por um religioso. Pois notemos como a liberdade aparece aqui como o exercício contínuo de uma guerra civil interna, de uma luta que nunca termina e que é sustentada por uma relação constituinte com o divino.

Podemos entender a matriz dessa guerra se voltarmos os olhos aos fundamentos teológicos da noção de identidade de si. Fundamento esse que nos remete, entre outros, a Santo Agostinho. É aqui que encontraremos um dos pontos de partida de um longo movimento que nos levará a noção moderna de autonomia e à criação da noção moderna de natureza. Agostinho não poderia deixar de ser um dos pontos de partida porque algo de fundamental na nossa escrita na primeira pessoa do singular nasce com ele. Antes de Agostinho, os que usaram a primeira pessoa do singular nunca a usaram para falar de si, como quem apresenta uma perspectiva que, por ser perspectiva, só pode ser singular. Antes de Agostinho, falava-se de si para relatar histórias memoráveis, dar testemunhos, exemplos a serem seguidos. Já Agostinho escreve para falar do trajeto particular de uma errância, da singularidade de uma experiência que se confessa para expor uma perspectiva que deve se dissipar a fim de que a razão possa ao final se impor. Daí porque ele dirá:

Mas a quem narro eu estes fatos? Não é a Vós, meu Deus. Na vossa presença, dirijo-me ao gênero humano, àquele a que eu pertenço, ainda que estas páginas possam chegar apenas a uma minoria. Então para que escrevo isto? Para que eu e todos os que lerem estas palavras pensemos de que abismo profundo se deve clamar por Vós. Que coisa mais próxima de vossos ouvidos do que um coração arrependido e uma vida de fé? (Agostinho, 2004, p. 53).

⁶ Goodwin, Early English books online.

A afirmação é muito significativa. Escrevo para mim e para essa minoria que se sente no interior de um abismo profundo. Eu escrevo para os marcados pelo descaminho, para que o Eu que apareceu como testemunho de um abismo possa aceder a um saber que não necessita mais de perspectiva alguma. Entre outras coisas, essa errância está organicamente vinculada ao destino que a natureza terá entre nós. Se o Eu é marca de uma errância é porque a confissão de si equivale a um reencontro da vontade consigo mesma, a um afastamento do mal e do desvio. Para entender melhor a figura desse desvio, lembremos de uma especificação fundamental. Diz Agostinho:

Se alguém disser que a carne é causa de todos os vícios e dos maus costumes, justamente porque a alma, tarada com a carne, vive assim, é fora de dúvida que não se fixou em toda a natureza humana [...] a corrupção, que acabrunha a alma, não é a causa do primeiro pecado, mas o castigo, nem a carne corruptível fez a alma ser pecadora, e sim a alma pecadora é que fez a carne ser corruptível [...] o homem não se tornou semelhante ao diabo por ter carne, de que o diabo carece, mas por viver segundo si mesmo, quer dizer, segundo o homem (Agostinho, 2008, p. 163).

Ou seja, a carne não é a causa do mal, se ela é corruptível é porque a vontade humana a corrompeu. Deus, como criador onisciente, não poderia ter criado uma natureza má, uma carne má. Por isso, essa lembrança de que o ser humano não se tornou semelhante ao diabo por ter carne. O problema está naquilo que poderíamos chamar de “política da vontade”. As relações políticas internas à vontade podem se inverter. O ser humano pode querer viver segundo si mesmo, e não segundo Deus. Ele pode inverter o bem próprio a uma vontade livre e racional, quebrando as relações políticas de hierarquia e de obediência. Isso explica porque o pecado central para Agostinho é a soberba. Foi a soberba que fez o ser humano pecar originalmente, desdenhado da obediência devida a Deus. O amor pelas coisas mutáveis a despeito das coisas duráveis e eternas, o querer a inversão dos valores: isso é o verdadeiro mal. O ser humano não foi criado para viver segundo ele mesmo, mas para viver segundo quem o criou, fazendo sua a vontade dele. Ou seja, o que a confissão faz é reinstaurar uma ordem política que tinha sido corrompida.

Mas notemos um ponto: viver segundo ele mesmo significa, para o homem, ter paradoxalmente sua vontade fora de si, pois significa agir de forma involuntária, sem reflexão, pretensamente agir como os animais. A separação entre humano e animal se dá pela razão, ou seja, pela capacidade de se perceber e se avaliar, de ser dotado de um sentido interior que nos permitiria julgar e avaliar nossos próprios sentidos, não sermos servos inertes de uma causalidade externa. Isso nos permitiria, entre outros, tomar distância de nossas paixões e das inconstâncias derivadas de se

ficar à mercê de contingências externas. Ou seja, o livre-arbítrio foi criado para permitir o exercício de um desejo de segunda ordem, de um desejo de ter determinado desejo ou um desejo de não ter determinado desejo⁷. Essa reflexividade define o excepcionalismo humano e aproxima a vontade humana da razão divina.

Mas essa vontade livre não se caracteriza apenas por aquilo que posteriormente entenderemos por “reflexividade”. Ela também é capaz de entender que a natureza não deve legislar, não deve estar no comando, mas deve submeter-se e deixar ser dominada. E nesse ponto entra a operação teológica fundamental de Agostinho, a saber, a definição do pecado original como o eixo de toda teologia cristã. A esse respeito, lembremos de colocações como:

Enfim, e para dizê-lo em poucas palavras, que se retribuiu, como pena, ao pecado de desobediência, senão a desobediência? E que miséria mais própria do homem que a desobediência de si mesmo contra si mesmo, de modo que, por não haver querido o que pôde, queira agora o que não pode? Embora seja verdade que no paraíso, antes do pecado, não podia tudo, somente queria o que podia e, portanto, podia tudo o que queria. Agora, porém, como vemos em sua descendência e testemunha a Divina Escritura, o homem se tornou semelhante à vaidade. Quem poderá contar as coisas que quer e não pode, se o ânimo é contrário e a carne, inferior a ele, não lhe obedece a vontade? (Agostinho, 2008, p. 1).

Esse é um trecho central. O pecado original tem um lugar fundamental porque ele explica a função da guerra civil interna na qual a natureza humana se tornou. A desobediência diante da vontade divina se tornou uma desobediência de si mesmo contra si mesmo, desobediência de uma carne que não se submete mais à vontade, de uma natureza que é espaço hostil. A partir do pecado original, o ser humano será o lugar de uma cisão contínua entre vontade e um princípio de insubmissão que terá um nome específico e acompanhará a antropologia do ocidente como uma sombra, a saber, libido. A libido, a pior forma de desgoverno, pois “A libido é tão forte que não apenas domina o corpo inteiro nem só dentro e fora, mas também põem em jogo o homem todo” (Agostinho, 2008, XIV, 16, J)⁸.

Agostinho lembra que não havia libido antes do pecado original. A nudez não era vergonhosa porque a libido não ativava os membros contra nossa vontade. Essa

⁷ Sobre a noção de desejo de segunda ordem, ver Frankfurt, 1971.

⁸ Foucault entendeu bem este ponto ao afirmar: “O homem caído não caiu sob uma lei ou uma força que o subjuga inteiramente: uma cisão marca sua própria vontade que se divide, retorna-se contra si e escapa ao que ela mesma pode querer. É o princípio, fundamental em Agostinho da *inobedientia reciproca*, da desobediência em retorno. A revolta no homem reproduz a revolta contra Deus”. Foucault, 2021, p. 334.

imanência foi, no entanto, rompida e a vergonha é o afeto que explicita tal rompimento. É assim que nasce a natureza corrompida que agora deve ser reconduzida a seu lugar de sujeição à razão. Por isso, a importância de uma colocação como:

Não há dúvidas de que a natureza humana se envergonha dessa libido. E com razão, porque em sua desobediência, que deixou os órgãos sexuais submetidos a seus próprios movimentos e os desligou da vontade, mostra-se bem às claras a paga que o homem recebeu de sua própria desobediência. E foi conveniente que seu vestígio aparecesse em especial nos membros que servem à geração da natureza, piorada pelo primeiro enorme pecado (Foucault, 2021, p. 193).

Como se vê, o problema central é político, é sobre quem deve governar e o que deve governar no humano. Da mesma forma como a libido deve ser dominada, a carne deve aprender a obedecer. Mas para tanto o comportamento humano não deve estar sujeito à causalidade externa, o que só pode ocorrer a partir do momento em que, no limite, o humano for capaz de dominar a natureza, impor a ela uma relação de dominação. A distinção entre o humano e a natureza ganha sua significação teológica. Recuperar tal significação nos mostra quais são as condições reais para a construção da unidade de si, da autodeterminação.

Guerra contra a natureza, trabalho e reflexão

Esse horizonte teológico-político constituirá um dos eixos centrais da sensibilidade ocidental a respeito da natureza e de nossa autonomia. Recuperar essa história é maneira de dizer que a emergência da natureza é indissociável da naturalização de um dispositivo de autogoverno, da defesa de uma liberdade compreendida como vontade autônoma. Não é possível modificar nossa relação ao que chamamos de “natureza” preservando tais dispositivos, tais formas de compreender nós mesmos. É claro que as resistências a tais modificações não são simplesmente “gramaticais”, elas são materiais. Ou para ser mais preciso, elas são frutos de processos materiais que impõem uma gramática social que aparece para nós como insuperável.

Nesse sentido, notemos como tal horizonte teológico-político se desdobra com o desenvolvimento do capitalismo, com sua apropriação da natureza pelo trabalho e seu expansionismo colonial. Não se trata de afirmar que construções teológicas fornecem sistemas de justificativas para modelos econômicos. Antes, seria mais correto dizer que elas criam disposições subjetivas no interior das quais modelos econômicos podem se desenvolver e se impor. Como disse, as articulações necessárias entre capitalismo e cristianismo são um tópico maior da sociologia clássica. Elas deveriam ser aprofundadas se quisermos compreender as matrizes das crises atuais que tem a natureza como seu centro.

Por exemplo, a ideia da natureza como aquilo que deve submeter-se a condição de propriedade em um expansionismo sem limites, ideia que funda o capitalismo e sua dinâmica colonial, só pode se desenvolver em um horizonte social já marcado pela noção da natureza como algo a ser submetido, assujeitado ao humano no interior de uma verdadeira guerra necessária para a afirmação de nossa liberdade. Ela precisa dessa pressuposição em operação. Ou seja, a ideia de realizar as condições materiais da liberdade move a ideia de progresso, de desenvolvimento econômico, de crescimento, de riqueza. Mas é importante lembrar que a ideia de liberdade que se desdobra de forma hegemônica no interior das sociedades capitalistas é um operador teológico. O que não poderia ser diferente, basta levarmos em conta a dependência do liberalismo em relação à teologia.

Ao impor-se como modelo de desenvolvimento econômico e de estruturação da subjetividade, o liberalismo conseguiu realizar a aceleração contínua do progresso econômico. Mas para existir progresso, é necessário se ver imbuído da tarefa de salvar algo da regressão, para haver desenvolvimento, deve haver algo compreendido como atraso. E é nesse lugar que a natureza emergirá. Da mesma forma, esse será o lugar de todos aqueles “muito próximos da natureza”, como os povos ameríndios. O que nos leva às querelas teológico-políticas que atravessarão o século anterior à consolidação do liberalismo e que necessariamente o influenciarão. Querelas que ocorrerão no maior império global de então, a saber, o império espanhol do século XVI.

A discussão sobre a conquista da América como uma guerra justa, assim como o uso da lei natural para justificar o direito de conquista assenta-se, em larga medida, em uma antropologia teológica que nos remete ao que encontramos em Santo Agostinho. Povos ameríndios são definidos como atrasados, muito próximos da natureza, e devendo ser governados por pretensos povos superiores. A noção aristotélica de servidão natural é constantemente empregada. Pois, povos ameríndios seriam marcados pela barbárie expressa no canibalismo, no contínuo sacrifício humano e na sodomia: marcas da proximidade a uma natureza insubmissa à razão. Eles devem então serem governados por quem já se encontra em outro estágio, para que a razão que neles habita possa encontrar seu fortalecimento⁹. A conquista é assim justa e necessária. Mas essa não é apenas uma guerra justa contra povos inferiores. Esta é sobretudo uma guerra justa contra a natureza que neles se expressa.

Nesse sentido, essa guerra prepara a efetivação material da individualidade liberal e seus modos de ação econômica. Há um traço colonial de origem na emergência da individualidade liberal. E seria o caso de voltarmos nossos olhos a John Locke,

⁹ Ver entre outros, Sepulveda, 1964.

pois é com Locke que encontraremos enunciada de forma mais clara a relação entre apropriação da natureza pelo trabalho e constituição de nossa liberdade. Partamos, por exemplo, de sua afirmação:

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, ainda assim todo homem tem a *propriedade* em sua própria *pessoa*. A esta ninguém tem direito algum, a não ser ele próprio. Pode-se dizer que o *trabalho* do seu corpo e a *obra* de suas mãos são propriamente seus. Tudo o que ele retire do estado que a natureza providenciou e lá deixou fica misturado ao seu trabalho, justando-se a algo que lhe pertence e, por isto, fazendo dele sua *propriedade* (Locke, 2005, p. 340).

Esse é um texto decisivo para entendermos a noção hegemônica de liberdade entre nós e suas consequências sociais. Locke diz, a liberdade individual é uma questão de propriedade de si, de ser o proprietário de sua própria pessoa. Pensar a relação a si, a noção de autopertencimento, como propriedade é algo que terá inúmeras consequências. Mas notemos o segundo ponto desse trecho. A propriedade é um modo de relação do indivíduo a si e ao mundo. Pois *propriedade é, acima de tudo, um afeto*: o afeto da segurança das coisas que estão completamente submetidas ao meu domínio, das coisas que perderam seu estranhamento. E isso só pode ocorrer a partir do momento em que a natureza for submetida ao trabalho.

Por isto, o ponto fundamental é como o trabalho emerge a partir de agora como a produção do que é próprio a mim, do que é a confirmação especular de minha própria determinação. Não apenas uma estrutura de reconhecimento, ele é sobretudo uma estrutura de autodeterminação. Tudo o que o ser humano removeu do estado de natureza foi misturado ao trabalho e, desta forma, algo que é seu agora se encontra no objeto trabalhado. Por isto, ele é sua propriedade. Ele é seu espelho. E através dessa redução da natureza a um espelho, o trabalho pode aparecer como operador central de realização da autonomia individual.

Tal fato pode ser mais bem compreendido se lembrarmos como essa noção de trabalho é a realização material da certa noção de reflexão que, sempre bom lembrar, nasce com Locke¹⁰. É a reflexão que permitirá a emergência de um indivíduo que, a partir de então, será o termo aplicado preferencialmente aos dotados de identidade pessoa. E a identidade pessoa será definida da seguinte maneira:

Aquilo que a noção de pessoa representa e que, penso eu, é o próprio pensamento, é a mesma coisa pensante em diferentes tempos e lugares; o que é

¹⁰ Ver Rorty, 1979.

consciência apenas por isto, que é a meu ver essencial ao pensamento e inseparável dele e essencial a ele. É impossível para alguém perceber sem perceber que está percebendo (Locke, 2008, p. 302).

Ou seja, a identidade pessoal está vinculada diretamente à capacidade de ser a mesma coisa pensante em diferentes tempos e lugares, o que significa entender-se como o mesmo agente consciente na dispersão do tempo e do espaço. Neste sentido, a identidade de uma pessoa não será compreendida como a identidade de uma substância, mas como a identidade de uma consciência. A consciência aparece assim como o princípio de unificação da existência no tempo e no espaço. Daí porque: “tão longe a consciência pode ser estendida para trás em direção a qualquer ação ou pensamento passados, tão longe alcança a identidade de uma pessoa” (idem, p. 302). Esta operação feita por Locke é decisiva: toda identidade pessoal é expressão da presença da consciência como princípio de unidade. Pois “consciência” é, acima de tudo, o nome que damos para esta atividade que me faz, em cada ação ou pensamento passado, me ver me vendo. Se Locke precisa lembrar que é impossível a alguém perceber sem perceber que está percebendo é porque a reflexão deve ser uma operação imanente a toda a extensão da minha existência. Todos os fatos da consciência são, de direito, acessíveis à reflexão, podem se transformar em representação para a reflexão.

Aparece assim algo como uma “identidade de primeira pessoa”. Diferentemente de uma substância, cuja identidade é normalmente descrita na terceira pessoa e cuja identidade não mudará se não for descrita na primeira pessoa, uma identidade de consciência só existe no momento em que ela pode ser assumida sob a forma da atividade da primeira pessoa. Se ela não puder ser descrita na primeira pessoa, ela simplesmente não existirá. Não sou idêntico aquilo no qual não me reconheço, mesmo que se trate de ações que tenham sido feitas por meu corpo ou feitas por mim de forma involuntária.

Ou seja, ao menos em Locke, a reflexão é uma atividade através da qual a vontade assegura seu domínio sobre coisas, memórias, impressões, percepções ao submetê-las a um regime específico de presença, este que entendemos por “representação”. Ela é uma apropriação, da mesma forma como o trabalho será uma apropriação. Como disse anteriormente, o trabalho tira as coisas das mãos da natureza. Ele assim o faz por realizar materialmente o princípio de identificação próprio à reflexão. E é impossível não perceber a dimensão profundamente teológica desse horizonte:

Deus deu o mundo aos homens em comum, mas desde que ele o deu a elas para seu próprio benefício e para as maiores conveniências da vida que eles fossem capazes do mundo desfrutar, não é possível supor que Deus pensava

que o mundo sempre deveria permanecer comum e não cultivado (Locke, *idem*, p. 191).

Seria o caso de se perguntar porque Deus não gosta das coisas que permanecem em comum e não cultivadas. Por que ele precisa que o ser humano realize um projeto de conformação e apropriação da natureza? Seria então o caso de se perguntar sobre o que se entende nesse contexto por “trabalho”, quais são suas coordenadas histórico-materiais específicas.

Pois Locke acredita existir espaços nos quais a natureza não foi ainda submetida ao trabalho, espaços múltiplos nos quais encontraríamos o mito da natureza virgem, do espaço vazio e não trabalhado, da terra muito próxima do nada, pronta a ser tomada e colonizada. *Vacuum domicilium*¹¹. Ora, é claro que, entre outras coisa, isso: “permite distinguir os homens ‘trabalhadores e racionais’ e os demais, os indígenas: é assim que as sociedades originárias são excluídas das relações jurídicas legítimas com a terra, uma vez que não são senão caçadoras-coletoras, ou ao menos vistas como tal” (Charbonier, *op. cit.*, p. 65). Essa ilusão antropológica tão arraigada entre nós da distinção entre fases de desenvolvimento antropológico (povos caçadores-coletores e povos agricultores), ilusão da qual Locke partilha, mostra-se atualmente como algo mais próximo de uma construção ideológica vinculada ao valor-trabalho. Lembremos da defesa, feita por David Graeber e David Wengrow, de que a distinção entre coletores e agricultores deve ser pensada como possibilidades que atravessavam uma mesma sociedade de acordo com a sazonalidade, e que a figura de coletores que simplesmente desfrutavam do que a natureza dá é um mito. É deles uma afirmação fundamental como:

A agricultura em estilo europeu é apenas uma dentre as milhares de maneiras de cultivar uma terra e aumentar sua produtividade. Lá onde os colonos só viam extensões selvagens que pareciam nunca terem sido tocadas pela mão humana havia, na verdade, paisagens ativamente entretidas pelos indígenas desde centenas de gerações graças a vários tipos de métodos: queimadas controladas, capina, poda, fertilização, organização de estruturas estuarinas em níveis distintos para alargar o habitat de uma flora selvagem particular, instalação de jardins de amêijoas em zonas entre marés para melhorar a reprodução de crustáceos, criação de barragens para pegar salmão, esturjão... Essas tarefas não exigiam apenas um trabalho considerável, mas elas eram reguladas por leis indígenas que fixavam direitos de acesso aos bosques, charcos, níveis de raízes, pradarias ou lugares de pesca, assim como os direitos de exploração de tal ou tal espécie em tal ou tal época do ano, etc. (Graeber e Wengrow, 2023, p. 194).

¹¹ Ver Arneil, 1996.

Essa é uma maneira bastante concreta de entender como a tecnodiversidade das múltiplas formas sociais precisa ser radicalmente negada para que a noção de natureza virgem possa ser constituída¹². Essa mesma tecnodiversidade que se desenvolve, em vários casos, sem precisar operar distinções entre espaço doméstico e espaço selvagem, entre espaço da natureza e ação da cultura, onde o espaço de produção é discreto, em continuidade com o espaço geral, pois desconhece lógica extrativista vinculada à acumulação primitiva. Ou seja, se Locke é vítima dessa ilusão de terras não-trabalhadas, é porque seu conceito de trabalho está organicamente e exclusivamente ligado à produção capitalista de valor. Produção que precisa quebrar aquilo que o jovem Marx chamava de metabolismo entre humano e natureza¹³, para reduzir o que é natureza à condição de reserva, de estoque, de condição para a valorização do valor e de justificativa para a expansão colonial.

Já se disse que o capitalismo é uma religião. Seria efetivamente o caso de lembrar que sua dinâmica de acumulação e expansionismo seria impossível sem a secularização da noção de natureza como o que está a disposição para a realização a excepcionalidade humana, um pouco como Adão que recebeu de Deus o gozo de todos os frutos da Terra. Mas essa excepcionalidade exige uma transformação da natureza, sua transformação em propriedade, o direito extensivo de posse privada da terra exige que os usos da terra se submetam a imperativos de produção, que os proprietários tenham o direito de desviar águas para os moinhos, que os espaços sejam cercados e os animais marcados, que quem vive em uma terra comum, sem dono, seja expulso. Não é por outra razão que o texto de Locke que serve de base à nossa discussão, a saber, o Capítulo V do *Segundo tratado do governo*, estabelece muito claramente a posse da terra como o eixo central das relações de propriedade: “mas a principal questão da propriedade é agora não os frutos da terra, e os animais que nela subsistem, mas a terra enquanto tal” (Locke, *op. cit.*, p. 190). Pois se tratava, entre outras coisas, de justificar uma nova forma de organização econômica que se impunha através do expansionismo colonial, uma nova tecnologia de produção que nascia a destruição das *Commons lands* pelo que os ingleses chamam de “enclosure” e que determina o processo do que entendemos atualmente por acumulação primitiva. Tratava-se, principalmente, de transformar a terra em capital que se valoriza. Inaugura-se assim as duas principais ilusões do capitalismo, a saber, o caráter infinito de extração de valor da terra e do trabalho.

¹² Ver Hui, 2018.

¹³ Ver Marx, 2002.

Um novo horizonte concreto de lutas

Se o conceito de natureza é a expressão de uma junção entre racionalidade econômica e teologia-política, a possibilidade de sua destruição passa por lutas sociais capazes de liberar a natureza da condição de objeto de trabalho, de modificar as fronteiras que estabelecemos entre natureza e sociedade, assim como pela reconfiguração estrutural do que devemos compreender por autonomia.

Seria então o caso de terminar lembrando que a teoria crítica deve ser capaz de encontrar modelos de generalização de ação social a partir de lutas concretas que se desdobram em nosso presente. Ela procura pelas potencialidades abertas por lutas sociais. Nesse sentido, há de se estar atento às reconstruções no campo de nossa gramática social que certas lutas pressupõem.

Por exemplo, quem ler a atual constituição do Equador encontrará, em seu artigo 71, o seguinte texto: “A natureza, ou Pacha Mama, onde se reproduz e realiza a vida, tem direito a que se respeite integralmente sua existência, assim como tem direito à preservação e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos”. Essa era a primeira vez que uma constituição reconhecia à natureza o estatuto de sujeito de direito. Leis similares apareceram na Nova Zelândia, mas para espaços localizados (Rio Whanganui, Floresta Te Urewera, Monte Tarakani). Decisões judiciais em Bangladesh, Colômbia, Índia foram feitas invocando direitos da natureza. Bolívia aprovou um conjunto de Leis sobre os direitos da mãe terra, algo similar ocorreu em Uganda.

No caso do Equador, o artigo constitucional foi fruto de uma sequência constante e irreduzível de lutas populares indígenas que atravessaram a história recente do país. Mas seria o caso de lembrar como tal dispositivo constitucional aponta para algo muito maior do que a consolidação de uma inovação jurídica visando fornecer mais instrumentos de ação para aqueles que procuram formas de regular o extrativismo capitalista. Ela é, a sua maneira, a expressão da consciência política de que a noção moderna de natureza foi fruto de dicotomias cujas raízes se encontram em uma metafísica em ato que seria necessário destruir. A brutalidade do extrativismo, com sua junção entre progresso e destruição, seria impossível sem a aceitação social de tais dicotomias com sua existência jurídico-normativa.

Integrar a natureza ao horizonte do que reconhecemos como “sujeito” nada tinha pois de arcaísmo “animista” ou de misticismo messiânico. Antes, estávamos diante de uma estratégia política astuta. Ela partia da consciência de que uma mudança fundamental poderia ocorrer a partir do momento em que a natureza não fosse mais socialmente experimentada como um sistema de coisas submetidas ao uso, não fosse mais compreendida como objeto, mas como sujeito. Pois a inovação jurídica tendia a produzir um colapso no interior da maneira como definimos o que pode ser usado

e o que não pode ser usado, o que é dotado de agência e o que não é dotado de agência, o que é coisa e o que é pessoa, o que pode ser propriedade e o que não pode ser propriedade.

A agência juridicamente reconhecida deve necessariamente ter a forma da vontade? E o que dizer de ciclos vitais que produzem agência, pois desdobram processos, estrutura e funções marcadas pela abertura ao acaso e contingência, mesmo que não exatamente sob a forma da vontade? Não deveríamos dar a eles também a dignidade de sujeitos? Tais perguntas nos mostram como generalizar a categoria de sujeito para entidades não-humanas nos leva a melhor compreender como somos afetados pelo que não porta necessariamente nossa imagem, como somos causados pelo que nos retira de nossa autonomia suposta. Uma outra concepção de liberdade pode, por essas vias, se engendrar. Com ela, a emergência de uma outra figura de sujeito político torna-se possível. E talvez essa modificação possa nos explicar porque veremos o Equador ser palco de uma decisão inédita. Em 2023, em um plebiscito, 58,3% dos votantes escolheram por impedir a exploração petrolífera do bloco 43, no Parque Yasuni. Ou seja, o questionamento da ordem econômica se impõe lá onde o que chamamos de natureza deixa de ser posto na condição de mero objeto a ser trabalhado.

Bibliografia

- Agamben, G. (2008). *Le règne et la gloire*. Paris: Seuil.
- Agostinho. (2008). *A cidade de Deus, vol. II*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2014). *Confissões*. Petrópolis: Vozes.
- Arneil, B. (1996). *John Locke and America. The Defense of English Colonialism*. Oxford: Clarendon Press.
- Charbonnier, Pierre. (2022). *Abundância e liberdade*. São Paulo: Boitempo.
- Derrida, J. (2003). *Voyous: deux essais sur la raison*. Paris: Galilée.
- Foucault, M. (2021). *Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard.
- Frankfurt, H. (1971). "Freedom of the will and the concept of a person", in: *The Journal of Philosophy*, vol. 68, n. 1 (14), pp. 5-20.
- Gabriel, M. (2022). *The New Enlightenment*. Hamburgo: The New Institute.
- Goodwin, G. (1603). *Automachia or the self-conflict of a Christian*. Early English books online.
- Graeber, D.; Wengrow, D. (2023). *Au commencement il était...* Paris: Les Liens qui Libèrent.
- Hui, Y. (2028). *Tecnodiversidade*. São Paulo: Ubu.
- Kojève, A. (2021). *L'origine chrétienne de la science moderne*. Paris: Hermann.

- Kouvelakis, S. (2019). *La critique défaite: emergence et domestication de la théorie critique*. Paris: La Découverte.
- Latour, B. (2006). *Nous n'avons jamais été modernes: essai de anthropologie symétrique*, Paris: La Découverte.
- Locke, J. (2008). *Essays concerning Human Understanding*. Cambridge University Press.
- _____. (2005). *Second Treatise of Government*. Cambridge: University Press.
- Malm, A. (2023). *Avis de tempête: nature et culture dans um monde qui se réchauffe*. Paris: La Fabrique.
- Marx, K. (2002). *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: University Press.
- Sepulveda, J. G. (1964). *Democrates segundo, o De las justas causas de la guerra contra los indios*. Cidade do Mexico: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas.
- Streeck, W. (2017). *Buying Time: the delayed Crisis of democratic Capitalism*. Londres: Verso.
- Weber, M. (2004). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo: Companhia das Letras.

O general hobbesiano: Golbery do Couto e Silva e a Doutrina de Segurança Nacional¹

Homero Santiago

Universidade de São Paulo (USP)

RESUMO

O propósito do artigo é, em primeiro lugar, expor a nervura conceitual de *Geopolítica do Brasil*, obra do general Golbery do Couto e Silva que pode ser lida como a tentativa de elaborar uma nova solução ao velho problema hobbesiano do medo; a renovada solução golberiana deverá vir pela posição das Forças Armadas como responsáveis pela direção do Estado. Na medida em que essas teses estarão no cerne da assim chamada Doutrina de Segurança Nacional, tal como elaborada e desenvolvida durante a ditadura iniciada em 1964 no Brasil, num segundo momento nossa intenção é mostrar que a doutrina golberiana ocasiona o espaço para o exercício da mais bruta violência (a ação policalesca e a tortura, sobretudo), não como um efeito indesejado e casual, mas como algo contido no âmago mesmo da teoria e sem a qual ela careceria de coerência. A nossa conclusão pode ser resumida numa imagem: é quimérica a ideia de uma “ditabranda” pela simples razão que Golbery e Fleury, o bruxo teórico e o escroque prático, são faces da mesma moeda da Doutrina de Segurança Nacional.

PALAVRAS-CHAVE

Golbery do Couto e Silva; doutrina de segurança nacional; Hobbes; autoritarismo.

ABSTRACT

The purpose of this article is, first, to present some of the central theses of *Geopolítica do Brasil*, a work by General Golbery do Couto e Silva, which can be read as a new solution to the Hobbesian problem of fear and widespread violence – through the Armed Forces as the entity responsible for leading the State. Insofar as these theses lie at the core of the so-called National Security Doctrine as it was formulated and developed during the dictatorship that began in Brazil in 1964, our second objective is to show that Golbery’s doctrine creates the conditions for the exercise of the most brutal forms of violence (particularly police repression and torture), not as an unintended or incidental outcome, but as something embedded in the very core of the theory – without which it would lack coherence. Our general conclusion can be summarized in a single image: the idea of a “soft dictatorship” (the so-called “ditabranda”) is a chimera, for the simple reason that Golbery and Sérgio Fleury, the theoretical sorcerer and the practical crook, have always been, and remain, heads and tails of the same National Security Doctrine.

KEY WORDS

Golbery do Couto e Silva; national security doctrine; Hobbes; authoritarianism.

¹ O texto provém de uma investigação que tem o apoio do CNPq. O autor agradece a Francisco de Guimaraens e Maurício Rocha, primeiros leitores.

Os militares são decididamente partidários da filosofia de Hobbes, que vê no ser humano um indivíduo egoísta, sempre decidido a lutar por seus interesses em detrimento dos outros e disposto por isso a entrar em conflito com eles.

Benjamin Rattenbach, general argentino
(*apud* Comblin, 1977, p. 159)

Na América Latina, a Doutrina de Segurança Nacional conheceu o seu esplendor, a ponto de ser frequentemente identificada, sem embargo de suas matrizes exóticas, como produto tipicamente nosso. Corpo doutrinário único e coerente que vai além dos particularismos, foi suficientemente plástica para amoldar-se às tradições e às exigências locais, exibindo por exemplo uma queda estatista, no Brasil, ou abraçando de primeira hora o neoliberalismo, no Chile. Em meados dos anos 70 do século passado reinava sobre praticamente todo o subcontinente sul-americano, com raras exceções.

Dentre os “iluminados pensadores da segurança nacional” (fórmula que emprestamos a Salinas Fortes, 2018, p. 46), *primus inter pares* estava o general Golbery do Couto e Silva, que como ninguém foi sensível e devotado a esse tema tão candente, sabendo a partir de sua reflexão plasmar uma ambiciosa visão de mundo cuja influência foi enorme nas hostes cívico-militares entre as décadas de 60 e 70. Um pensador de altíssimo coturno, para resumir tudo. Cadete brilhante, leitor voraz, estagiou na prestigiosa escola de Fort Leavenworth e foi oficial de informações da FEB; retornado ao Brasil após guerra, andou infernando os governos, redigindo manifestos, entre eles o famigerado (conforme a ambivalência rosiana, por óbvio) “memorial dos coronéis”,² conectando redes direitistas, cabalando golpes, sempre a sua maneira intelecto-bonachona, discreta e desafeita a brutalidades. Passou pelo Estado-Maior do Exército e o Geral; entre 52 e 55 esteve na Escola Superior de Guerra

² Assinado por quase uma centena de coronéis e tenentes-coronéis, o texto de 1954 denunciava a penúria do exército e considerava o aumento de 100% do salário-mínimo, proposto pelo ministro do Trabalho João Goulart, um descalbro que prenunciava a crise hierárquica e o caos social. A repercussão foi enorme e derubou Goulart e o ministro da Guerra; explicitando a convivência dos superiores, não houve punição aos signatários (cf. Carvalho, 2020). Os textos anônimos de Golbery, inclusive uma conferência de 1962 do então primeiro-ministro Tancredo Neves na ESG, foram reunidos em Couto e Silva, 2003, volume apresentado por Gaspari, que assim define “o estilo de Golbery”: “os textos que ele assinou, pouco barulho fizeram, os que não assinou foram estrondosos.”

(ESG; pelos entendidos codinominada “Sorbonne da Urca”³) e ali ensinou e desenvolveu investigações em torno do conceito de geopolítica e de segurança nacional.⁴ Após a reforma que lhe concedeu o generalato, veio a dirigir o Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais (IPÊS), fundado em novembro de 1961 para fazer frente à posse, alguns meses antes, de João Goulart, e que era generosamente financiado por centenas de corporações, brasileiras e estrangeiras, graças ao decisivo apoio do Council for Latin America, capitaneado por David Rockefeller. Apesar da sugestão campestre que o circunflexo dava ao acrônimo IPÊS, a coisa era muito séria. A entidade foi de extrema importância na oposição ao governo federal e aos movimentos sociais, particularmente no campo da guerra cultural, com a programada disseminação do anticomunismo – é sob a direção de Golbery, por exemplo, que se prepara a tradução de *Animal farm*, de George Orwell, lançada em 1964 e que tornou o livro conhecido entre nós até recentemente, num curioso quiproquó de mentira longeva devida à posse dos direitos autorais, pelo oportunista título *A revolução dos bichos*.⁵ Foi no interior do IPÊS, ainda, que se foi montando um ampla acervo de dossiês sobre personalidades do mundo político, econômico, cultural; coisa de 3000 documentos que serviriam de base para a constituição da “comunidade de informações” idealizada por Golbery e que foi oficializada em junho de 64 com o nome de Serviço Nacional de Informações (SNI), cuja chefia veio aureolar os esforços do general, que recebia as prerrogativas de ministro de Estado e definia sua obra como o “ministério do silêncio”.⁶

Em 1967, Golbery reúne um conjunto de textos e conferências, escritos todos antes do golpe militar, e o publica sob o título de *Geopolítica do Brasil*; a obra consigna uma meditação que ressoa fortemente nas formulações jurídico-político-econômicas efetivadas pelo autoproclamada Poder Revolucionário. Quem abre o volume e se debruça sobre as caudalosas páginas que compõem a sua introdução, expressivamente intitulada “O problema vital da Segurança Nacional”, sente-se de imediato arremessado à primeira fileira de um espetáculo estonteante, em que diante de seus olhos marcham, como num suntuosíssimo desfile de 7 de setembro, próceres

³ Apodo que, graças aos meandros misteriosos da providência, acabará por quadrar perfeitamente, a partir do momento em que a França e a Escola Superior de Guerra de Paris se tornarem o núcleo irradiador do *savoir-faire* necessário às ditaduras latino-americanas: anticomunismo programático, meticulosa analítica do conceito de guerra, particularmente a subversiva, sobretudo uma aprofundada e rigorosa metodologia da tortura. Cf. Duarte-Plon, 2016.

⁴ Não é sem interesse o detalhe: também Augusto Pinochet foi professor de geopolítica por anos na Academia de Guerra do Chile (cf. Comblin, 1977, p. 19).

⁵ O caso é exposto em Pen, 2020, p. 138-143. Vale recordar que o tradutor foi o tenente Heitor Aquino Ferreira, amigo de Golbery e, a partir de 1974, secretário particular do presidente Ernesto Geisel.

⁶ Sobre a formação e os objetivos do SNI, ver o capítulo “Nasce o SNI” de Gaspari, 2015c, p. 155 e segs.

e momentos capitais da história humana: Euclides, Galileu, Espinosa, Leibniz, Locke, Turgot, Hilbert, Einstein, Russel, Ortega y Gasset, Toynbee, César, Alexandre, Bonaparte, os grandes impérios passados, o Partenon, a Pax romana, a Inven-cível Armada, o “Rule, Britannia”, a Primeira e a Segunda Guerras, o destino do Homem, as agruras dos homens, etc. – e bota *et caetera* nisso. Na composição dessa visão estupenda não acomodam, todavia, justaposições aleatórias e feitas só para im-pressionar. Ainda com a mente aturdida e os olhos ofuscados, descobrimos um lu-zeiro para nos anortear ao ficar sabendo que esses nomes e eventos coerem num desenvolvimento cuja orientação, ontem como hoje, deita raízes num “mesmo anelo de precisão e de clareza, de verdades necessárias e irrefutáveis” (Couto e Silva, 1981, p. 8), cujo avatar é a “apolínea perfeição da geometria”, exemplo maior e mais de uma vez retornado sob a pena de Golbery à laia de “‘fantasma’ persistente e teimoso que ainda atrai e encanta e arrasta o espírito humano, em suas aventuras criadoras pelo reino do Cognoscível” (*Id.*, *ibid.*). Infelizmente, como atrás da cruz sempre vem o diabo, esse desejo foi e é sem cessar confrontado pelos obstáculos e por mo- vimentos contrários, razão por que o desfile, sem perder o deslumbrante portento, evolui em marcha dialética. O antípoda do persistente sonho de absoluta “precisão” – palavra que escolhemos para estenografar muitas outras assemelhadas que surgem no texto de Golbery – é um elemento irracional poderoso e que, a despeito de nossos maiores esforços, segue acoessando-nos, mantendo-nos “presas de igual angústia”, aquela mesma que desolava os nossos antepassados: a insegurança que provém das imprecisões, das surpresas, dos infortúnios, dos perigos a que estamos expostos... o *Medo*, para usar a palavra exata. “O mesmo grande Medo, o medo cósmico que viu, na Terra, o nascimento da Humanidade e de sua verdadeira angústia existencial, o medo paralisante e tenaz que brota, incoercível, da insegurança eterna do Homem” (*Id.*, p. 8-9). Não estaremos nem exagerando nem simplificando ao afirmar que guia o trabalho e os esforços de Golbery a interrogação pelos meios de vencer esse “grande Medo”, cuja consistência metafísica seria um grave erro baratear. O forçoso anelo de extirpação, ou pelo menos de controle dos efeitos do medo, inspira, conduz e justifica a diligente investigação dos mecanismos de asseguramento de nosso ser me- diante a precisão, como na geometria, e a previsão, como na ciências naturais, tanto quanto isso é possível; no caso particular de Golbery do Couto e Silva, a sua origi- nalidade estaria em fazer frente ao grande Medo e à angústia que este gera por meio da noção de *Segurança Nacional*.⁷ Se o general devém o percuciente campeão desse

⁷ Golbery faz um uso bem particular das maiúsculas. “Segurança Nacional”, por exemplo, sai de sua pena sempre com capitais, embora os documentos governamentais normalmente grafem a expressão em minúscu- las; ainda e significativamente, o “grande Medo” é sempre com maiúscula, ao passo que os outros medos – o

conceito é porque ousa encarar o problema e formular uma resposta nova e adequada aos novos tempos; sobretudo, uma solução que não incide nos erros daquele que até hoje teria sido o maior pensador a se debruçar sobre o assunto, aquele com o qual Golbery declaradamente se mede: Hobbes. Como uma vez calhou a Marilena Chaui (2018, p. 27) afirmar que nos anos 1970 fizera seu doutorado e sua livre-docência sobre Espinosa “sob o signo da crítica da ditadura, do autoritarismo e da ideologia da segurança nacional”, somos tentados a dizer, e não vai nisso exagero, que Golbery estudou o conceito e elaborou uma doutrina própria sob o signo de Thomas Hobbes. Fica a ressalva de que, a seguir o juízo de Comblin (1977, p. 159), dessa forma ele pouco destoaria da corriola fardada de seu tempo. “No mundo moderno, os mitos antigos da guerra tomaram uma forma abstrata e filosófica na obra de Hobbes. Ora, a obra de Hobbes fascina o mundo militar atual; fascina os generais latino-americanos.” Seja como for, há de convir o leitor que nem todo aquele que se deixa tanger pelo autor do *Leviatã* embrenha por uma reflexão e produz uma obra de mesmo calibre e influência que a de Golbery; e é exatamente essa singularidade sua que aqui nos interessa estudar.

O Medo é “o impulso incessante que domina, transparente, toda a dialética hobbesiana”, explica-se:

Hobbes, sabe-se que nascera, infante prematuro, sob o signo do Medo [...]. E, já velho, respeitado por todos, protegido pela Corte, verdadeiro monumento nacional, [...] tremeria ainda, sentindo-se ameaçado como sempre pelo espectro da insegurança que o perseguira a vida toda, mas que, por outro lado, o havia sustentado na admirável construção lógica de sua monolítica sistematização da política. (Couto e Silva, 1981, p. 8-9)

Do ponto de vista do general, entretanto, a grandeza do filósofo é ambivalente, para dizer o mínimo. Se, por um lado, é inegável o seu mérito em ter encarnado o “dilema eterno” da Humanidade e produzido uma portentosa obra dedicada à superação do problema; por outro e sem prejuízo de sua genialidade, o resultado transvia-se e torna-se um perfeito exemplo negativo, daquilo que deve ser a todo custo evitado, isto é, a solução totalitária (é assim que Golbery sempre a caracteriza) cerebrada pelo autor do *Leviatã*, que justo nisso (lástima!) costuma ser mais imitado à direita e à esquerda. Entendamos. Não tem cabida simplesmente chanfrar o seiscenista; muito pelo contrário. Para Golbery, mais que uma conveniência, é absolutamente necessário inspirar-nos no arrojo de Hobbes e encarar com seriedade o pro-

existencial, etc. – vêm com minúsculas, igualmente há a “humanidade de hoje” e a Humanidade eterna. Por regra, ao comentá-lo, respeitaremos os usos de Golbery; nos outros casos seguiremos as formas habituais.

blema humano que, em essência, permanece em nossos dias (“a insegurança do Homem é a mesma”), cambiando porém de solução graças à firme recusa de formulá-la, mais uma vez, “unilateral e paradoxalmente, pelo sacrifício completo da Liberdade em nome da Segurança individual e coletiva” (*Id.*, p. 9). O nosso desafio é dar conta da “insegurança generalizada e crescente em que se debate, agoniada, a humanidade de hoje”, sem abrir mão da Liberdade, neutralizando antes o “ópio venenoso” e a “ânsia neurótica” que acometem indivíduos “desamparados” e multidões “em pânico”. A Humanidade parece miseravelmente “disposta até a escravizar-se a quaisquer senhores e a quaisquer tiranias, desde que lhe ofereçam, num prato de lentilhas, um pouco de segurança e paz” (*Id.*, *ibid.*); configura-se assim uma situação torta, paradoxal, monstruosa: em busca da Segurança se perderá a Liberdade, cuja ruína, por sua vez, mina a própria Segurança almejada. As razões desse flagelo, podemos explicitá-las pela régua hobbesiana afirmando que o fragor do *bellum omnium contra omnes* cruzou os limites dos agrupamentos e comunidades e alastrou-se pelo planeta. Eis o que justifica a vigorosa conclamação de Golbery:

Homens de toda as latitudes e de todas as raças – a guerra é global – homens de todas as idades – a guerra é permanente –, homens de todas as profissões e dos credos mais diversos – a guerra é total –, devemos, pois, olhar bem de frente essa Esfinge dos novos tempos, para decifrar-lhe o mistério tremendo que em si mesma encerra e fortalecermo-nos na defesa da Liberdade que é exigência essencial e impenhorável da condição humana, para que nem na guerra acabemos por soçobrar, vencidos, nem por ela mesma soçobre, afinal, conosco, a Humanidade inteira. (*Id.*, p. 9-10)

Nos limites de nossos interesses, tentemos traduzir em alguns aspectos conjunturais essa grandiloquência dilemática golberiana, a fim de ver como ele espera superar Hobbes mediante uma resposta adequada aos desafios impostos pelo mundo das décadas de 50 e 60 do último século. Além dos itens já velhos da eterna questão, entre as novidades a mais flagrante, a mais relevante, é o paulatino estremecimento das fronteiras que já não separam realmente e cujo enfraquecimento dá lugar a um mundo interdependente que, cada vez mais, vincula reciprocamente os Estados, suprimindo-lhes a margem de ação e, ao cabo, asfixiando-os.

E, num mundo em que as distâncias dia a dia mínguam, em que os continentes viram ilhas ou penínsulas, os mares tornam-se apenas lagos e os oceanos se confundem todos em um único mar universal, em que todas as barreiras físicas, desde as águas e as montanhas até as florestas, os pantanais e os desertos de areia ou de gelo, vão perdendo sua histórica significação de obstáculos intransponíveis – a vida de relação dos Estados, pela interdependência acrescida com que a estes vincula, sobrepõe-se à sua vida própria, individual, vegetativa,

como a comprimi-la e asfixiá-la em formas cada vez mais estreitas e menos elásticas. (*Id.*, p. 23)

O efeito desse processo, se não o mais imediato por certo aquele que mais inquieta o pensamento de Golbery, é a formação de uma base ampla para a generalização planetária do medo, intensificando-o de maneira inédita. Constatado isso – quase dizemos: sentido na pele, pois assim nos atinge o medo –, não quadra decerto a um analista da tarimba do general entrar a deplorar o fato em si (*non ridere, non detestari, intelligere*, preconizaria); mas nem por isso lhe desperta simpatia, pelo contrário, a conclusão aos seus olhos ingênua e abraçada à ligeira pelos que acreditam daí decorrer as bases para um novo tipo de Estado que exerceria a função de garante contra a insegurança geral; a única resposta eficaz à generalização da guerra, creem muitos, virá da ação de um “Estado-Universal”, cujas “formas embrionárias”, aliás, já estariam despontando aqui e ali: “a O.E.A., a O.T.A.N. a O.T.A.S.E. de um lado, e, de outro lado, a U.R.S.S.” (*Id.*, p. 9-10). Ora, essa nova entidade Golbery não a aceita, antes a despreza, considerando-a sobretudo um repeteco piorado da solução hobbesiana, por razões que podemos resumir da seguinte maneira. Em Hobbes, o cessar da guerra de todos contra todos tornava-se possível pela instituição do Leviatã, um indivíduo ou um poder individual a que se atribuía a inteira potência dos pactuantes e que, em troca, ficava incumbido de bloquear a guerra e a todos assegurar no interior da república; paz que se conquistava pela força, pela supressão da liberdade e pelo agigantamento do poder do Estado. Com a generalização da guerra e o esvanecimento das fronteiras (a ideia mesma de protegê-las tinha fumos de ultrapassada), é mais ou menos como se o globo se tornasse uma grande comunidade e os Estados-nação passassem a fazer o papel de indivíduos em guerra de todos contra todos, “progênie de Leviatãs acossados, em suas disputas intermináveis e estéreis”, os quais, por isso mesmo, carecem de ser pacificados por um indivíduo superpoderoso alteado acima deles; em lugar de um velho Estado-nação, um novo Estado-Universal. Ora, essa moderna traquitanda que visa dar conta da “insegurança generalizada e crescente” surge aos olhos de Golbery como não mais que a hipertrofia do que havia de pior, o germe totalitário, no hobbismo: o novo Estado será “o Leviatã supremo, o Superleviatã, senhor absoluto e incontestável da Terra e do espírito humano” (*Id.*, p. 9). Contra essa deplorável repristinação, propõe Golbery um deslocamento que, à primeira vista, até parece em franca contradição com os ares do tempo. Justamente porque a guerra é, em nossos dias, “total, permanente, global, apocalíptica”, é que só nos resta como “instrumento de ação estratégica”, argumenta, o *Poder Nacional* (*Id.*, p. 12-13).

A fim de diluir a impressão de raciocínio esquizofrênico da parte do general, não é supérfluo recordar que a obra cujo nervo metafísico-político estamos considerando

denomina-se *Geopolítica do Brasil*, e de fato, do ponto de vista do autor, não existe geopolítica senão nacional. É portanto necessário ao analista (quem sabe armado de um quê de decolonialidade temporã) tomar “o Brasil como centro do universo” (*Id.*, p. 177); daí as demoradas e meticulosas análises do relevo e dos recursos naturais, do ecúmeno e sua ocupação, os desafios impostos pelo imenso *heartland*, a circulação e a permeabilidade das fronteiras, a integração com os vizinhos, a densidade das cidades e o posicionamento geográfico das capitais, as questões nacionais e o seu papel na marcha da Humanidade.⁸ Tudo se constela como insubstituível pano de fundo nacional, estrelado pelo cruzheiro do sul, para a “revista das várias teorias ou cosmovisões ou *Weltanschauungen* geopolíticas que interpretam as tensões mundiais dominantes” (*Id.*, p. 171). É essa tese em particular que poderá soar, como há pouco sugerimos, fatalmente carunchada pela contradição. Uma vez reconhecido que a guerra é total, e efetivamente Golbery identifica aí o mais característico de nossa época, como ainda confiar fichas no soçobranche Estado-nação? Na melhor das hipóteses, seria só uma tentativa meio ingênua meio louca, tão eficaz quanto jogar água no mar; na pior, descartada a maluquice atávica, estaria o general aderindo à onda dos leviatãzinhos briguentos, abraçando um nacionalismo passadista e estreito, como aqueles que ele próprio deplora fascinar as mentes ingênuas, sustentando-se em “neuróticas lealdades transitórias” a caudilhos, a um *duce* ou um *führer*, corroídos pela “doença infantil” da xenofobia (*Id.*, p. 97, 100). Nem uma coisa nem outra. Não precisamos imaginar, à ligeira, Golbery regredindo – perante a ameaça do Estado-Universal (hoje talvez devêssemos dizer em face do “globalismo”) – a uma solução tão bisonha. De fato, seria assim só se ele não concebesse inovações decisivas que, não obstante o vocabulário às vezes enganoso, ao mesmo tempo em que nos afastam do antiquado ideário do Estado-Nação introduzem-nos a um campo teórico que, nacional embora, é devidamente amoedado pelos novos tempos e suas percucentes exigências.

Para começar, entendamos que o posicionamento do Brasil como “centro do universo” e a recusa de Estados supranacionais acompanham-se da formulação de um *novo* conceito de nacionalismo; é crucial, absolutamente imprescindível, perceber que a mesma palavra designa *dois* nacionalismos diversos. Como nos é advertido, o analista geopolítico precisa atingir

⁸ Sobre este último ponto, que adiante veremos ser de particular importância, destaque-se que em anexo a *Geopolítica* traz o ensaio “O Brasil e a defesa do Ocidente”, de 1958, que argumenta estar nosso país, como guia da América Latina, destinado a funcionar de peça crucial na preservação do Ocidente cristão (cf. Couto e Silva, 1981, p. 217 e segs.). Ver à frente, nota 29.

o nível superior de um nacionalismo já madurecido, nacionalismo realista e crítico e, por assim dizer, asséptico, que não mais se coadunará com a corruptora histeria demagógica e bloqueará, por fim, a endemia desvitalizante da teorização balofa e inatual. (*Id.*, p. 101)

Esse, e nenhum outro, “é o nacionalismo sadio que deve inspirar, motivar, permeiar toda elaboração política, toda concepção estratégica, toda formulação geopolítica” (*Id.*, *ibid.*). Pois seguindo as trilhas dessa renovada concepção o analista reconhecerá como “instrumento estratégico”, em vez da Nação, um Estado, concebido porém, em vez de Estado-Nação, como um *poder* – a “palavra mágica da geopolítica” (Urán, 1987, p. 181) –, o Poder Nacional. Escusado alertar que tomará mau caminho quem barafundear as coisas. Como ensinava Jean Bodin que não constituem a República as famílias, os corpos, os colégios e os particulares, mas a soberania, que “é o verdadeiro fundamento e o eixo sobre o qual gira o estado de uma cidade e do qual dependem todos os magistrados, leis e ordenanças”, vindo a constituir “a única união e ligação” de todos esses elementos (cf. Bodin, 1986, p. 43); assim mesmo Golbery, desviando-se de um ponto de vista rudemente empírico que individuaria a nação numa capital, num líder, num hino, nos poderes executivo, legislativo e judiciário, etc., descendo um degrau na escala da estrutura essencial do objeto, poderia asseverar que o que constitui efetivamente o Estado-Nação é o Poder Nacional que se define pela

integração de todas as forças nacionais, de todos os recursos físicos e humanos de que dispõe cada nação, de toda a sua capacidade espiritual e material, da totalidade de meios econômicos, políticos, psicossociais e militares que possa reunir para a luta (Couto e Silva, 1981, p. 13).

De maneira bastante esquemática, exponhamos da seguinte maneira: do ponto de vista geopolítico, a nação é somente uma vontade e um projeto nacional fundado na geografia (por isso não há geopolítica sem a nação no centro); só que essa “vontade de potência” que é a nação justamente carece, para exercer-se, de um poder pelo qual se exprima; como em Hobbes o Leviatã era o representante que tornava possível o agir do povo representado, aqui é o Estado que se capacita a realizar o projeto da nação, ele é o concreto, um poder concreto, daquilo que, ausente tal concretude, não passa de vontade sem poder, projeto sem potência efetivadora, ou seja, só abstração tirada da cachola de nacionalista bocó. Com efeito, é pelo exercício do Poder Nacional que se mede o êxito ou o fracasso de um país na concretização de seus objetivos; daí o “nacionalismo sadio” fazer desse poder a “verdadeira estratégia” da nação, seu “instrumento de ação” decisivo, pois a Estratégia não é senão

a arte de fortalecer e aplicar, tanto na guerra como na paz, o Poder Nacional, para superar ou vencer [...] os antagonismos que se manifestem ou possam vir a manifestar-se, no campo interno ou no âmbito internacional, em oposição mais ou menos frontal àqueles Objetivos Nacionais. (*Id.*, p. 153)

Então, a essência atual de um Estado, aquilo que o faz ser o que é, é o mesmo que um determinado poder ou uma potência que consiste na integração e coordenação de todos os entes e as forças parcelares da nação; sempre atuante, funcionando já em tempo de paz como “trunfo decisivo e sustentáculo real” da nação, quando ela se apresenta diante de outras nas tratativas diplomáticas, e que por razões óbvias se torna ainda mais relevante em períodos de aberta beligerância. A questão fundamental que se coloca com relação a esse poder, como ocorre geralmente a qualquer potência, está em favorecer o seu crescimento e evitar a sua diminuição. Saliente-se esse ponto que vem esclarecer que, ao transitar do Estado-nação ao Poder Nacional, do nacionalismo chinfrim ao superior, não simplesmente cambiamos seis por meia dúzia; já não estamos perante um poder mumifático que almeje o imobilismo ou possa recusar-se a responder, às vezes com grande celeridade, às urgências, às exigências da fortuna – “a estagnação é a morte”, adverte gravemente Golbery, e evitá-la é o primordial dentre os misteres da geopolítica.

Entre os Objetivos Nacionais, é evidente, cabe posição de relevo aos que dizem respeito à persistência de todo o grupo social, do Estado e da nação como tais – isto é, sua sobrevivência no espaço e no tempo, sua autonomia em relação aos demais e o próprio desenvolvimento econômico e social, já que, para as sociedades humanas, assim como para todos os organismos de maior ou menor complexidade, a estagnação é a morte. (*Id.*, p. 11)

Destarte, tudo nos encaminha para uma questão de potência. Aumentar o seu Poder Nacional, para uma nação, é engrandecer-se e assegurar-se em face dos obstáculos aos seus objetivos, tanto os externos quanto os internos, e não poucas vezes isso crava a diferença entre a vida e a morte, a perseverança em seu ser ou o desaparecimento. Importa ter em mente esse dinamismo para acompanharmos uma inovação conceitual golberiana que, em virtude de nosso assunto, é indubitavelmente a de maior consequência. Resumamos invocando as palavras do autor. O Poder Nacional que é “trunfo decisivo e sustentáculo real” de uma nação constitui um Potencial que é “suscetível de atualizar-se, em prazo maior ou menor”, de ser “transformado, orientado, mobilizado” sempre que necessário e sobretudíssimo “para a eventualidade da guerra”; em casos assim, conclui o general, a “sua componente militar, exteriorizada nas Forças Armadas”, deve assumir “o papel dominante” (*Id.*, p. 13).

Saibamos tirar daí as devidas implicações, especialmente uma conclusão capital que não chega todavia a ser enunciada com todas as letras por Golbery. Estabelecida

a cláusula acima, como gerir o Poder Nacional? O que acontece quando “já não se sabe onde finda a paz e onde começa a guerra”, no momento em que “a guerra invade a paz” (*Id.*, p. 24, 144), e o estado de beligerância devém permanente, total, apocalíptico? Então,

tratar-se-á, imperativamente, de fortalecer esse Poder, desenvolvê-lo no tempo devido e por todos os processos, de modo que, no balanço vital entre possibilidades e necessidades, entre meios e fins, entre obrigações e recursos, não subsista um deficit fatal que pressagie, para a nação, a derrota e a servidão e a morte. Maximizar o Poder Nacional, em face das exigências impostas pelo fantasma da guerra que já nos persegue – eis um dever a que se não podem esquivar, de forma alguma, as nações atentas ao futuro que de todas se avizinha a passos tão agigantados. (*Id.*, p. 13)

Ora, essa exigência, esse “dever” só se cumpre adequadamente encarapitando, a mó de “parâmetro inelutável”, o valor supremo da nação, a *Segurança Nacional*.⁹ Eis a mencionada conclusão implícita, mas fácil de deduzir a quem juntar os pontos: doravante, ou pelo menos enquanto durar a situação de guerra permanente (e não há sinal de que a coisa mudará), o “papel dominante”, o comando, deve reservar-se às Forças Armadas, os autênticos especialistas em Segurança Nacional, conceito a ser entendido e manejado

na sua mais ampla e ativa acepção, permeando aos poucos o inteiro campo da política estatal, condicionando quando não promovendo ou determinando todo e qualquer planejamento, seja de ordem econômica, seja de natureza social ou política, para não falar dos planos propriamente militares, tanto de guerra como de paz. (*Id.*, p. 23)¹⁰

Convém notar o leitor, nesse respeitante, que essa função central outorgada aos militares e a amplitude do conceito de Segurança Nacional não requerem nem transformar a nação num quartel nem assoberbar o Estado a ponto de torná-lo avesso às iniciativas individuais. Seria indesculpável um raciocínio desse tipo, tendente a se-
viciar a população, asfixiar os indivíduos e conformar um organismo estatal balofo

⁹ “A segurança nacional é então o objetivo indispensável e a base de todo projeto nacional, o valor absoluto e incondicional sem restrição nem limitação, a norma última de todas as atividades públicas ou privadas.” (Urán, 1987, p. 184)

¹⁰ Ao lado dessa especialidade guerreira, seria a acrescentar, no âmbito da doutrina da segurança nacional de maneira ampla, a concepção da classe militar como especialmente dotada de coragem, desinteresse, incorruptibilidade; a “suprema reserva moral da nação”, resume Comblin, 1977, p. 58.

e absolutizante cujos efeitos a história já demonstrou nefastos.¹¹ Fosse assim, a diátribe inicial de nada teria valido e retornaríamos a Hobbes. Não é esse o intento, por óbvio. O segredo da dominância das Forças Armadas e a elevação da Segurança Nacional a arte de governar, para Golbery, reside maximamente no estabelecimento de uma nova *finalidade* aos elementos que já integram o Poder Nacional (como visto, praticamente tudo que existe no âmbito da nação) e ao próprio Poder no que se refere a sua atuação. Mesmo que à primeira vista nada mude, tudo muda porém graças ao novo fim que coordena e reorienta as coisas. A Estratégia (no exato sentido definido acima: arte de fortalecer o Poder Nacional) deve consubstanciar todas as apreciações, todos os pontos de vistas, todas as atividades produtivas, a fim de atingir um “grau superior de integração numa política única de Segurança Nacional” (*Id.*, p. 33), capaz de fazer jus às novas responsabilidades impostas pela guerra permanente. Segundo a perspectiva de Golbery, a “componente militar” do Poder Nacional, pois, vale menos como um taludo hoplita do que pela sofisticada inteligência planejadora, bem apoiada na técnica e na ciência, no rigor e na dedicação, no senso patriótico e em sua retidão moral, conjunto de qualidades que a habilita a conduzir a república *una veluti mente*. Ainda que descartando a convidativa lembrança da alegoria do navio presente no livro VI da *República*, para não causar ciúmeira entre as Armas, pelo sim pelo não, vai aí algo de profundamente platônico, tal qual expresso na advertência “de que somente os filósofos podem ser guardas perfeitos” (Platão, 2016, 503b). Quer parecer-nos, com efeito, que Golbery mira algo entre o rei-general ou o general-filósofo,¹² mas como figura obrigatoriamente coletiva, já que corporificada numa instituição; aspecto tanto mais considerável se tivermos conta que o original arranjo da sucessão de mando de nossa ditadura não acolheu monocracias como as de Pinochet ou de Videla, para nem mencionar o notoriamente caudilhesco Stroessner.

A originalidade com relação ao Leviatã hobbianos, pequena embora, é decisiva. É pelo dedo que se reconhece o gigante, e a pequena reconfiguração produz uma novidade magistral que deve ser computada como contribuição de Golbery, que podia sinceramente gabar-se de levar a sério a questão da segurança sem desastrosamente sacrificar a liberdade individual no altar do totalitarismo. O que não quer dizer, bem

¹¹ É nesse sentido, por exemplo, que ao tratar das concepções de Estado no idealismo alemão, em Herder, Hegel, Fichte, exclama Golbery: “Não estará nesse endeusamento do Estado, à custa da subjugação do indivíduo, toda a tragédia do povo alemão?” (Couto e Silva, 1981, p. 28-29).

¹² O que estaria longe do absurdo, é bom dizer, ainda mais quando se quer conciliar brandura e braveza; ponto de equilíbrio que, além das melhores raças caninas, só consegue atingir o misto de militar e filósofo concebido por Sócrates na *República*: “filósofo brioso, rápido de movimentos e forte é como precisará ser o indivíduo destinado a tornar-se um bom guarda da cidade”; “o nosso guarda é guerreiro e filósofo ao mesmo tempo” (Platão, 2016, 376 c, 525a).

entendido, que a via que se abre desconheça dificuldades e obstáculos a serem refletidos e enfrentados com perseverança. Desses, particularmente salienta-se o problema do “ônus tremendo de uma economia visceralmente destrutiva aos anseios normais de desenvolvimento e bem-estar que animam a todos os povos” (Couto e Silva, 1981, p. 13). Às Forças detentoras do comando do Poder Nacional, toca encontrar o delicadíssimo equilíbrio entre exigências que nem sempre coadunam. Não se pode menoscar as responsabilidades mais severas em prol do regalo máximo do bem-estar, e os povos que o fizeram aprenderam a lição no “pó da derrota”; tampouco, por outro lado, dá para simplesmente sair a pregar “mais canhões, menos manteiga”. A segurança precisa estruturar-se,

sobre uma base irredutível de bem-estar econômico e social, nível abaixo do qual se ofenderá a própria capacidade de luta e de resistência da nação, incapacitando-a, afinal, para o esforço continuado e violento que dela a guerra exigirá (*Id.*, p. 14).

O desafio ingente que se impõe à implementação da pretendida solução nova ao problema imortal da Humanidade está em descobrir o ponto (concebível em teoria, mas difícil na prática) de superno equilíbrio entre “Segurança e Bem-Estar e, em plano mais elevado, Segurança e Liberdade” (*Id.*, *ibid.*). A perda de uma implica a derrocada da outra. O recíproco envolvimento e a proporcionada harmonia constituem objetivos imperiosos e complexos que justificam finalmente todo um corpo doutrinário para estabelecer a correta medida sem renunciar ao princípio básico e inegociável: “estejamos certos de que defender a Liberdade é também, graças aos céus, alicerçar em sólidas bases a Segurança Nacional” (*Id.*, p. 15).

De maneira muito geral, o leitor não perdendo de vista os indispensáveis *mutatis mutandis*, dá para dizer que foi essa doutrina que, desde os primeiros meses após o golpe de 1964, começou a entrançar-se com a realidade governamental e jurídica do novo regime. A partir do momento em que o apoteótico Poder Constituinte maquinado por Francisco Campos, vulgo Chico Ciência, que para justificar à nação o *tour de force* verde-oliva assim filosofava no comunicado que antecedia o primeiro Ato Institucional:

A revolução se distingue de outros movimentos armados pelo fato de que nela se traduz, não o interesse e a vontade de um grupo, mas o interesse e a vontade da Nação.

A revolução vitoriosa se investe no exercício do Poder Constituinte. Este se manifesta pela eleição popular ou pela revolução. Esta é a forma mais expressiva e mais radical do Poder Constituinte. Assim, a revolução vitoriosa, como Poder Constituinte, se legitima por si mesma. Ela destitui o governo anterior e tem a capacidade de constituir o novo governo. Nela se contém a força normativa, inerente ao Poder Constituinte. Ela edita normas jurídicas sem que nisto seja limitada pela normatividade anterior à sua vitória.¹³

Tão logo esse Poder Constituinte, dizíamos, necessitou descer de sua retumbância e entrar na vida rotineira do Executivo, à medida que o conceituário grandiloquente do jurista se foi apequenando em regime e poder constituído, as contribuições do general Golbery do Couto e Silva devem ter começado a mostrarem-se mais bem preparadas para fornecer as coordenadas administrativas e os elementos ideológico-legitimadores imprescindíveis à causa revolucionária. Com isso, a abrilada podia, além de inserir os seus esforços no próprio desenvolvimento da história humana bosquejado nas páginas iniciais da *Geopolítica do Brasil*, ganhar de quebra algo que o Poder Constituinte do posteriormente chamado AI-1 não oferecia de imediato, a saber, um conjunto de diretrizes para a lida diária no varejo brasiliense, inclusive no concernente à economia e ao problema excruciante do desenvolvimento.¹⁴ Ademais, como nem só de asséptica teoria vive o homem, deve ter contado o fato de Golbery ser próximo de Castello Branco,¹⁵ almas igualmente afáveis e avessas à bronquite dos linhas-duras. A rápida criação do SNI (só três meses após o golpe, recordemos) e a entrega do órgão à direção de seu idealizador sinalava a pretensão real de que a inteligência andasse de graus acima da força bruta, com a mesma importância do brocardo de que nada se devia fazer fora da legalidade, ainda que esta fosse *ad hoc* constituída pela parte interessada.

Bom para uns, ruim para outros, inegável é que o trânsito à realidade de não importa qual teoria costuma ser um processo dado a complicações e que não raro

¹³ Quanto à produção deste peculiaríssimo texto, vale citar: em 7 de abril, “reunido com Costa e Silva e um grupo de generais, Francisco Campos captou neles uma vontade de praticar a violência política, inibida pelo escrúpulo de atropelar a Constituição. Agitado, andando de um general para outro, atirou: ‘Os senhores estão perplexos diante do nada!’ E deu uma aula sobre a legalidade do poder revolucionário. Era o que eles precisavam ouvir. Ali mesmo, numa folha de papel almaço, redigiu o preâmbulo do Ato Institucional [...] verdadeiro cérebro, articulando o argumento da subversão jacobina que o quartel-general buscava fazer vários dias” (Gaspari, 2015c, p. 124-125).

¹⁴ De fato, o “desenvolvimentismo” da ditadura brasileira não é estranho à preocupação golberiana de equilibrar as coisas: nem só canhões, nem só manteiga. O desafio primordial era buscar “a contribuição mútua de elementos para uma causalidade circular: a segurança exige o desenvolvimento e este exige segurança” (Urán, 1987, p. 195).

¹⁵ Signo forte desta ligação: no estertor do “dispositivo militar” de Jango, na manhã de 1º de abril, arrematando a vitória definitiva, “Castello, Geisel e Golbery estavam escondidos num apartamento em Copacabana, artilhados com os telefones do anfitrião e de um vizinho” (Gaspari, 2015c, p. 107).

expõe o corpo de ideias, se não ao imediato fracasso, ao menos a provas que seriamente o deformam. À primeira impressão, é o que teria acontecido às elucubrações de Golbery que acabamos de percorrer. No firme intuito de tudo coordenar e comandar, porque a guerra é total – “econômica e financeira e política e psicológica e científica” (Couto e Silva, 1981, p. 24) –, a Doutrina de Segurança Nacional precisa dar conta de todos esses campos, tomando a forma de uma ciência oníabrangente e totalizante, a inteira *rerum natura* tem de poder ser considerada sob o prisma da segurança;¹⁶ é tal saber que, com a apoio de ciências auxiliares e uma ampla e bem-estruturada “comunidade de informações”, centralizará o planejamento de todos os atos de administração governamental, a economia, a infraestrutura, a agropecuária, os recursos naturais, o preço dos combustíveis e do frete, e assim por diante.¹⁷ Numa palavra, *tudo* deve ser (e retomemos os verbos que colhemos no texto de Golbery) orientado, mobilizado, promovido, determinado, consubstanciado, integrado, planejado. Preferencialmente pela inteligência, mas se necessário com o emprego da força necessária. Os que imaginam que a ativa e rigorosa (como tudo que se diz em alemão) *Polizeiwissenschaft* terminou na virada do XIX para o XX não devem conhecer, para ficar num único e eloquente exemplo, os planos e o discursório atinentes à abertura da rodovia transamazônica: a sagacidade da *wissenschaft* afaga os ouvidos dos cidadãos de bem como as sirenas que tentam Ulisses, entanto o porrete da *polizei* dá um trato nos recalcitrantes, inclusive nos “silvícolas” – embora desculpavelmente avessos à racionalidade governamental, seria absurdo permitir um conjunto de malocas breçar o ingente esforço de pavimentar, digo, objetivar o *volksgeist* brasileiro (em geral, ver Valente, 2017).

Faca que muito se amola se amolga, arco que muito se retesa se parte, e de modo similar os exageros desse centralismo planejador foram mais e mais vindo à tona,

¹⁶ Sobre esse aspecto, ver Urán, 1987, p. 180: a doutrina apresenta-se como “uma síntese total das ciências humanas, capaz de oferecer um programa completo para a ação. É uma síntese política, econômica, social e de estratégia militar. Ela cobre toda as áreas de ação, desde o desenvolvimento econômico até a educação ou a religião e nelas determina os critérios fundamentais que devem ser levados em conta. Como síntese totalizadora, só o marxismo tem uma pretensão igual de ciência total e de condução integral da sociedade.”

¹⁷ “O conceito de segurança nacional permeou aos poucos o domínio da política estatal, condicionando, quando não promovendo ou determinando, todo e qualquer planejamento, seja de ordem econômica, seja de natureza social ou política, para não falar dos planos propriamente militares, tanto de guerra como de paz.” (Santos, 2019, p. 71) Segundo Comblin (1977, p. 61), no âmbito da doutrina de segurança nacional o poder executivo se exerce “por meio de dois aparelhos paralelos”: “um é público, é o governo e a administração; o outro é secreto, é o conjunto dos Serviços de Informações”. Sobre o privilégio dos serviços de informação no âmbito da doutrina de segurança nacional, cf. o mesmo Comblin, 1977, p. 37: “A elite das Forças Armadas se consagra à informação. É a arma que atrai os melhores talentos e também os ambiciosos, pois é dela que saem os militares destinados aos mais altos postos no Estado” (no Chile, segundo Comblin, 1977, p. 140, a Dirección de Inteligencia Nacional, a DINA, era o coração do regime; no caso brasileiro, acrescentemos nós, dois ex-chefes do SNI chegaram à presidência: Médici e Figueiredo); por fim, veja-se o capítulo “O primado da informação” de Duarte-Plon, 2016, p. 95 e segs.

produzindo cúmulos desviantes da intenção original, uns risíveis e outros nem tanto. Por exemplo, é impossível não gargalhar com este arremedo de anedota soviética: o camarada general de divisão Golbery do Couto e Silva deplora, em 1977, ter participado de uma reunião que discutiu e decidiu o aumento da bandeira tarifária dos táxis curitibanos. Ele não gostou e deixou a advertência:

Não ando de táxi há três anos e não vou a Curitiba há mais de dez. O que é que eu posso dizer a respeito desse assunto? Estamos mandando tanto que não mandamos mais nada. Concentramos o poder de tal forma que produzimos um buraco negro, capaz de absorver qualquer energia. (*Apud* Gaspari, 2015b, p. 289)¹⁸

Mal comparando, como a potência absoluta divina que se desencaminha, perdendo-se nas patavinas de sua atuação ordenada, quando acontece de Deus precisar suspender a ordem universal para apaniguar um futebolista que promete levantar os dedinhos ao céu se fizer o gol decisivo da partida, assim andava o Poder Constituinte Revolucionário. Pena que a graça da descrição das circunstâncias não impede suspeitar do efeito sinistro embutido na tragicômica constatação geral: “mandamos tanto que não mandamos nada”. Então, quem de fato manda? Já que vácuo de poder é coisa tão rara de encontrar quanto cabeça de bacalhau, a resposta “ninguém” fica de cara descartada; alguém deve mandar enquanto os generais que acreditam mandar perdem tempo arbitrando o funcionamento dos taxímetros. Seria a sociedade? É improvável; teórica e praticamente falando. Um aspecto basilar do regime de Segurança Nacional é que a plena realização da Estratégia, o fortalecimento do Poder Nacional e o consequente progresso tornavam necessário dissuadir ou silenciar a sociedade, um estorvo potencial indesejado. A construção do regime, resume Gaspari (2015c, p. 213), girava “uma roda em que o planejamento do progresso se associava à necessidade de desmobilização da sociedade”. Logo mais aprofundaremos esse aspecto da maior importância; pelo momento, é outro dado que desejamos colher e individuar, insistindo na interrogação sobre quem efetivamente manda.

“Estabelecida a ditadura policial-militar-fascista de 1º de abril, a polícia sobrelevou-se à justiça (mesmo a justiça das classes dominantes), o que põe em relevo a enormidade do arbítrio.” “O regime é dopsiano, isto é, manda o Dops, a lei suprema é a polícia.” (Marighella, 2019, p. 117, 124) Nessas palavras premonitórias de 1965, Carlos Marighella sintetizou uma verdade profunda acerca da *forma imperii* resultante da implementação da Doutrina de Segurança Nacional, ou seja, quando ela transita do plano das ideias para o duro teste das ruas. Dentre os vários desafios e

¹⁸ Não sem razão, anos depois reconhecerá Golbery em *Conjuntura política nacional* que, “em meados da década de 70, talvez se haja atingido o máximo de centralização político-administrativa.” (Couto e Silva, 1981, p.22)

dilemas que arrosta o penetrante teórico Golbery (o da imprecisão, o do medo, o do equilíbrio entre segurança e liberdade), deve-se acrescentar um, verdadeiramente excruciante, que nomearemos o do “guarda da esquina”, em recordação do alerta que, segundo dizem, teria sido emitido pelo vice-presidente Pedro Aleixo na reunião que votou o AI-5: o problema estaria menos nas instâncias superiores, pois decerto saberiam moderar o uso da força, do que no guarda da esquina, que se sentiria liberado às bronquices, abusando do poder concedido.¹⁹ De fato, como evitar que lá na ponta do bom cumprimento das ordenações gerais, uma bendita criatura se dê a desvarios de onipotência, como se também pudesse tocar com os dedos a forma magnânima e transcendental do Poder Constituinte, parando o tempo, manipulando a eternidade e recriando o mundo desde o porão?²⁰ Ora, se tinha razão Marighella, não deve ter demorado muito, quase nada para a *polizei* intuir, dos investigadores e arapongas de raibã aos rondas de esquina e praças de pré, que sem a força de seus silogismos apodícticos²¹ a *wissenschaft* do generalato não passava de retórica fanfarrona a convencer só os já convertidos. Numa etapa mais avançada, refinando os seus conhecimentos dos desvãos dialéticos e casuísticos da ciência total elaborada na Sorbonne da Urca e sistematizada por Golbery, os meganhas do esquadrão da morte compreenderam quão valiosa ela era para os negócios (Salinas denominou “esquadronização geral” esse momento²²), pois chacinar um pivete podia entrar na

¹⁹ Para uma detalhada descrição da reunião, ver Gaspari, 2015c, p. 335 e segs. O áudio das discussões (documento estupendo!) pode ser ouvido em: <https://www.youtube.com/watch?v=3sHMZq8kzGc>. Lá não está a referida observação e não é certo que Aleixo realmente a tenha feito em algum momento. Seja como for, de maneira arguta exprime-se aí uma dificuldade real e que se pode facilmente derivar das ponderações que o vice propôs na ocasião e que estão bem registradas.

²⁰ A mais perfeita tortura parece não se realizar senão *sub specie aternitatis*, ou seja, mimetizando lá na ponta do poder derivado o ímpeto do Poder Constituinte original que o torcionário invoca e representa. “Não foi apenas uma pessoa que morreu, foi o tempo.” (Tapajós, 1977, p. 15) “Os relógios tapados ficaram para mim como o símbolo da tortura, pois eles eram muito mais do que apenas relógios tapados com esparadrapos. A noção de tempo era roubada ao torturado. [...] A noção de tempo tapado era também o exercício da onipotência fantástica do torturador. Sua fantasia de suprema dominação sobre o outro só é possível se articulada com outra fantasia: a da ausência do tempo. A tortura só é perfeita se o tempo não passa.” (Gabeira, 1996, p. 173) “Poderiam ser cem anos ou dois meses... o quarto amarelo é um centro onde o conceito de tempo não existe. É revirado e atirado a um ponto onde escapa aos frágeis limites da consciência humana sobre o tempo. Que tempo? Cronológico? O interno de cada um? Eu tinha 20 e de repente, no quarto amarelo, tenho 40, 100 anos, ou não tenho idade alguma. [...] O que marcava o relógio, para sempre fixado nas três horas, que tempo para sempre ele parara, cessara de reproduzir, não mais referira, porque não mais havia o tempo?” (Moura, 2023, p. 29-30, 42) “E eu, atônito, catatônico, arremessado de repente em meio ao inferno, transferido de súbito para esta dimensão nova onde tudo se passa velozmente, embora dure uma eternidade e embora se propague pela eternidade afora.” (Salinas Fortes, 2018, p. 22)

²¹ Salinas Fortes (2018, p. 25, 50) menciona a “eficácia demonstrativa” do pau-de-arara e como o tom da fala do torturado às vezes “reclama sonora bofetada como se se tratasse de uma consequência silogística”.

²² “‘Dez marginais por cada policial morto’ era a palavra de ordem do Esquadrão, comandado em São Paulo por Sérgio Fleury e que se organizara desde 1968, depois do assassinato de um investigador de polícia pelo marginal Saponga. Paralelamente à eliminação das vítimas, a quadrilha desenvolvia, desde então, verdadeira

conta da segurança nacional tanto quanto desbaratar uma célula marxista-leninista, com a vantagem de que a primeira ação ainda rendia uns trocos da vizinhança de pequenos comerciantes e famílias de classe média.

Alcança-se assim, finalmente, uma zona tão complexa quanto aquela em que desaparecem as fronteiras entre guerra e paz. Precisamente nesse lusco-fusco, descobrimos um dos aspectos mais chocantes da Doutrina de Segurança Nacional, a saber, a plenitude de seu desenvolvimento culmina na dissolução das diferenças de essência entre o general e o delegado. O dilema do guarda da esquina mostra-se insuperável, e tais consequências decorrem do âmago mesmo do intento de asseguuração e previsão ocasionado pelo Medo – jamais esqueçamos desse motor cósmico, eterno, total – que a todos envolve e dispõe. Na moeda da ditadura, mais que uma fortuita rima, Golbery é a coroa teórica de que a cara prática é Fleury. O medo liga e solda essas figuras disparatadas que emblemam o regime: o bruxo das ideias e o escroque torcionário.

Um aspecto que se vai impondo à medida que lemos documentos oficiais do período de institucionalização do Poder Revolucionário e temos minimamente em conta os seus usos é que o aparato repressivo desempenha um papel de proa na administração pública, integrando-se à rotineira governança. Dessa perspectiva, a saliência da polícia e do terror de Estado, em vez de disfunções, ganham ares de instrumentos primários para o êxito das políticas governamentais, de novidades como o FGTS aos corriqueiros preços de combustíveis e taxas de câmbio, passando pelo incremento da infraestrutura e das exportações – “punir é comandar” (Chauí, 1970, p. 223), como faz o governo tirânico e supersticioso em Espinosa; ou então, qual formularia alguém saudoso da sapiência despojada e diretíssima de um Washington Luís, somente atualizando-a: governar é prender!²³ Não é o caso de entrar no varejo desses mecanismos; melhor seguir logo para o atacado: o modo de governar preconizado pela Doutrina de Segurança Nacional necessita ter o caminho desimpedido para a realização de seus objetivos, todos eles, sem as intempéries, críticas

campanha publicitária, através de misteriosos telefonemas anônimos à imprensa, que se encarregaria em poucos meses de celebrar a denominação Esquadrão da Morte. Depois de cada execução, a que não faltavam requintes de crueldade, os telefonemas. Alguém já se esqueceu de tudo isso? Não teria havido, a partir de determinado momento, a ‘esquadronização’ geral, uma institucionalização nacional daqueles métodos que apenas começavam a ser utilizados, agora, também para os que ousavam erguer-se contra o regime?” (Salinas Fortes, 2018, p. 41). As palavras de Salinas são utilmente complementadas pelo documentário *Você também pode dar um presunto legal* (1971), de Sérgio Muniz, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RE8UvCUFGAk>.

²³ “E não sei mesmo por que me vem a frase de um político genial, *governar é prender*.” (Telles, 2009, p. 233)

e pactos, negociações e negociatas, que marcam a vida dos regimes políticos ordinários; e isso não se alcança senão metendo cobro a toda e qualquer oposição. Uma vez que tudo se compreende sob a égide da guerra, *sub specie belli*, em bom latim, não importa qual gesto que relute em explicitar um sonoro “sim, senhor” vira de imediato hostilidade a ser respondida à altura. A figura do *inimigo interno* torna-se central. O opositor é sempre um o “grande perturbador”;²⁴ militante do movimento estudantil ao sindicalista, passando pelo deputado hesitante em votar com o governo, o índio, o travesti, o maconheiro, o vizinho, qualquer um pode configurar um risco indesejável, inaceitável à Segurança Nacional, tornando-se definitivamente um “traidor da Pátria”. Trata-se de um item doutrinário maior da própria definição de Segurança Interna, conforme era esclarecido no *Manual Básico da ESG* utilizado pelos oficiais em formação e devia servir de diretriz para as ações governamentais,

envolve aspectos da Segurança Nacional que dizem respeito às manifestações internas dos antagonismos e pressões abrangendo todas as ações que se produzem por intermédio do Estado no sentido de criar condições para a preservação dos poderes constituídos, da lei, da ordem e de garantir os Objetivos Nacionais ameaçados. Inclui, assim, todas as medidas desencadeadas para fazer face, dentro das fronteiras do país, aos antagonismos e pressões de qualquer origem, forma ou natureza. (*apud* Alves, 2005, p. 47)

Horror à oposição e a qualquer discordância ou tensão. Ao mínimo sinal de “antagonismos ou pressões”, cabe aos responsáveis, segundo a mesma cartilha, a “tarefa de superá-los, neutralizá-los e reduzi-los” (*apud id., ibid.*).

A inexistência de dissensos e conflitos condiciona o ambiente de “tranquilidade” e “paz” que tantos documentos qualificam de imprescindível ao progresso do país. Analisando o uso desses termos no preâmbulo do AI-2, observa a mesma estudiosa sobre que ora nos apoiamos, que, ali, “a tranquilidade social, definida como total ausência de oposição, é necessária à realização do modelo econômico de desenvolvimento” (*Id.*, p. III). Para alcançar e manter essa condição, o governo revolucionário age implacavelmente contra todos os assim denominados “inimigos da nação”. Quem são eles? Todo mundo.

O preâmbulo alterou a definição do “inimigo interno” para incluir não só todos aqueles que estiveram associados ao governo anterior, como a categoria consideravelmente mais ampla de todos que “desafiavam a própria ordem revolucionária”, isto é, todos os membros de qualquer oposição. (*Id., ibid.*)

²⁴ Couto e Silva, 1981, p. 159. Usamos a expressão de maneira um pouco deslocada, mas de forma alguma fantasiosa, relativamente ao contexto original.

“O conceito de segurança nacional”, cirurgicamente observa Comblin (1977, p. 41), “torna-se operacional a partir do momento em que se define o inimigo”. Mas o que acontece quando todo mundo é inimigo em potencial? O máximo risco de antagonismo tem por efeito a máxima diligência das autoridades, sem descanso, e assim o ciclo vai terrivelmente se fechando. Do lado dos cidadãos, as inovações promovidas pela aplicação da Doutrina de Segurança Nacional terminam por submeter todo mundo à suspeita, pois maculados, ao menos em potência, por uma falta tão grave quanto a de Adão. Uma vez que, pelo decreto-lei 898 de 29 de setembro de 1969, “toda pessoa natural ou jurídica é responsável pela segurança nacional”, as noções de guerra, subversão, vigilância, são estendidas a todos os meandros da vida e promove-se uma singular sobreposição, teoricamente engenhosa e praticamente horripilante, entre os conceitos de segurança nacional e de cidadania: todo *cidadão* torna-se automaticamente *agente de segurança nacional*, do que deriva, pela recíproca, que todo cidadão torna-se imediatamente *suspeito* de atentar contra a segurança nacional – incontornável reversibilidade, sem a qual a própria doutrina perderia seu sentido. Destarte, a cidadania adentra o lusco-fusco alucinante em que você pode dormir impoluto cidadão de bem ou jovem professor de filosofia antiga e acordar “elemento” (no rigor do vocabulário policial) pendurado no pau de arara ou preso à cadeira do dragão – “o terror, cuja regra é tornar-nos suspeitos, fazer dos suspeitos culpados e condená-los à tortura e à prisão sem que saibam de que são acusados e sem qualquer direito à defesa” (Chauí, 2017c, p. 139). Assim como assim, a questão alastra-se a tudo e a todos, a cada lar, a cada escola, a cada bate-papo. Dá-se que o inteiro corpo social é potencialmente opositor e deve ser trazido em rédeas curtas, sob vigilância cerrada, se quiser o governo que os Objetivos Nacionais se efetuem: controlar a inflação e apreciar o cruzeiro, aumentar as reservas e o PIB, ampliar o emprego, aperfeiçoar o ensino técnico, modernizar as universidades, despertar o patriotismo, vencer a Copa do mundo.²⁵ Um aspecto basilar do regime securitário é que o sucesso da Estratégia, o fortalecimento do Poder Nacional e o ansiado desenvolvimento tornam necessários submeter e silenciar a sociedade, aquela que no palavrório oficial é importantíssima como a “nação” cuja vontade

²⁵ Não é força nossa. À época muito se noticiou o entreviro de João Saldanha, técnico do selecionado nacional em 1970, e Médici, inconformado pela não escalção de Dadá Maravilha. Notório comunista, Saldanha celebrou a sagacíssima máxima: “ele escala o ministério, eu escalo a seleção”; foi demitido pouco antes da Copa por discordar do presidente. Em tempo: o novo técnico, Zagallo, convocou Dadá, mas não o escalou para jogar um minuto sequer no México.

genuína pode ser metafisicamente encarnada pelos militares que equiparam Vontade Geral e Vontade de Segurança Nacional,²⁶ mas que em sua realidade pedestre não passa de suspeitíssimo estorvo. Às vezes, resta a indelével impressão de que, do ponto de vista da Doutrina de Segurança Nacional, melhor mesmo é que nem existisse isto, a sociedade, no máximo os indivíduos e as suas famílias.

Podemos seriamente nos perguntar se já não desconfiava Golbery dessas dificuldades e consequências ao enfatizar o necessário equilíbrio entre as exigências de Segurança e as da Liberdade, sublinhando que não se podia forçar a mão contra esta, que ao fim das contas é o “elemento vital” daquela, já que sabidamente “os escravos não são bons combatentes” (Couto e Silva, 1981, p. 14). De fato, muitas de suas reticências com relação a Hobbes provinham exatamente da incapacidade deste em sustentar esse preciosíssimo equilíbrio. Que o fosse. Mas será que, após quanto vimos, ainda há espaço para razoavelmente estimar que o general tenha se saído melhor nesse quesito? É aí que a doutrina golberiana torce o próprio rabo e guincha enfim sua verdade mais íntima, pois lhe seria bem penoso, quase impossível, alegando perturbações ocasionais, simplesmente jogar a culpa no guarda da esquina.

Se dermos crédito a um dos mais autorizados estudiosos do pensamento de Golbery do Couto e Silva, a noção de guerra presente na *Geopolítica do Brasil*, e sobretudo a subversiva, que se dirige prioritariamente ao inimigo interno, fincaria raízes menos em circunstâncias conjunturais da guerra fria do que na influência marcante do autor do *Leviatã*, que se exerce sobre o general “fazendo que seu liberalismo seja hobbesiano, sem cidadãos”. Golbery é “um dos últimos discípulos de Hobbes, *mesmo a contragosto*” (Ferreira, 1988; nós grifamos).²⁷ Na esteira do filósofo dos Seiscentos, também o general novecentista seria um subproduto do grande Medo inextirpável; por isso, iniciado em Hobbes, apesar da bateria de críticas, ele nunca teria efetivamente rompido com o universo de pensamento hobbesiano, ainda que agitado por seus próprios medos, os quais, não sendo exatamente os do inglês, desempenharam um papel de igual importância ao guiar as suas considerações.²⁸ Por consequência, mui hobbesianamente, a revolução que a *Geopolítica do Brasil* propõe,

²⁶ “Se governar transforma alguém em representante, então é preciso saber o que esse alguém representa. Representa o Estado e, por meio dele, o governo, o qual, representando-se a si mesmo, identifica-se com a Vontade geral, isto é, com a nação sob o signo da Segurança Nacional.” (Chauí, 2017a, p. 132) Ver também à frente, nota 32.

²⁷ Sobre a alegada autoridade dessa leitura, recordem-se as palavras de Kuntz, 2017: “Nenhum outro crítico publicou uma análise tão precisa, tão severa e tão rica, do ponto de vista acadêmico, do livro de Golbery.”

²⁸ Qual o grande Medo de Golbery? Segundo Ferreira, 1988, a ameaça que, aos seus olhos, pesava sobre a civilização cristã, sobre o Ocidente cristão – por abstrata que seja a designação – ameaçado pelo comunismo internacional. “Nós, civilizações, agora sabemos que também somos mortais!”, enuncia o general (Couto e Silva, 1981 p. 20), evocando Paul Valéry e o sério risco de desagregação, o qual teria por causa aquilo que, na

sempre nas palavras do referido estudioso, não é mais que “a revolução do Estado contra a Sociedade”. O ideal seria uma Cidade sem cidadãos, ou na qual estes somente se agitassem para servir ao Poder. O discurso golberiano de defesa da Liberdade, embora real, não concebe nem preza esta senão à guisa de instrumento de Segurança Nacional (escravos não são bons combatentes, foi dito há pouco); é “um conceito meramente instrumental e não moral”, nada que denote um “atributo do Indivíduo anteposto ao Estado” (*Id.*). De tudo isso vem a conclusão que para nós é da maior relevância e cujos efeitos não podem ser exagerados: o texto de Golbery é atravessado pelo “*mesmo hobbismo que se traduz nos Atos Institucionais*, especialmente os dois primeiros” (*Id.*; nós grifamos).

É bem possível que nem o próprio Golbery tivesse consciência da força dessa vinculação. Não é raro que as mais profundas relações de influência e inspiração envolvam aspectos secretos e deem margem a intrigantes consequências. De qualquer modo, é como se, dado o ponto de partida, o desfecho estivesse selado. Não se trata de predeterminação, não é ironia do destino nem ato falho; é muito mais simples e por isso tanto mais comprometedor. O hobbismo inicial, oferecendo conceitos e formas expressivas às inquietações do jovem oficial, move-lhe o pensamento rumo a uma grade compreensiva através da qual os termos do problema que o inquieta serão lidos de uma forma e não de outra. Vem aqui a propósito aquela advertência de Carl Schmitt (2011, p. 37), numa lúcida tomada de consciência da dívida intelectual: “*Stat nominis umbra*. O nome do Leviatã lança uma longa sombra”. Ora, ninguém nasce nem fardado nem fadado a virar hobbesiano, mas desde que se adote seriamente esse ponto de vista alguns postulados são incontornáveis: o medo é indiscutivelmente o afeto dominante, a guerra indiscutivelmente impera e tudo se faz em prol da segurança, qualquer conflito é indiscutivelmente bélico e, sem admitir nenhuma discussão, todo adversário ou opositor é um inimigo que se infiltra numa alternativa do tipo “antes ele do que eu”. Não dá para, obtidos os seus desejos, simplesmente enfiar na garrafa o gênio e arrolhá-la com força. Não sabemos se Golbery chegou a abordar com atenção o espinosismo; caso o fizesse, provavelmente leria Espinosa, que no seu entender está “em paralelo” ao autor do *Leviatã* (Couto e Silva, 1981, p. 8), de maneira hobbesiana. Se o Estado é uma força que a cada

introdução da *Geopolítica do Brasil*, surge como o elemento irracional, a imprecisão, eternos inimigos que movimentam a história humana e são maliciosamente manipulados pelo inimigo. Mais uma vez vale lembrar que a terceira parte da *Geopolítica* oferece o ensaio “O Brasil e a defesa do Ocidente”, cujo argumento básico é: ainda que nós da América Latina representemos os elos mais débeis do Ocidente, o papel do Brasil, por seu gigantismo e sua formação genuinamente ocidental e cristã, seria o instrumento fundamental para, “redimindo os povos irmãos desta América,” também redimir, “pela esperança, os povos todos da Terra”, deixando as “sereias comunistas” a cantar sozinhas as suas “promessas blandiciosas” (Couto e Silva, 1981, p. 249).

momento, na duração, precisa afirmar-se contra os demais, nos meandros dramáticos dessa história, nos intervalos das lutas pela vida, não chega com naturalidade e como promessa de acalento o sonhar suprimir todos os elementos ameaçadores? E o que fazer quando da guerra de todos contra todos arribamos na guerra de cada um contra uma parte de si, isto é, na guerra subversiva? A máxima diligência em dar conta do problema vem muito a calhar na hora em que “o destino bate à porta” e tem-se certeza, como já observado, que a estagnação é mortal. Sem forçar a mão, levado por seus compromissos conscientes ou por seus pendores obscuros, abrisse o *Tratado político* até poderia Golbery ler sob o signo da Segurança Nacional hobbesianamente concebida estas palavras de Espinosa (2009, VI, § 6): “a cidade corre sempre mais perigos por causa dos cidadãos do que dos inimigos”; e por isso “aquele a quem foi conferido todo o direito do estado temerá sempre mais os cidadãos que os inimigos”. Fosse aficionado à víspera, ele podia gritar: “bingo!”

Eis o sonho sonhado pelo general de divisão Golbery do couto e Silva, da ala branda e inteligente; um, se não o pilar teórico de uma ventilada “ditabranda” – escabrosa ideia de jerico que já foi propagandeada até por representante sério do sedizente “quarto poder”.²⁹ O devaneio, inseparável do pior hobbismo, entra pelos atos institucionais e condiciona a governabilidade: é o ideal de construção de uma cidade de cidadãos reduzidos à inércia ovina,³⁰ cevados a rações de liberdade tutelada, somente para, quando necessário, tornarem-se eles próprios agentes de segurança da pátria. É a arte do mau pastor, ajuizaria Platão (2016, 345d), praticada por aquele que “cuida do rebanho sem ter em vista o bem de suas ovelhas”. Um mundo sem conflitos, a paz dos cemitérios que só se quebra em dia de finados; os opositores todos metidos na tranca dura; o povo, já que não dá para fazer desaparecer esse “grande perturbador”, pelo menos muito bem domado. Não seria essa mesma a essência do sonho verde-oliva compartilhado por todos os revolucionários de 1º de abril de 1964? Se uma voz destemida, protegido pelas estantes da biblioteca do Palácio das Laranjeiras, mandou “às favas” a Constituição na noite de 13 de dezembro de 1968, como nitidamente se ouve no registro do debate em torno do AI-5, por que

²⁹ Recordar é viver: o infeliz trocadilho apareceu no editorial “Limites a Chávez” da *Folha de S. Paulo* de 17 de fevereiro de 2009: “as chamadas ‘ditabrandas’ – caso do Brasil entre 1964 e 1985 – partiam de uma ruptura institucional e depois preservavam ou instituía formas controladas de disputa política e acesso à Justiça”.

³⁰ “Aquela cidade cuja paz depende da inércia dos súditos, os quais são conduzidos como ovelhas, para que aprendam só a servir, mais corretamente se pode dizer uma solidão do que uma cidade.” (Espinosa, 2009, V, § 4)

não poderia alguém também tascar: “à merda o povo!”³¹ Geisel, futuro mandachuva da “abertura”, decerto não o enunciou de maneira tão chula, inclusive porque não convinha ao seu caráter; porém, deu a entender o mesmo exprimindo-se com certa melancolia, entre teologia, filosofia e espírito castrense:

Bom era no tempo dos reis. O problema da legitimação era simples. Era o direito divino. Depois inventaram esse negócio de povo. O povo. Quem é o povo? Resultado, de Deus passou para o povo, e agora para o sabre, um sabre enferrujado. (Geisel, 11 de setembro de 1972, *apud* Gaspari, 2015a, p. 227)³²

Haverá maneira mais sapientemente colorida de pintar o sonho tirânico de isolar o poder relativamente às atribulações da duração, parar a história e dela livrar-se de uma vez por todas, como que reencontrando a saudosa sempiternidade dos faraós? Ora, se até os “brandos” pensam assim, outra coisa não se podia esperar dos linhas-duras cômicos de si, muito menos dos sicários, estes que, desde o guarda da esquina até o delegado escroque, compreendem, mas de modo algum criam a partir do nada, o seu lugar de proa na efetivação e manutenção, no asseguramento, para dizer numa só palavra, do poder em vigor – quando os generais perceberem que já não mandam nada, Inês, digo, Rubens Paiva é morto e a esquadroneização se terá generalizado, revirando a hierarquia e metendo a reboque a Sorbonne urcana, a geopolítica golberiana e a própria Doutrina de Segurança Nacional.³³

É esse regime, essa legalidade, essa prática de governo, que finca raízes no recanto mais sombrio da natureza humana, que Marilena Chaui denominou mais de uma

³¹ Como regularmente faz, analisando a doutrina de segurança nacional em sua generalidade e em suas manifestações nacionais, Comblin, 1977, p. 57, afirma que uma característica geral dos Estados militares sul-americanos foi “o elitismo radical”. Apesar da ostensiva referência à “vontade da nação” (como no AI-1 brasileiro, que nisso nada tinha de exceção), “um personagem desaparece inteiramente da cena: o povo”. O ideal seria eliminar os povos e deixar sobreviver só as “massas”, as quais “são inteiramente incapazes de conceber ou querer os Objetivos Nacionais”, pelo que fica inteiramente aberto o espaço ao planejamento e à ação dos militares.

³² Vale lembrar que Geisel foi o único militar de alta patente a falar abertamente, em tom penseroso, da tortura: “Acho que a tortura em certos casos torna-se necessária para obter confissões. [...] Não justifico a tortura, mas reconheço que há circunstâncias em que o indivíduo é impelido a praticar a tortura para obter determinadas confissões e, assim, evitar um mal maior.” (Depoimento a Maria Celina D’Araujo e Celso Castro, *apud* Duarte-Plon, 2016, p. 133)

³³ Sem repressão não há tirania, logo inexistiria o próprio regime; daí o intenso desejo de segurança nacional só poder realizar-se por uma incessante produção organizada de insegurança; afinal, se não houver inimigo, o problema da segurança nacional perde todo o sentido. Não demorou a “tigrada” (para usar um termo caro a Gaspari) descobrir a verdade desse movimento dialético e, às temporárias ventilações de abertura, ainda com Figueiredo no SNI, na primeira metade da década de 1970, planejar, em vez de distensão, a sua própria *aufhebung*: “Projetando a reivindicação do restabelecimento das liberdades como item da agenda subversiva, fechava o beco. Se não houvesse tranquilidade, deveria haver repressão, porque só assim se restabeleceria a paz. Havendo tranquilidade, ela seria falsa, manha subversiva. Portanto, a repressão era indispensável. A tranquilidade tornava-se ameaça para a anarquia [dos quartéis, bem entendido].” (Gaspari, 2015a, p. 396)

vez *terror*, na esteira de Hegel atribuindo um sentido terrivelmente preciso à operação, metódica e bem pensada, já antes de abril de 1964 e com culminância em dezembro de 1968, de criação do personagem conceitual inimigo interno.

Essa figura transformou todo e qualquer cidadão em suspeito, *de jure*, e culpado, *de facto*, suspeita e culpa sendo caracterizadas de maneira extremamente indeterminada, mas evidenciando que a segurança não concerne à nação e à sociedade e sim à proteção dos governantes contra os governados. Sabemos que um regime político no qual a facção vitoriosa se chama governo e todos os demais são suspeitos e por isso culpados possui um nome preciso: chama-se, como tão bem nomeou Hegel, Terror. (Chaui, 2017b, p. 164)

Numa curiosa reversão, ou talvez devamos dizer com mais justeza, numa cirúrgica desinversão, desmascara-se o “terrorismo” como um produto do Estado e de seus agentes, e não dos difamados “subversivos”, “traidores”, “terroristas”.³⁴ Estes não são a causa mas os efeitos da tirania. Como Espinosa nos ensina que é a pretensão de ortodoxia que gera o herege e o destina à morte, é o autoritarismo que produz o inimigo interno, embora por uma inversão malandra o governo autoritário venda-se como remédio para a ação insidiosa desse inimigo. A tirania carece sempre de inimigos e sedições fictícias. Sem inimigo não há tirania, sem inimigo não existe o problema da Segurança Nacional. A representação do inimigo interno entra em cena, justamente, quando um arroga-se todo o poder que é comum e, pretextando instalar a paz e salvar a nação, lança a pedra fundamental da tirania. Então, se o verdadeiro inimigo de uma cidade é interno, não será exatamente a plebe ou os cidadãos em sua totalidade a preencherem esse papel, como sugerimos que talvez interpretasse Golbery do Couto e Silva se lesse o *Tratado político* espinosano. O verdadeiro inimigo interno é aquele que pretende usurpar para si o poder comum e serve-se da violência, *na teoria e na prática, indissociavelmente*, contra os demais cidadãos. O verdadeiro inimigo é o tirano que nasce desde o interior da própria cidade que ele deseja dobrar aos seus pés.

³⁴ Cf. Chaui, 1986: “o terrorismo do Estado sobre a sociedade, através do AI-5, da LSN e de organismos paramilitares como a Oban”. Duas notas sobre o termo: 1) uma vez pelo menos, quanto pudemos apurar, um grupo de esquerda, os Comandos de Libertação Nacional – Colina, serve-se de “terrorismo” para designar a sua ação, no caso a “execução (nas cidades e os campos) de esbirros da reação”, o que deverá “obedecer a um rígido critério político” (“Concepção da luta revolucionária”, abril de 1968, em Reis Filho & Sá, 1985, p. 201); 2) Elio Gaspari fala em “política de terrorismo de Estado”, mas contrapõe o “dispositivo terrorista” ao “governo”, ao passo que nosso esforço aqui foi revelar a simbiose entre essas dimensões formando uma única governamentalidade.

Bibliografia

- Alves, M. H. M. (2005). *Estado e oposição no Brasil, 1964-1984*. Bauru: Edusc.
- Bodin, J. (1986). *Les six livres de la République*. Paris: Fayard.
- Carvalho, J. M. de (2020). “Vargas e os militares: aprendiz de feiticeiro”. In: *Forças armadas e política no Brasil*. São Paulo: Todavia.
- Chauí, M. (1970). *Introdução à leitura de Espinosa*. Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- _____. (1986). “A luta armada no Brasil (final)”. *Folha de S. Paulo*, 26/05/1986.
- _____. (2017a). “A tortura como impossibilidade da política”. In: *Sobre a violência*. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. (2017b). “O Tribunal Tiradentes”. In: *Sobre a violência*. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. (2017c). “Salinas: linguagem e violência”. In: *Sobre a violência*. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. (2018). “A filosofia como vocação para a liberdade”. In: *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Comblin, J. (1977). *Le pouvoir militaire en Amérique Latine. L'idéologie de la Sécurité Nationale*. Paris: Jean-Pierre Delarge Éditeur.
- Couto e Silva, G. do (1981). *Conjuntura política nacional: o Poder Executivo & Geopolítica do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio [NB. As duas obras que compõem o volume guardam paginação própria].
- _____. (2003). *Geopolítica e poder*. Rio de Janeiro: UniverCidade.
- Duarte-Plon, L. (2016). *A tortura como arma de guerra. Da Argélia ao Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Espinosa, B. de (2009). *Tratado político*. Trad. de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Ferreira, O. S. (1988). “A Geopolítica do Brasil revisitada”. In: *Forças Armadas para quê?* Rio de Janeiro: Edições GRD, edição digital.
- Gabeira, F. (1996). *O que é isso, companheiro?* São Paulo: Companhia das Letras.
- Gaspari, E. (2015a). *A ditadura derrotada*. Rio de Janeiro: Intrínseca.
- _____. (2015b). *A ditadura encurralada*. Rio de Janeiro: Intrínseca.
- _____. (2015c). *A ditadura envergonhada*. Rio de Janeiro: Intrínseca.
- Kuntz, R. (2017). “Oliveiros Ferreira, analista do Poder”. *Jornal da USP*, 17/11/2017; disponível em: <https://jornal.usp.br/artigos/oliveiros-ferreira-analista-do-poder/>
- Marighella, C. (2019). *Chamamento ao povo brasileiro*. São Paulo: Ubu.
- Moura, M. (2023). *A revolta das vísceras e outros textos*. São Paulo: Aretê.

- Pen, M. (2020). “O animal se torna humano e o humano, animal (um esclarecimento)”. In: Orwell, G. *A fazenda dos animais*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Platão (2016). *A república*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA.
- Reis Filho, D. A.; Sá, J. F. de (org.) (1985). *Imagens da revolução. Documentos políticos das organizações clandestinas de esquerda dos anos 1961-1971*. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- Salinas Fortes, L. R. (2018). *Retrato calado*. São Paulo: Ed. Unesp.
- Santos, F. F. F. dos (2019). *Lei de segurança nacional. De Vargas a Temer, uma necessária releitura*. Rio de Janeiro: Lumen Juris.
- Schmitt, C. (2011). *Sul Leviatano*. Trad. de Carlo Galli. Bolonha: Il Mulino.
- Tapajós, R. (1977). *Em câmara lenta*. São Paulo: Alfa-Ômega.
- Telles, Lygia Fagundes (2009). *As meninas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Urán, A. M. B. de (1987). *Nacionalismo, militarismo e dominação na América Latina*. Petrópolis: Vozes.
- Valente, R. (2017). *Os fuzis e as flechas. História de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras.

Por dentro d'*A nervura do real*: Marilena Chaui intérprete de Espinosa¹

Luís César Guimarães Oliva

Universidade de São Paulo (USP)

RESUMO

Os dois volumes de *A nervura do real* constituem a principal contribuição de Marilena Chaui para a interpretação da filosofia de Espinosa e servem como eixo central de um percurso de 50 anos de estudo deste filósofo. Este trabalho busca apresentar duas das novidades interpretativas daquele livro, a saber, a construção da imagem histórica do espinosismo e a noção de aptidão à multiplicidade simultânea (*plura simul*).

PALAVRAS-CHAVE

Espinosa; Marilena Chaui; *A nervura do real*; espinosismo; *plura simul*.

ABSTRACT

The two volumes of *A nervura do real* constitute Marilena Chaui's main contribution to the interpretation of Spinoza's philosophy and serve as the central axis of a 50-year journey of study of this philosopher. This paper aims to present two of the interpretative innovations of that book, namely, the construction of the historical image of Spinozism and the notion of aptitude for simultaneous multiplicity (*plura simul*).

KEY WORDS

Spinoza; Marilena Chaui; *A nervura do real*; spinozism; *plural simul*.

¹ Este trabalho teve apoio da Fapesp (processo 2018/19880-4).

No vasto histórico de trabalhos de Marilena Chaui, destacam-se aqueles sobre Espinosa. Nos cinquenta anos que se seguiram a sua tese de doutorado sobre o filósofo, em 1970, foram mais de 90 publicações, entre livros, artigos, capítulos de livro, prefácios, etc. Por sua vez, pode-se dizer que toda esta monumental biblioteca espinosana gira em torno de um título que lhe serve de eixo organizador, *A nervura do real*, primeiro aparecendo como uma já alentada (mais de 900 páginas) tese de livre-docência, em 1976, depois ressurgindo como um monumental livro cujo primeiro volume, de mais de 1000 páginas, aparece em 1999, e o segundo, com outras 700, em 2016. Trata-se de obra sem paralelo na bibliografia internacional sobre Espinosa, não apenas pelo gigantismo, que por si mesmo poderia ser irrelevante, mas pela densidade histórica e conceitual das discussões aí presentes, que passaram a ser referência incontornável para todos os principais debates acerca da ontologia, da ética e da política espinosanas. Seria, portanto, empresa irrealizável em um modesto ensaio como este esgotar as novidades trazidas pela obra. Eis por que me limitarei a dois aspectos que, por si sós, já fariam inestimável a contribuição de Chaui para o espinosismo, ou melhor, para a compreensão do pensamento espinosano, visto que a crítica do chamado “espinosismo” é precisamente o que dá início ao primeiro volume de *A nervura do real*².

A construção do espinosismo

Já na terceira página da introdução a autora coloca uma nota (aliás, uma das raríssimas presentes no pé de página, e não “exilada” no volume de notas) esclarecendo ao leitor o que ela chama de espinosismo:

Os leitores observarão que, no correr deste livro, empregamos três termos para nos referirmos ao pensamento de Espinosa: *espinosismo*, *espinosista*, *espinosano/espinosana*. *Espinismo* e *espinosista* são empregados para significar: 1) as críticas e as imagens pejorativas relativas à obra de Espinosa; 2) as referências, também pejorativas, que autores fazem a outros para indicar sua suposta filiação ao pensamento de Espinosa, seja do ponto de vista teórico, seja do prático; 3) a caracterização da obra de Espinosa como doutrina. *Espinoso* e *espinosana* são empregados para indicar o que consideramos expressão do próprio pensamento do filósofo, suas ideias e seu discurso. (Chauí, 1999, p. 21)

² Em trabalho recente (Santiago, 2020), Homero Santiago mostrou como se constituiu a leitura de Marilena Chaui sobre Espinosa, bem como a concepção de história da filosofia que tal leitura implica. Nosso ensaio, embora concentrado em dois tópicos específicos de um dos livros da filósofa, é devedor daquele trabalho, cujo escopo metodológico é bem mais largo.

Na verdade, como em breve vai ficar claro, o terceiro item da lista, esta “doutrina”, subordina os dois anteriores. Nas páginas que se seguem, tentaremos acompanhar alguns passos fundamentais da autora na reconstrução desta doutrina espinosista, cuja compreensão é necessária para que se entenda o caráter pejorativo que o adjetivo *espinosista* assumiu em boa parte da história da filosofia, e mesmo o equívoco contido em algumas apreciações positivas da obra. Como o próprio Espinosa fez com a superstição, não se limitando a denunciá-la, mas mostrando sua gênese necessária, Chaui mostrará como se produziu a imagem do espinosismo, a qual impediu e impede que a novidade do pensamento espinosano transpareça. Como explica a autora:

Porque a filosofia espinosana passa a ser lida com as lentes de sua representação construída, sem que a história dessa construção venha à luz, costumamos ser ofuscados por um conjunto de designações próprias ao século XVII, em parte modificadas pelo século XVIII, que operam como se fora um sistema de conceitos atemporais: ateísmo, fatalismo, deísmo, entusiasmo, panteísmo são vocábulos que passam a emprego corrente por leitores e comentadores como se possuíssem um sentido unívoco e perene. Assim, interessa não apenas saber como e por que esses termos foram aplicados à obra de Espinosa, mas ainda compreender que sentido possuíam na época em foram usados. (Chaui, 1999, p. 113)

Esta trama de conceitos abstratos (e por isso tomados como atemporais) que se entrelaçam para constituir o “espinosismo” será desfiada pela autora na primeira parte de *A nervura do real*. Na impossibilidade de reproduzir toda a história de cada conceito tal como detalhadamente apresentada por Chaui, nós nos limitaremos a ver como eles começam a se atrelar ao nome de Espinosa, o que se dá já com seus primeiros leitores.

É na minuciosa análise das cartas (e outras obras) dos correspondentes de Espinosa que Chaui vai desvelar a maneira como tais conceitos, ou melhor, tais imagens, se apegam ao filósofo. Se tomarmos a correspondência com Blijenbergh, ainda antes da publicação da *Ética*, veremos um movimento significativo das ideias do interlocutor, assim resumido por Chaui:

Na primeira [carta], espera resolver rapidamente dúvidas quanto à teodiceia; na segunda, sugere veladamente que Espinosa seria um epicurista (dada a indiferença do Deus espinosano pelos atos humanos); na terceira, deixa entrever que julga Espinosa um perigoso sociniano (atribuindo ao filósofo a exegese literal da Bíblia e a negação de sua infalibilidade e divindade); e, na última, parece sugerir, também veladamente, que o filósofo, além de epicurista, seria um fatalista estoico (uma vez que sua concepção da potência divina e natural leva à imanência da ação e vontade divinas às nossas, e lembraria a fatalidade

ou o destino defendidos pelo estoicismo), com o que a teodiceia estaria irremediavelmente comprometida, pois, como diz o século, nada há a fazer diante do *fatum stoicum*. (Chauí, 1999, p. 124)

É por ver em Espinosa esse fatalismo, entendido como a necessidade de todas as coisas e ações, não podendo ser rompida por nenhuma força, que Blijenbergh aproxima-o dos estoicos. Como bom cristão, o missivista vê com temor que a misericórdia divina se aniquile na necessidade universal, porém é outro correspondente cristão, Velthuysen, que anos depois (já publicado o *Tratado teológico-político*) tornará explícito aquilo que Blijenbergh já renunciara: o fatalismo espinosano, mal dissimulado em um aparente deísmo, é um ateísmo:

A meu juízo, a doutrina desse *Teológico-político* suprime e subverte inteiramente todo culto e toda religião, introduz um ateísmo dissimulado ou ainda forja um Deus cuja potência não pode inspirar aos homens a menor reverência, pois Ele próprio está rendido ao *fatum*, e nada mais resta de um governo divino, de uma providência divina e, enfim, está suprimida a distribuição de penas e prêmios [...]. Julgo não haver me extraviado nem ter sido injusto com o autor denunciando-o como alguém que ensina sub-repticiamente o ateísmo puro e simples, ainda que por vias tortas. (Carta 42 de Velthuysen a Ostens, *apud* Chauí, 1999, p. 134)

Para Chauí, não são os traços de religião natural (ou seja, deísmo) no TTP que incomodam um protestante anti-calvinista, como Velthuysen:

Como bom arminiano, está disposto a aceitar as teses sobre a razoabilidade do cristianismo, conquanto lamentando os tempos que correm e os costumes que permitem a existência do deísmo. Seu ataque está centrado numa única peça de acusação: Espinosa não é deísta (para tanto, basta lembrar que os deístas, e mesmo Cherbury, conservam a liberdade divina e humana, bem como a Providência divina particular e os milagres), e sim aquele que retira do deísmo a consequência necessária, o fatalismo. Dessa maneira, Velthuysen alerta o leitor para que compreenda o efeito necessário do fatalismo, comprovado pela expressão *Deus sive Natura*: o ateísmo. (Chauí, 1999, p. 166)

Esse ateísmo “por vias tortas” se situa num ponto bem preciso: a indistinção entre o poder da Natureza e o poder de Deus. Por isso, para Chauí, é com Velthuysen que temos o primeiro esboço da construção do espinosismo. A consolidação desta imagem, porém, iria além dos interlocutores diretos de Espinosa, e contaria com a participação de filósofos renomados que dariam um conteúdo novo à ideia de ateísmo ao atribuí-la a Espinosa.

Como destaca Chauí, figuras como More, Malebranche e Bayle deslocam a crítica do espinosismo do *Teológico-político* para a *Ética*, de maneira que as ideias de

substância, atributo e modo passam a ocupar o primeiro plano da discussão. Esse deslocamento tem por efeito delinear uma imagem inédita no século, a do *ateu especulativo*, pois até então conhecia-se apenas o *ateu prático*. No escrito *Duas demonstrações contra as duas colunas do ateísmo de Espinosa* (1679), o neoplatônico cristão Henry More ataca a demonstração espinosana de que a existência é constitutiva da essência da substância (EI, P7) e de que somente Deus é substância (EI, P14), proposições que seriam as colunas do ateísmo. Sem reconstruir a apresentação de Chaui sobre a refutação de More dessas demonstrações espinosanas, importa-nos entender o que o inglês via como o escopo principal da *Ética*: afirmar que a matéria é Deus.

É absurdo, escreve More, que somente Deus seja substância, pois os seres individuais são, física e metafisicamente, substâncias reais. Em segundo lugar, é igualmente absurdo considerar que Deus e a Natureza constituem uma única substância. Além disso, ao afirmar a existência de uma única substância, Espinosa comete dois erros: o primeiro, não distinguir entre substância material ou corporal e espiritual ou intelectual; o segundo, conceber a extensão como materialidade mecânica, desconhecendo a extensão imaterial e o Espírito da Natureza, vida de Deus. Desses dois erros resulta um terceiro, que atribui a Deus a extensão material, o que “certamente é a voz de um maníaco, de um delirante, e não de um filósofo cuidadoso e profundo”. (Chaui, 1999, p. 260)

Esse “delírio” espinosista continua ao definir Deus, ou seja, a matéria, como causa de si; uma causa de si que, desprovida de pensamento, é cega e irracional. Em suma, esse Deus que não pensa, age com a fatalidade do destino.

Mas é com Bayle (embora também devedor das críticas de More e de Malebranche³), especialmente com o verbete *Spinoza* de seu *Dicionário histórico e crítico* (1697), que nasce propriamente a tradição interpretativa do espinosismo, de modo que o polemista se torna o ponta de lança da construção da imagem que Chaui tenta delinear:

São dele ideias, imagens e sugestões que iriam alimentar, durante os séculos vindouros, as sucessivas leituras da obra e, mais frequentemente, as substituiriam, o verbete sendo mais lido do que Espinosa. Por ser essencialmente um publicista, divulgador e difusor das opiniões de sua época na perspectiva do protestantismo tolerante, Bayle evita deliberadamente opor à filosofia de Espinosa uma outra, como fizeram os críticos que o antecederam. Pretende colocar Espinosa contra si mesmo para que se destrua. Com seu verbete, institui um campo de generalidades no qual ficou esculpida em baixo-relevo a imagem

³ Por falta de espaço, não trataremos aqui das críticas de Malebranche.

do espinosismo que seria gravada como um selo nos comentários, interpretações e retomadas que a obra espinosana iria suscitar na feira dos tempos. (Chauí, 1999, p. 281)

Destacando a figura do “ateu virtuoso”, Bayle cria uma tendência que prevalecerá na fortuna crítica, a saber, usar a biografia de Espinosa simultaneamente como álibi e peça de acusação, visando salvar-lhe a vida e condenar-lhe a obra. O perigo espinosista estaria na razão que não conhece limites e que, descontrolada, descamba no paradoxo e na incoerência. Se o século, inclusive Descartes (dado o papel de Deus na fundamentação do conhecimento verdadeiro), rejeitava um ateísmo teórico, Bayle procura mostrar que a própria razão, levada ao extremo, produziu um ateu especulativo, o qual não caíra na imoralidade esperada, mas nem por isso era menos perigoso:

Pessoa afável, honesta, prestativa e “de costumes bem regrados”, Espinosa suscita o comentário de Bayle: “É estranho”. Mas nem tanto, prossegue o autor do verbete. Por que espantar-se com que um ateu seja virtuoso quando se veem “os que vivem muito mal, embora persuadidos do Evangelho”? Estranho não é isso. A pergunta de Bayle é outra: por que Espinosa “se teria precipitado no ateísmo”? A resposta não se faz esperar: porque exagerou as ideias de Descartes. Maneira de reafirmar, como fizera More, um dos mais persistentes lugares-comuns do século, isto é, que o cartesianismo mal compreendido é germe do ateísmo. (Chauí, 1999, p. 283)

A abertura do verbete já enuncia os principais elementos que serão explicitados nas muitas páginas que se seguem: “Espinosa (Bento). Judeu de nascença, depois desertor do judaísmo e, por fim, ateu, era de Amsterdã. Foi um ateu de sistema e com um método todo novo, embora o fundo de sua doutrina lhe fosse comum com outros filósofos antigos e modernos, europeus e orientais.” (Bayle, 2010, p. 35, tradução nossa) Ao destacar o aspecto sistemático do ateísmo de Espinosa, Bayle está destacando, ao mesmo tempo, que ele nada tem de novo em termos de conteúdo. O que Espinosa teria feito seria sistematizar, na forma de uma teoria matematicamente demonstrada, uma predisposição ateia universal, dispersa em doutrinas diversas, antigas e modernas, orientais e ocidentais, predisposição esta que aflora sempre que o espírito humano se depara com a superstição:

Antes de Espinosa, já os estoicos afirmavam a existência da Alma do Mundo ou sopro imanente de Deus, e que Deus era destino. Se o parentesco entre Espinosa e os estoicos passou despercebido foi, em primeiro lugar, por uma diferença real entre eles, qual seja, os estoicos afirmam que Deus é Providência, o que Espinosa nega, e, em segundo lugar, porque o estoicismo empregou “o método dos retóricos, [...] linguagem figurada que, frequentemente, oculta as ideias exatas de um corpo de doutrina”. Graças à geometria, Espinosa pode

não só sistematizar a herança estoica, mas ainda ideias da Cabala, da alquimia, do hermetismo e “um dogma muito corrente na Índia e na Pérsia”, isto é, que o mundo não foi propriamente criado por uma causa eficiente, mas é uma extração e uma extensão das entranhas de Deus e sua destruição não será senão o retorno de todas as coisas às entranhas divinas. Também se reconhece em Espinosa a ideia hindu e persa, compartilhada pelos cabalistas, de que o mundo é apenas uma aparência, ilusão ou sonho porque a única realidade é Deus, comparado por eles a um imenso oceano no qual somos frasquinhos repletos da mesma e única substância, ou à luz que é a mesma em todo o universo, embora apareça sob mil formas, cores e figuras, ou à aranha que tira de si mesma sua teia. (Chauí, 1999, p. 300)

Esta predisposição universal, que o *more geometrico* tão bem sistematizou, pode ser reduzida a alguns dogmas fundamentais: identidade entre Deus e universo, eternidade e necessidade da Natureza, inexistência de entes singulares ou de indivíduos distintos da substância divina. É este núcleo que, para Bayle, encontramos em Espinosa como decorrência da unicidade substancial. Por isso é aí que se concentrará seu ataque, especialmente analisando as consequências da proposição EIP5 (*Na natureza das coisas não podem ser dadas duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo*) e denunciando os absurdos que daí decorrem.

O primeiro absurdo apontado, na esteira de More, é que a unicidade substancial implica que a extensão é atributo de Deus e, como o atributo não se distingue realmente da substância, Deus é extenso. Isso é absurdo porque a divisibilidade e a corruptibilidade, próprias da extensão, são incompatíveis com a essência una e incorruptível de Deus. Por outro lado, se tomarmos o atributo extensão como contínuo e indivisível, então a extensão será incompatível com as criaturas, pois nesse caso a extensão espinosista proibiria a existência real de seres individuais, de modo que os corpos finitos se reduziram a meras aparências ou à inexistência. Ou seja, mais do que arruinar a essência de Deus, o ateísmo de Espinosa arruína a própria natureza. Seja como for, estamos diante de absurdos.

O espinosismo também implica um absurdo, por assim dizer, lógico. Se fosse verdade que os homens são modalidades de Deus (a substância única), seria falso dizer que Pedro nega isto ou que afirma aquilo. É Deus quem nega e afirma, quer e rejeita. Como diz Bayle: “Assim, é Deus que ao mesmo tempo forma o ato de querer e que não o forma em relação ao mesmo objeto. Verificam-se dele, portanto, dois termos contraditórios, o que constitui a inversão dos primeiros princípios da metafísica.” (Bayle, 2010, p. 81). Pior, o espinosismo implica um absurdo moral:

Mas se, falando fisicamente, é um absurdo prodigioso que um sujeito simples e único seja modificado ao mesmo tempo pelos pensamentos de todos os homens, isto é uma abominação execrável quando considerado do ponto de vista

moral. [...] Assim, no sistema de Espinosa todos aqueles que dizem que *os alemães mataram dez mil turcos*, falam mal e falsamente, a menos que entendam que *Deus modificado em alemães matou Deus modificado em dez mil turcos*, e assim todas as frases com que se expressa o que os homens fazem uns contra os outros não têm nenhum outro sentido verdadeiro além deste: *Deus se odeia a si mesmo; pede graças a si mesmo e as nega; persegue-se, mata-se, come-se, calunia-se, manda-se ao cadafalso, etc.* (Bayle, 2010, p. 83)

Essa visão do espinosismo a partir de Bayle terá profunda influência sobre Leibniz. É verdade que este filósofo já tinha estabelecido a sua crítica a Espinosa. Como se vê na correspondência com Arnauld, anterior à publicação do verbete, numa filosofia em que há só uma substância seus modos não são forças vivas, não agem nem subsistem em si mesmos, portanto, em última análise, não existem. Em outras palavras, na filosofia espinosista não há lugar para a singularidade de indivíduos finitos. Mas, se a base da crítica metafísica já estava estabelecida, é indubitável que várias formulações dos escritos do Leibniz maduro são devedoras da leitura do verbete e da imagem de Espinosa consolidada por este. Como destaca Chauí:

Da mesma maneira, a sombra do verbete bayleano paira sobre o *De Ipsa Natura*. Depois de definir as substâncias pela potência de agir e padecer, sem a qual as criaturas não durariam, reduzidas a “modificações que se evaporam e escoam, fantasmas de uma substância única”, Leibniz escreve que tal é a doutrina mal-afamada, outrora defendida “por um autor sutil, mas sacrílego”, para o qual Deus é a Natureza ou a substância de todas as coisas, que, não podendo produzir nada fora de si, permanece eternamente idêntica a si mesma, imóvel e estéril como o ser de Parmênides. Na mesma linha, as “Considerações sobre a doutrina do Espírito Universal” apresentam Espinosa como averroísta e defensor da Alma do Mundo, única e difundida em todas as coisas, de sorte que os modos espinosistas não são ativos nem individualidades, mas irreais e fantasmáticos, receptáculos de um sopro externo que, quando o corpo se corrompe com a morte, “retornam ao oceano do Espírito Universal”. (Chauí, 1999, p. 314)

Essa leitura bayleana, adotada ou criticada, estará no centro do debate alemão sobre Espinosa no século XVIII. Jacobi, nas famosas *Cartas sobre a filosofia de Espinosa* (1785), sustentará a correção interpretativa do verbete *Spinoza*, e, na esteira do *Dicionário*,

Interpretará o pensamento de Espinosa como ateísmo (porque fatalismo físico que não tolera religião alguma) e novo avatar da “filosofia da Cabala” (porque “hiperfísica do panteísmo”), na qual todas as causas segundas ou intermediárias serão suprimidas, restando apenas a causa imanente do mundo, uma, única, imutável e idêntica em todos os seus efeitos. Jacobi observa que alguns, para evitar “ateísmo”, preferem referir-se à filosofia de Espinosa com a designação

cosmoteísmo, uma vez que nela Deus e a matéria infinita seriam idênticos. No entanto, prossegue o crítico, os que desejam evitar a evidência – o espinosismo é ateu –, melhor será que empreguem *panteísmo*. (Chaui, 1999, p. 316)

O protagonismo que Jacobi dá a Espinosa na chamada “querela do panteísmo” deve-se a outra tese, a principal de Jacobi:

A razão é levada naturalmente ao determinismo absoluto do qual o *Deus sive Natura* é a consequência necessária; porém, o determinismo destrói a ideia de consciência moral porque expulsa a liberdade e os fins. A única saída verdadeira deve ser o “salto perigoso” para fora do recinto racionalista, um retorno ao fideísmo, à relação entre o Deus vivo e a pessoa livre. O entusiasmo panteísta, exatamente como o ateísmo para Bayle, é a consequência inevitável de uma razão fortalecida que não aceita nenhum outro tribunal senão ela mesma. Dessa maneira, através de Espinosa, Kant é visado por Jacobi (como Descartes fora visado por Bayle), que não hesita em acusar a *Crítica da razão pura* de espinosismo. (*Id., ibid.*)

Para defender-se da acusação, Kant enfatizará não só o dogmatismo, mas o orientalismo de Espinosa. Nesta mesma tecla baterá Hegel, embora anteceder de uma defesa de Espinosa, que lhe serve de ponta-de-lança contra o irracionalismo alemão, mas cujo racionalismo deverá ser distinguido do idealismo absoluto. Este “Oriente”, para Hegel, é o *começo*, quando se afirma o absoluto da substância que exclui a individualidade do sujeito. Igualmente, no espinosismo, só a substância é verdadeira, e o modo, como tal, é o não-verdadeiro, vacuidade puramente formal, como a indiferença de Shiva desfalecido em Brama: “Eis por que, reconhece Hegel, a filosofia moderna deve admitir a afirmação romântica – ‘Ou Espinosa ou nenhuma filosofia’ – mas justamente porque *para começar a filosofar* é preciso ser espinosista é que *não se pode terminar* como espinosista. Pensamento do absoluto indeterminado, imóvel, sem a inquietação da consciência nem a negatividade do Espírito, a filosofia de Espinosa não é mais do que eco das terras orientais” (Chaui, 1999, p. 318). Fechada em si mesma, a substância é unidade abstrata morta, aniquila os modos porque lhes falta o princípio da singularidade como autoafirmação. Desta maneira, não se pode falar propriamente em mundo, no sentido de alguma coisa que seja um ente positivo. Assim, embora o sistema espinosista não deva ser chamado de ateísmo, ele é, isto sim, um *acosmismo*.

Com a adição do acosmismo formulado pela tradição alemã, Chaui termina a construção da trama conceitual (ou imagética) do espinosismo, que tem em Bayle um momento privilegiado de articulação. Conhecida a gênese deste espelho distorcido, será possível abrir-se para o novo, deixando que o próprio Espinosa diga o que pensa. Chaui não empreendeu esta imensa investigação histórica (bem como outras

que se farão necessárias nas partes seguintes d'*A nervura do real*) apenas para nos dar lugares de repouso, recantos de familiaridade na história da filosofia, nos quais posamos “encaixar” as ideias de Espinosa. Foi isso que fizeram os críticos (e Bayle é um perfeito exemplo disso), mas também boa parte dos defensores, aqueles que viram em Espinosa um cartesianismo radical, um hobbesianismo radical, um orientalismo radical, etc. Ao contrário, diz a autora logo no início do livro:

Julgamos, porém, que é preciso aceitar o peso da estranheza do pensamento espinosano. Não porque a obra seja um hieróglifo à espera do deciframento que a salvará de incoerências, inconsistências, segredos e mistérios, e sim porque, avessa ao que supomos já saber, fracassaremos se quisermos lê-la segundo o que nos é familiar, pois é então que ela se transforma em texto hieroglífico. Espinosa inova porque *subverte*, expondo suas ideias num duplo registro simultâneo: no do discurso que diz o novo, ao mesmo tempo que se realiza como contradiscurso. (Chauí, 1999, p. 37)⁴

Como se pode ver, Marilena Chauí decididamente não é um Bayle às avessas. Vejamos então, a partir de agora, uma pequena amostra do *novosubversivo* que a intérprete encontrou em seu mergulho profundo na estranheza espinosana.

O plura simul na Ética

Depois de expor a construção do “espinosismo”, o primeiro volume d'*A nervura do real* traz uma segunda parte sobre os *Princípios da filosofia cartesiana* e seu apêndice, os *Pensamentos metafísicos*, na qual uma extensa análise do legado escolástico e cartesiano é empreendida para mostrar a revolução conceitual feita por Espinosa na obra. Finalmente, na última parte, além de uma longa reflexão sobre o caráter geométrico da *Ética*, Marilena Chauí faz uma detalhadíssima análise, quase linha a linha, da primeira parte da obra-prima de Espinosa. O restante da análise da *Ética*, porém, esperaria outros 16 anos para vir a público de maneira completa, no segundo volume d'*A nervura do real*, ao qual dedicaremos o restante deste ensaio, destacando uma de suas principais contribuições.

Poderíamos destacar várias inovações⁵ da interpretação de Chauí sobre a filosofia de Espinosa no segundo volume d'*A nervura do Real*, mas nos concentraremos no destaque dado à noção de multiplicidade ou pluralidade simultânea, em latim *plura*

⁴ Sobre a noção de contradiscurso, outro conceito fundamental do pensamento de Chauí que não poderemos desenvolver aqui, ver o ensaio *Linguagem e liberdade*. O contradiscurso de Baruch Espinosa, no livro *Da Realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty (Chauí, 1983, p. 10-103).

⁵ Veja-se, por exemplo, meu artigo sobre a interpretação de Chauí do enigmático conceito de modelo da natureza humana em Espinosa (Oliva, 2017).

*simul*⁶. Conforme a autora, “*plura simul* é a aptidão de um corpo e de sua mente para a pluralidade simultânea de afecções e ideias, e a aptidão maior ou menor para essa pluralidade é o critério para determinar o grau de realidade de um corpo e de sua mente” (Chaui, 2016, p. 157). Nossa estratégia para abordar esta noção será analisar, com apoio frequente do livro de Chaui, a proposição 39 da parte V da *Ética*.

Segundo a autora, esta proposição é o coroamento de um percurso, pois as partes II, III e IV já apresentam o tema da aptidão ao múltiplo simultâneo, ou seja, a simultaneidade entre a pluralidade das afecções no corpo e a pluralidade das ideias na mente, com o intuito de indicar a variação da intensidade de potência da mente e do corpo e distinguir a atividade da passividade⁷. Todavia, para Chaui, não há citação que melhor antecipe EVP39 do que o escólio de EIIP13, em que o vínculo entre pluralidade simultânea e atividade é explicitamente apresentado:

Digo de maneira geral que quanto mais um Corpo é mais apto do que outros para fazer [agir] ou padecer muitas coisas simultaneamente, tanto mais a sua Mente é mais apta do que outras para perceber muitas coisas simultaneamente; e quanto mais as ações de um corpo dependem somente dele próprio, e quanto menos outros corpos concorrem com ele para agir, tanto mais apta é a sua mente para entender distintamente. E a partir disto podemos conhecer a superioridade de uma mente diante das outras. (Espinosa, 2015, p. 151)

Longe de um intelectualismo puro, avesso à imaginação e à sensibilidade, Chaui destaca que Espinosa defende o enriquecimento do universo perceptivo em todas as suas dimensões, até porque não há como escapar dele. Como nossa mente não é senão ideia de nosso corpo, necessariamente estaremos sempre imersos na experiência, ainda que nossa relação com ela possa ser diversa (ativa ou passiva). Nas palavras da autora:

A mente humana tem um conhecimento confuso de seu corpo quando, em vez da complexidade e autonomia das afecções corporais e das ideias – ou da

⁶ Esta parte do ensaio deve bastante ao artigo de Barbara Lucchesi Ramacciotti (2017), de temática análoga, que levanta os múltiplos usos dos termos *plura* e *simul* na *Ética* de Espinosa e na sua interpretação por Marilena Chaui. Aqui, porém, nossa abordagem é bem mais circunscrita, limitando-nos à análise da proposição 39 da parte V.

⁷ De fato, EIIP14 já dizia: “A Mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu Corpo de múltiplas maneiras” (Espinosa, 2015, p. 163). Já no contexto do segundo gênero de conhecimento, diz o corolário de EIIP39: “Daí segue que a Mente é tanto mais apta para perceber adequadamente muitas coisas, quanto mais seu Corpo tem muitas coisas em comum com outros corpos” (*Id.*, p. 195). Na parte III, lê-se no corolário de EIIP1: “Daí segue que a Mente está submetida a tanto mais paixões quanto mais tem ideias inadequadas e, ao contrário, tanto mais age quanto mais tem ideias adequadas” (*Id.*, p. 241). Por sua vez, na parte IV, diz a proposição 38: “É útil ao homem o que dispõe o Corpo humano tal que possa ser afetado de múltiplas maneiras ou o que o torna apto a afetar os Corpos externos de múltiplas maneiras; e tanto mais útil quanto torna o Corpo mais apto a ser afetado e afetar os outros corpos de múltiplas maneiras; e, inversamente, é nocivo o que torna o Corpo menos apto a isto” (*Id.*, p. 439).

aptidão para agir *plura simul* – , as afecções de seu corpo forem determinadas pelas operações de outros corpos sobre ele e, conseqüentemente, a passividade corporal será também experimentada na passividade das ideias dessas afecções. Em outras palavras, demonstrar que a mente, modo do pensamento e potência pensante, é ideia de seu corpo não significa excluir a passividade mental nem supor que a mente possui, desde sempre, um conhecimento claro e distinto das afecções corporais. (Chauí, 2016, p. 158)

Por outro lado, o núcleo da parte V, a partir da proposição 20, nos mostra como o conhecimento adequado, notadamente o intuitivo, revela a dimensão eterna da mente humana, agora pensada independentemente da duração do corpo. Isso não deve, porém, nos induzir a pensar que a mente deixa de ser ideia de seu corpo. Nesta dimensão, ela é ideia da essência de seu corpo, mantendo-se sempre como ideia do corpo, de modo que tal dimensão eterna não se instaura com a morte do corpo, mas é simultânea à duração dele, mesmo que não dependa desta. Se tal núcleo destaca aquela independência, por outro lado as proposições finais da parte V vão destacar esta simultaneidade, juntamente com as consequências de lado a lado. Como diz Chauí: “A eternidade da mente determina mudanças em sua existência na duração. Em outras palavras, visto que o conhecimento de sua essência eterna é uma perspectiva conquistada durante sua existência atual na duração, podemos indagar como ela passa a se relacionar com essa existência ao compreendê-la a partir de sua existência eterna” (Chauí, 2016, p. 594).

Se a proposição 38⁸, que não analisaremos aqui, já falava de um terreno de simultaneidade entre duração e eternidade, isso fica explícito em EVP39. A despeito da independência ontológica dos atributos, a proposição nos mostra a causa que permite à mente conhecer-se como eterna. Como explica Chauí: “a relação da mente em seu corpo há de ser vivida e compreendida de tal maneira que algo que se passa na duração permite à mente alcançar o conhecimento de sua eternidade. O que, na natureza do corpo, assinala a eternidade da mente?” (Chauí, 2016, p. 595) A resposta à pergunta da intérprete encontra-se no enunciado da proposição 39: “Quem tem um Corpo apto a muitíssimas coisas, tem uma Mente cuja maior parte é eterna” (Espinosa, 2015, p. 571). Eis a retomada do *plura simul*, que Chauí vê chegar ao ápice nesta proposição: “A demonstração da proposição 39 da *Ética V* articula a atividade corporal e a mental a partir da aptidão corporal para a pluralidade que, na mente, é aptidão para ordenar e concatenar intelectualmente a pluralidade das ideias das afecções corporais” (Chauí, 2016, p. 596)

⁸ “Quanto mais a mente entende as coisas pelo segundo e pelo terceiro gênero de conhecimento, tanto menos padece dos afetos que são maus, e menos teme a morte” (Espinosa, 2015, p. 571).

Vejamos então o texto da demonstração de EVP39:

Quem tem um corpo apto a fazer muitíssimas coisas, defronta-se minimamente com os afetos que são maus (pela prop. 38 da parte 4), isto é (pela prop. 30 da parte 4), com os afetos que são contrários a nossa natureza, e assim (pela prop. 10 desta parte) tem o poder de ordenar e concatenar as afecções do Corpo segundo a ordem do intelecto, e, conseqüentemente (pela prop. 14 desta parte), de fazer com que todas as afecções se refiram à ideia de Deus. (Espinosa, 2015, p. 573)

A menção à proposição EIVP38 mostra que é útil ao homem o que dispõe o Corpo humano a afetar e ser afetado de múltiplas maneiras, e é nocivo o que torna o Corpo menos apto a isso. Por EIVP30, sabemos que o que é nocivo ou mau, ou seja, aquilo que diminui nossa potência, o é não pelo que tem de comum conosco, mas pelo que tem de contrário a nós. Portanto, os afetos contrários a nós, ao reduzir nossa potência, estão reduzindo nossa aptidão a afetar e ser afetados. E a recíproca é igualmente verdadeira: a redução da aptidão do corpo indica que também estamos sob a ação de afetos contrários à nossa natureza. Igualmente podemos concluir que quem tem um corpo muito apto a afetar e ser afetado está muito pouco sujeito aos afetos que lhe são contrários. Aqui é invocada EVP10: “enquanto não nos defrontamos com afetos que são contrários à nossa natureza, temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do Corpo segundo a ordem do intelecto” (Espinosa, 2015, p. 537). Nesta proposição vemos que a ausência de contrariedade afetiva permite que a mente realize plenamente seu poder natural de raciocinar. Como, por EVP1, “conforme os pensamentos e as ideias das coisas são ordenados e concatenados na Mente, assim também, à risca, as afecções do corpo ou imagens das coisas são ordenadas e concatenadas no Corpo” (Espinosa, 2015, p. 525), isto indica o poder da mente de ordenar as afecções do corpo segundo a ordem do intelecto, não por ação direta da mente sobre o corpo, mas pela autonomização do corpo em relação às forças externas, simultaneamente à autonomização da mente em relação às paixões contrárias. Na demonstração de EVP39, vemos que este processo de reorganização das afecções do corpo vincula-se não só a um poder simultâneo em outro atributo, ou seja, ao poder de raciocinar da mente, desde que não dominada por afetos contrários, mas também a um poder do próprio corpo: a aptidão a afetar e ser afetado. Portanto, quem tem um corpo assim, tem o poder de concatenar as afecções do corpo segundo a ordem do intelecto. O significado desta reordenação conforme o intelecto é dado pela menção a EVP14: “A Mente pode fazer com que todas as afecções do Corpo ou imagens das coisas sejam referidas à ideia de Deus” (Espinosa, 2015, p. 543). A demonstração desta última proposição se baseava na possibilidade lógica e ontológica da Mente formar um conceito claro e distinto de qualquer afecção. Naquele

momento, não estava ainda claro, porém, o que lhe dava forças para fazê-lo. Na demonstração de EVP39 aprendemos que o homem tem força para fazer esta reorganização, e necessariamente a faz, quando a Mente está majoritariamente livre dos afetos contrários à sua natureza e, simultaneamente, o Corpo tem a máxima aptidão a afetar e ser afetado.

Mais complexo ainda é o último passo da demonstração de EVP39: “disso ocorrerá (pela prop. 15 desta parte) que seja afetado de um Amor a Deus que (pela prop. 16 desta parte) deve ocupar, ou seja, constituir a maior parte da Mente, e por isso (pela prop. 33 desta parte) tem uma Mente cuja maior parte é eterna” (Espinosa, 2015, p. 573). Retomando o percurso da primeira parte da *Ética V*, agora vinculado à aptidão ao múltiplo simultâneo do corpo, Espinosa invoca as proposições 15⁹ e 16¹⁰. Estas proposições apresentam o Amor a Deus (*Amor erga Deum*), afeto constituído pelo conhecimento verdadeiro de Deus, portanto eterno, mas constituído também por uma base afetiva inseparável da duração, tanto que este contentamento pode ser alimentado por todas as outras afecções, bem como pelo amor a Deus de todos os homens, por intermédio de um processo que é racional, mas também imaginativo. Tanto é assim que este Amor a Deus, na sua dimensão corporal, pode ser destruído pela morte do Corpo, ainda que somente por ela. O surpreendente na demonstração de EVP39 é que, depois de reconstituir o processo de reorganização afetiva do Amor a Deus (*Amor erga Deum*), mostrando como ele ocupa a maior parte da Mente, conclui afirmando a eternidade desta maior parte da Mente, com base em EVP33 (“O Amor intelectual de Deus, que se origina do terceiro gênero de conhecimento, é eterno”) (Espinosa, 2015, p. 563). Como se explica a passagem do Amor a Deus, que conjuga eternidade e duração, e portanto pode alimentar-se das afecções do corpo, ao Amor Intelectual de Deus, puramente eterno? Marilena Chaui comenta o excerto:

O final dessa demonstração é decisivo: depois de afirmar que a mente pode ordenar e concatenar as ideias das afecções corporais segundo a ordem e concatenação das próprias ideias (ou do intelecto), Espinosa se refere a um corpo cuja mente tem sua maior parte eterna. Assim, depois de haver desligado a mente da duração de seu corpo, tomando a ideia da ideia referida apenas à ideia da essência do corpo, Espinosa reafirma a essência da mente como ideia de seu corpo. E não poderia ser diferente, pois não somos eternos antes dele nem depois dele, mas existindo com ele. Eis por que se tratou, agora, de encontrar as disposições e aptidões corporais que, na duração, favorecem o conhecimento da eternidade

⁹ “Quem entende clara e distintamente a si e a seus afetos ama a Deus, e tanto mais quanto mais entende a si e a seus afetos” (Espinosa, 2015, p. 543).

¹⁰ “Este Amor a Deus deve ocupar a Mente ao máximo” (*Id.*, *ibid.*)

da essência da mente, pois essa eternidade afirma a mente internamente disposta e causa adequada de suas ideias. (Chaui, 2016, p. 597)

Concordamos com Chaui em que seja esta a principal intenção de Espinosa com a proposição. Porém mantém-se a pergunta: como se deu a passagem, no final da demonstração, de um tipo de Amor a Deus ao outro?

Aqui nos permitiremos um pequeno adendo à interpretação de Chaui. O texto da demonstração não se pronuncia sobre essa passagem de um Amor a Deus ao outro, mas talvez não por deficiência, e sim porque Espinosa não visse dificuldade aí. O conhecimento adequado, seja de segundo ou de terceiro gênero de conhecimento, dá-se sob o aspecto da eternidade, portanto é produzido pela Mente enquanto é eterna. Ainda que o Amor a Deus, devedor do segundo gênero, não seja dito eterno, isto não nega a eternidade do conhecimento que o fundamenta, até porque, do conceito claro e distinto das propriedades comuns de todas as afecções, derivar-se-á um conhecimento adequado de Deus. Ora, Deus não é uma propriedade, e sim uma essência, de modo que esta ideia de Deus deve também ser vista como um conhecimento de terceiro gênero, embora deduzida de um conhecimento de segundo gênero. Portanto, se o Amor a Deus não é eterno como o Amor Intelectual de Deus, não é devido à ideia da causa externa¹¹, e sim ao tipo de alegria que o constitui. No terceiro gênero, a Mente participa do conhecimento divino ao conhecer às coisas e a si mesma enquanto partes da essência divina. A alegria aí envolvida é também a suma perfeição divina, de que a Mente goza conjuntamente no terceiro gênero de conhecimento. É esta beatitude, constitutiva do Amor Intelectual de Deus, que o separa do Amor a Deus. Não se trata, porém, de uma separação absoluta. Primeiro, porque o Ser amado é o mesmo. Segundo, porque esses amores podem ser simultâneos e até abrir caminho um ao outro. Afinal, a eternidade é diversa da duração, mas nem por isso deixa de ser simultânea a ela. Lembremo-nos de EVP28: “O esforço ou Desejo de conhecer as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento não pode originar-se do primeiro, mas certamente do segundo gênero de conhecimento” (Espinosa, 2015, p. 557). O texto diz que o Desejo de conhecer as coisas pelo terceiro gênero se origina “certamente” (embora não se diga “exclusivamente”) do segundo. Qual é a definição de desejo invocada na demonstração? É a primeira definição dos afetos: “O Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer algo por uma dada afecção sua qualquer” (Espinosa, 2015, p. 339). Não seria razoável dizer que o afeto que determina nossa essência desejante ao terceiro gênero, e portanto ao Amor Intelectual de Deus, é o próprio

¹¹ Lembrando que todo amor, para Espinosa, é alegria associada à ideia de causa externa.

Amor a Deus? Se pensarmos os dois amores conectados desta maneira, o Amor a Deus, que conjuga duração e eternidade, será pelo menos uma das portas para o Amor Intelectual de Deus. Este, por ser eterno, não foi causado por aquele, mas pôde ser cada vez mais desejado na duração devido àquele. Daí que a ampla ocupação da Mente pelo Amor a Deus seja também uma maior abertura para a eternidade pura do Amor Intelectual de Deus, que torna assim a maior parte da Mente eterna no sentido pleno. Sendo correta esta interpretação, a proposição EVP39 ganha um vulto imprevisto na mera leitura do enunciado. A aptidão ao múltiplo corporal mostra-se simultânea à eternidade do Amor Intelectual. Em certo sentido, a cada vez que nosso corpo se abre a novas experiências, nós sentimos e experimentamos, em plena duração, que somos eternos.

Findo este pequeno adendo (também inspirado pela interpretação de Chauí), voltemos ao leito d'*A nervura do real*. Já conquistada a certeza da conexão entre a aptidão do Corpo ao múltiplo simultâneo e o predomínio da parte eterna da Mente, Espinosa pode retomar no escólio de EVP39 a discussão da proposição anterior, sobre o medo da morte, com um novo olhar: “Porque os Corpos humanos são aptos a muitíssimas coisas, não há dúvida de que podem ser de uma tal natureza que se refiram a Mentes que têm um grande conhecimento de si e de Deus, e cuja maior ou principal parte é eterna, e assim dificilmente temem a morte” (Espinosa, 2015, p. 573). Diferentemente da proposição EVP38, em que aparecia como consequência da eternidade da Mente, aqui a diminuição do medo da morte até chegar a uma condição afetivamente ínfima surge como consequência da aptidão do Corpo. Deste modo, a diversificação da experiência afetiva, do próprio ponto de vista corporal, torna-se um crescente sentimento da própria eternidade e um decrescente medo da morte, nas poucas vezes em que nela pensa o homem livre, o qual, desde a parte IV, já se havia dito que não se guiava por medos nem pela fuga do mal.

E como o Escólio apresenta esta diversificação da experiência afetiva? “Mas para que isso seja mais claramente entendido, cumpre aqui advertir que nós vivemos em contínua variação, e conforme mudamos para melhor ou pior, tanto mais somos ditos felizes ou infelizes” (Espinosa, 2015, p. 573). Ao falar da variação e da mudança para melhor ou pior, a primeira etapa do percurso deixa claro que Espinosa está falando da duração do corpo, e não da pura eternidade do Amor Intelectual, no qual, embora haja ampliação de sua ocupação na Mente, não há variação nem melhora, pois nele participamos da suma perfeição divina. E o exemplo privilegiado para falar desta ampliação da eternidade por meio de ações corporais na duração é o bebê. Diz o escólio: “Com efeito, quem de bebê ou menino se converte em cadáver, é dito infeliz, e, ao contrário, atribui-se à felicidade termos podido percorrer todo o espaço de uma vida com uma Mente sã num Corpo são. E, em verdade,

quem tem um Corpo como o do bebê ou do menino, apto a pouquíssimas coisas e maximamente dependente de causas externas, tem uma Mente que, em si só considerada, quase não é cônica de si, nem de Deus, nem das coisas” (*Id., ibid.*). E qual é, fundamentalmente, a distinção entre os corpos do bebê e da criança e o do adulto?

A máxima dependência das causas externas nos primeiros, a diminuição dessa dependência, no segundo, pois Espinosa demonstrou nas partes anteriores da *Ética* que o corpo é capaz de autorregulação e de aumentar sua potência sem depender de outros corpos, embora o aumento seja favorecido pelo concurso de outros com os quais mantêm relações de *convenientia*, *cohaerentia* e *constantia*. Em resumo, nos termos da Carta 32, um todo, e portanto apto a dispor-se internamente segundo sua própria potência, e disso a prova é sua aptidão para a pluralidade de afecções simultâneas, uma vez que, na parte IV, foi demonstrado que a servidão corporal fixa obsessivamente o corpo em alguma ou em algumas de suas partes em detrimento do todo. A pluralidade das afecções corporais é a saúde do corpo como cuidado com todas as suas partes e funções. (Chauí, 2016, p. 598)

Daí decorre, não como um preceito normativo, mas como uma lei natural do *conatus*, própria de seu funcionamento saudável quando não é obscurecido por causas externas, que, nas palavras do escólio: “esforçamo-nos antes de tudo, nesta vida, para que o Corpo da infância, o quanto sua natureza permite e a isso o conduz, transforme-se num outro que seja apto a muitíssimas coisas, e que se refira a uma Mente que seja muito cônica de si, de Deus e das coisas” (Espinosa, 2015, p. 573). Este excerto nos remete, espontaneamente, ao famoso escólio de EIVP45, que após acusar os invejosos de cultivar as lágrimas, os soluços e o medo, diz:

E, assim, é do homem sábio usar as coisas e, o quanto possível, deleitar-se com elas (decerto não *ad nauseam*, pois isto não é deleitar-se). É do homem sábio, insisto, refazer-se e gozar moderadamente de comida e bebida agradáveis, assim como cada um pode usar, sem qualquer dano a outrem, dos perfumes, da amenidade dos bosques, do ornamento, da música, dos jogos esportivos, do teatro e de outras coisas deste tipo. Pois o Corpo humano é composto de muitíssimas partes de natureza diversa, que continuamente precisam de novo e variado alimento para que o Corpo inteiro seja igualmente apto a todas as coisas que podem seguir de sua natureza e, por conseguinte, para que a Mente também seja igualmente apta a entender muitas coisas em simultâneo. (Espinosa, 2015, p. 449)

Não poderíamos encontrar melhores palavras do que as desta citação para traduzir a expressão latina que temos comentado: *plura simul*. Mais até do que a conduta do homem sábio, esta é a própria lei do *conatus*, sempre em busca de aumentar sua

potência, seja inadequadamente (quando o múltiplo da experiência se apresenta imaginariamente como os acasos da fortuna) ou adequadamente.

Por outro lado, dado o papel fundamental desta diversificação da experiência, que se dá na duração, poderiam causar estranhamento as palavras finais do escólio de EVP39: “e de tal maneira que tudo aquilo que se refere a sua própria memória ou imaginação não tenha peso em relação ao seu intelecto, como eu já disse no Esc. da Prop. preced.” (Espinosa, 2015, p. 573). Ora, não é por meio da memória e da imaginação que absorvemos esta diversificação da experiência corporal? Sim, mas o próprio desta abertura do corpo para o múltiplo, para a saúde e para a diversidade não é guiar-se pela experiência vaga, e sim pela experiência (e a memória) reorganizada afetivamente pelo intelecto¹². Desse modo, a ampliação do campo de ação da imaginação, estendendo-se às artes, aos esportes, à boa comida, etc., não visa a criar um império da imaginação, mas fazê-la afetivamente submetida ao Amor a Deus e ao Amor Intelectual de Deus. Para o homem livre, o esforço na duração também é guiado pelo eterno, não visando à submissão do corporal ao mental, já que ambos têm a dimensão eterna, mas buscando nas duas instâncias a pluralidade que nos eterniza. Como destaca Marilena Chaui, é aí que alcançamos a verdadeira liberdade:

Se, pelo *De Deo*, é livre o que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza; pelo *De Libertate*, é livre aquele cujo corpo e cuja mente são potências para a pluralidade simultânea das afecções, ideias, afetos e ações que se explicam exclusivamente pela necessidade de suas naturezas. Liberada do poder da exterioridade da ordem comum da Natureza, da imagem (estoica) da necessidade como destino, e da imagem do livre-arbítrio da vontade, portanto, do contingente e do possível, *a liberdade humana é a aptidão ou a potência para o múltiplo simultâneo que segue da necessidade da natureza da mente e do corpo, na duração, e da potência do intelecto, na eternidade.* (Chaui, 2016, p. 600)

A descoberta do *plura simul* como liberdade é talvez o último grande lance interpretativo de *A nervura do real*, como parece confirmar o destaque dado pela própria autora às palavras que acabamos de citar e, sobretudo, pelo próprio subtítulo do segundo volume: liberdade. Do múltiplo da experiência vaga, inconstante e aparentemente aleatório, mas nem por isso menos importante para a conservação da vida, passando pelo múltiplo da experiência racionalmente organizada pelas noções co-

¹² Este tema, aliás, já está presente desde os primeiros escritos de Espinosa, como se pode ver no *Tratado da emenda do intelecto*, em que o filósofo menciona, de passagem, uma experiência determinada pelo intelecto (par. 19) e a memória corroborada pelo intelecto: “[...] quanto mais a coisa é inteligível, tanto mais facilmente é retida; e ao contrário, quanto menos, tanto mais facilmente nós a esquecemos. Por exemplo: se eu trazer a alguém uma porção de palavras soltas, ele muito mais dificilmente as reterá do que se eu trouxesse as mesmas palavras na forma de uma narração” (Espinosa, 2015b, par. 81, p. 79).

muns, até chegar ao múltiplo das afecções compreendidas (e produzidas) pela potência intelectual do homem livre, o caminho é longo. Igualmente longo, e de certo ponto de vista também análogo a esse, foi o percurso fragmentado que fizemos aqui, tentando acompanhar Marilena Chaui. Partimos da crítica a um múltiplo de imagens preconceituosas unificadas sob um universal abstrato, o “espinosismo”; chegamos à aptidão ao múltiplo simultâneo como marca na duração de uma liberdade eterna. Esta pequena síntese retrospectiva, porém, não deve ser superestimada: nem de longe esses dois temas dão conta das inúmeras descobertas que constituem o monumento filosófico *A nervura do real*. Que nossa modesta contribuição ao menos sirva, para os novos espinosanos, como convite à leitura, e para a autora, como um agradecimento, cheio de afeto ativo, por um trabalho tão desafiante quanto formador.

Bibliografia

- Bayle, P. (2010) *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Chaui, M. (1983) *Da Realidade sem mistérios ao mistério do mundo. Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1999). *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa. Vol.1: Imanência*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2016). *A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa. Vol.2: Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Espinosa, B. (2015). *Ética*. Tradução coletiva do Grupo de Estudos Espinosanos da USP sob a direção de Marilena Chaui. São Paulo: Edusp.
- _____. (2015b). *Tratado da emenda do intelecto*. Trad. Cristiano Rezende. Campinas: Unicamp.
- Lucchesi Ramacciotti, B. (2017) “Chaui: *plura simul* na Ética de Espinosa”, in: *Cadernos Espinosanos*, n. 36, jan.-jun. de 2017, p. 119-138.
- Oliva, L. C. (2017). “Chaui e o modelo da natureza humana na Ética de Espinosa”, in: *Cadernos Espinosanos*, n. 36, jan.-jun. de 2017, p. 39-55.
- Santiago, H. (2020). “Introdução a uma leitura de Espinosa”, in: *Discurso*, v. 50, n. 1, p. 239-260.

Um Hume inovador e decisivo, por Maria Isabel Limongi¹

Marilena Chaui

Universidade de São Paulo (USP)

O texto de Marilena Chauí que se segue foi publicado pela primeira vez em um dossiê sobre o meu livro, *Hume, a justiça e o pensamento político moderno* (Alameda, 2023), organizado por Luiz Damon dos Santos Moutinho para a revista *Dois Pontos* (vol. 21, n. 1, 2024). Foi escrito originalmente como prefácio a este mesmo livro. Por reveses editoriais, terminou aparecendo parcialmente na orelha e na contracapa. Surge agora na íntegra, mais uma vez, na revista *Discurso*, como notícia sobre o livro, ao lado de dois outros textos, um deles, de Homero Santiago, a partir de Marilena, outro, de Luís César Oliva, sobre ela. É uma oportunidade para esclarecer o que o meu livro, que trata de um autor que está fora do espectro de interesses de Chauí, tem a ver com ela.

Na introdução, assinalo que Marilena é uma fonte de inspiração, não apenas pela sua potência intelectual, mas por ter sido uma das mulheres, entre outras marcantes, que me serviram de exemplo e incentivo durante os anos de minha formação na Universidade de São Paulo, na década de 1980. Mas convém acrescentar duas outras razões, estas já de ordem teórica.

Com sua leitura de Espinosa, Chauí me ensinou a ver uma filosofia como uma ação singular, que se situa em seu próprio tempo. Como ela mostra magistralmente, é rico em consequências o deslocamento conceitual que Espinosa propõe em relação à noção de substância ou de ideia, no que concerne ao *mainstream* do racionalismo moderno, representado por Descartes. Na mesma direção, interessou-me investigar as mudanças conceituais decisivas que afastam Hume da corrente principal da “escola jusnaturalista” representada por Locke, destacando assim a singularidade do seu pensamento, diante do conjunto de referências e de linguagens que lhe servem como ponto de partida.

Mas Chauí ensinou-me ainda (ela mesma a partir de Claude Lefort) a pensar a política na modernidade a partir do *social*, e a pensar este como um lugar de divisão e de conflito. Julguei que era possível mostrar que este modo de pensar está no cerne

¹ Maria Isabel Limongi, *Hume, a justiça e o pensamento político moderno*. São Paulo: Alameda Editorial, 2023.

do pensamento político de Hume, autor que não costuma figurar nas reflexões daqueles que, como ela mesma, se dedicam à ideia de Democracia, ou dos que, como Newton Bignotto e Sérgio Cardoso, pensam a República. Por ser um liberal, Hume supostamente reduziria o social a uma trama de interesses individuais coordenados.

As linhas que escreveu sobre meu livro mostram que Marilena generosamente reconheceu o meu esforço.

Maria Isabel Limongi
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, 17 de junho de 2025

Estamos acostumados por uma longa tradição da história da filosofia a considerar Hume como a expressão mais alta do chamado “ceticismo inglês” e cujo mérito maior teria sido o de ter despertado Kant do “sono dogmático”.

Maria Isabel Limongi nos traz um outro Hume, um desconhecido entre nós: não apenas o pensador do *Tratado sobre a natureza humana* e da *Investigação sobre os princípios da moral*, nem simplesmente o grande historiador da instituição do Estado Inglês, mas a articulação dos fios de suas obras numa tecelagem única, fazendo-nos ver o filósofo que inaugura a compreensão do conceito de justiça não mais em termos morais e econômicos, mas como processo histórico, instituição social e política.

Clareza, rigor e elegância da escrita, conhecimento profundo da obra de Hume e de seus contemporâneos, assim como de uma vasta bibliografia de fontes primárias e comentadores, Maria Isabel Limongi toma posição tanto com relação aos demais filósofos anteriores e posteriores a Hume quanto com relação aos comentadores de sua obra, como é o caso, entre vários exemplos, o da minuciosa e elaborada discussão sobre o que há de ser uma teoria da justiça em Hume considerando-se o que, em nossos dias, tem sido desenvolvido a partir da obra de Rawls.

À luz da tradição da filosofia política vinculada à ideia de justiça inaugurada por Aristóteles para a compreensão da gênese e finalidade da política, e dos comentários da obra humeana, podemos destacar cinco momentos deste livro como inaugurais na interpretação do pensamento de Hume: o primeiro, a maneira como as obras humeanas surgem articuladas por fios que, referidos à multiplicidade das práticas humanas, tecem uma tecelagem única na qual se delineia a figura de um novo e decisivo conceito, o de *sociedade civil*; o segundo consiste no exame do significado da decisão de Hume em não seguir a tradição e, portanto, não mais tomar a justiça em termos econômicos e morais, mas em termos políticos e como processo histórico, concebendo, assim, uma *história social e política da lei*; o terceiro nos faz compreender como e porque Hume recusa um dos pilares do pensamento liberal, isto

é, o vínculo, posto por Locke, entre trabalho, pessoa e propriedade privada; o quarto, a descoberta de Limongi da definição humeana da pessoa como *verbo* e não como *substantivo*, tal como era posta por Hobbes, permitindo com isso esclarecer a relação de Hume com Hobbes e sua distância perante ele (como transparece, por exemplo, na análise da diferença entre a ideia hobbessiana da *promessa* e a ideia humeana da *simpatia*); o quinto nos traz o significado da ideia de Hume de que a *justiça cria a virtude*, erguendo-se, portanto, contra a suposição da tradição jusnaturalista de que a pessoa ou as faculdades morais seriam o fundamento da justiça; em outras palavras, de maneira inovadora, Limongi parte em busca do movimento pelo qual Hume pensa a instituição da regra e da norma, evidenciando não apenas Hume mais próximo de Maquiavel do que de Grotius, Puffendorf e Locke, mas também o (surpreendente) significado sócio-político da teoria humeana sobre o juízo de gosto.

Podemos considerar como núcleo deste livro a compreensão de que, afastando-se da ideia de estado de natureza como ponto inicial da política, Hume cria *avant la lettre* o conceito de *sociedade civil* (organismo autorregulado, sistema de práticas e opiniões com certa autonomia com relação ao Estado e à ordem política). Dessa maneira, Hume introduz o processo social como processo histórico de instituição da ordem legal e política, invertendo a tradição. Em outras palavras, enquanto a tradição considera que o jurídico determina o político e o político determina o social, Hume considera que o social determina o político e o este determina o jurídico. Três pontos são de grande relevância: a) em lugar de proceder como a tradição, que se ocupa com a origem e as formas do Estado, o ponto de partida é o social; b) a relevância de Maquiavel, isto é, em lugar da discussão sobre o interesse, Maria Isabel demonstra que Hume se volta para o desejo de liberdade; c) a interpretação humeana da história da Inglaterra e o episódio da Magna Carta, que ilustram de maneira plena as teses sobre a gênese sócio-histórica da política.

Como são pensados o social e o histórico? Como passagem do irregular, do particular, das circunstâncias instáveis e conflituosas ao regular, o geral e o comum, isto é, como *instituição da regra, da norma, do padrão*. O processo histórico se realiza no nível psicológico, social, moral e político, partindo de uma sociabilidade originária instável que será estabilizada pela regra com seus efeitos políticos, jurídicos, morais e estéticos. Dá-se assim a passagem da irregularidade do interesse presente na posse à regularidade da propriedade como regra do interesse, da irregularidade das decisões à regularidade jurídica das leis, da irregularidade da simpatia e das paixões à regularidade dos valores morais, da irregularidade da fantasia e da imaginação à regra da beleza e à regularidade do juízo de gosto como efeito da delicadeza da imaginação. Esse movimento esclarece porque, afinal, a justiça é artifício, pois é regra e norma instituída por um processo sócio-histórico. Assim como esclarece porque

Hume pode livrar-se do círculo tradicional a respeito da justiça, pois se esta precisa ser uma virtude antes de ser avaliada como tal, Hume estabelece a diferença entre o *senso de justiça* (irregular) e a *regra de justiça*. Como escreve Maria Isabel Limongi: “O homem justo é aquele que respeita um sistema de justiça em função do seu valor social. Não se trata de uma disposição original, mas formada pelo redirecionamento do interesse privado em interesse comum, por intermédio da convenção”.

Estamos, pois, diante de um livro não apenas inovador, mas decisivo sobre o papel inaugural da filosofia de Hume na formação do pensamento político moderno.

Hume, contemporâneo à arte contemporânea

Cesar Kiraly

Universidade Federal Fluminense (UFF)

RESUMO

O objetivo com estas linhas é o de articular o pensamento do David Hume com a arte contemporânea. A sugestão é que a proximidade entre o ceticismo e a poesia torna mais suave entender como objetos comuns se tornam obras de arte, como caixas de sabão em pó ou simples cadeiras são feitas em operações visuais de conceitos. A arte contemporânea seria dependente, no seu largo espectro, da habilidade de perceber *como um cético*. O tempo, para Hume, não é extemporâneo à natureza humana, mas contemporâneo. As obras de arte não são anacrônicas entre si, mas estão em relação de horizontalidade, elas são contemporâneas entre si mesmas, porque se relacionam num mesmo tempo, o da imagem.

PALAVRAS-CHAVE

Arte contemporânea; ceticismo; estética; David Hume.

ABSTRACT

The aim of these lines is to articulate David Hume's thinking with contemporary art. The suggestion is that the proximity between skepticism and poetry makes it easier to understand how common objects become works of art, such as boxes of washing powder or simple chairs are made in visual operations of concepts. Contemporary art would be dependent, in its broad spectrum, on the ability to perceive as a skeptic. For Hume, time is not extemporaneous with human nature, but contemporary. The works of art are not anachronistic, but are in a horizontal relationship, they are taken as contemporary with each other, because they are related at the same time.

KEY WORDS

Contemporary art; skepticism; aesthetics; David Hume.

1.

A arte contemporânea demanda, para ser aceita conscientemente, que a continuidade entre as imagens, os conceitos e os objetos, abstratos ou não, seja devidamente compreendida. Estes também parecem os pressupostos de compreensão da filosofia contida no *Tratado da Natureza Humana*. A arte contemporânea seria dependente, no seu largo espectro, da habilidade de perceber *como um cético*. Ela mesma, por sua vez, sendo um ceticismo filosófico que excede a fala e o texto, levando o conceito, desfeito da maior parte das suas pretensões, a eventos comuns, só que habilitado de incomum capacidade interventiva. Antes do começo, propriamente dito, queremos explicar algumas especificidades da argumentação assumida.

A primeira indicação à leitura é que *forma* e *abstração* são palavras que utilizamos com sentido assemelhado, por exemplo, ao significado de *maneira*. Esta é evitada para não induzirmos vínculo com o *maneirismo* ou com o barroco, pela diferença de campo semântico. A *forma* serve como ênfase no contorno da imagem e não como modo de sugerir a diferença estrita entre forma e conteúdo. O mesmo vale para o abstrato. Ele serve para complementar a forma no que diz respeito a não representar nenhum objeto reconhecido, no que pode ser oposto ao figurativo. Assim, se encontra o abstrato na cor, no uso não figurativo da imagem, na imagética da escrita, na passagem do objeto ordinário para o domínio da arte e, conseqüentemente, na introdução do conceito na dimensão comum.

A partir disso, é patente que temos Hume no campo do ceticismo filosófico em acepção ampliada. Ele compartilha, com Montaigne e Bayle, a defesa da descrição, da relatividade das crenças e da equiparação dos enunciados e das pretensões de verdade. Esse ceticismo é condição para interpretar a arte contemporânea, e a poesia atua como sua mediação material. A arte contemporânea dissolve-se num ceticismo pictórico, onde a poesia aproxima o conceito da imagem. Isso se intensifica quando os poetas, como Mallarmé e Apollinaire, passam a explorar a natureza pictórica e objetual das palavras. A percepção pictórica da experiência e o uso concreto da palavra conferem coerência à operação artística de alterar o sentido dos objetos comuns.

2.

O ceticismo foi inaugurado na escolha, e sucessivo abandono, de Pirro, à pintura, posto ter tornado a tradição que vincula pictorialista (Reinach, 1921)¹. O pictorialismo envolve a pintura, mas não se esgota nela. O cético dá duas “cambalhotas” conceituais: escolhe uma prática (a pintura) e depois a troca pela dimensão compositiva. O pictorialismo de Pirro está no pigmento, mas vai além dele. Assim, pôde suspender o juízo sem rejeitar as imagens, que para ele eram indiferentes, homólogas na ataraxia. Vê tudo como imagem e cor, sem confundi-las com o pigmento, que apenas serve de índice para uma visão suspensa. E se divertia com os versos de Homero, que emulava com tal graça que Alexandre da Macedônia lhe deu 10 mil moedas. Pirro unia seus gostos e praticava a pictorialidade da poesia.

Esta lição de Pirro foi, direta ou indiretamente, assimilada pelos modernos, que fizeram da passividade pictórica um meio não só de perceber as aparências, mas de construir imagens. Se Pirro ensina a ver com imperturbabilidade, os céticos modernos aprendem a habitar o perturbável e a acrescentar objetos ao plano pictórico. Essa consciência do acréscimo surge da atividade descritiva e do afastamento do dogma – nas paisagens de Montaigne, nos retratos de Bayle, na impureza de Hume. A pictorialidade torna-se um operador: mesmo o discurso filosófico, na perturbação, é imagem. Pode-se habitar o incômodo, descrevê-lo, e mostrar sua composição de cor. A filosofia do cético moderno nasce da cor. Algo da suspensão do juízo se conserva – e é a pictorialidade que permite descrever o movimento continuamente. Ainda que Montaigne, Bayle e Hume não se mostrem imperturbáveis como Pirro, neles estão as mesmas delicadezas pictóricas.

É a perspectiva pictórica, nela, que permite ao *bon* David descrever as relações filosóficas, como modos de fazer, sem a elas aderir ou rejeitar completamente. Na verdade, cabe perceber, que semelhança, identidade, espaço e tempo, quantidade, qualidade, contrariedade e causa e efeito não esgotam as relações filosóficas, e se percebidas, na comparação com outras formas de relacionar imagens, poderão ter os seus pressupostos contestados, e suas virtudes bem compreendidas. É a perspectiva pictórica, nela, que permite perceber o limite da identidade, ou conceber o objeto idêntico a si mesmo, ela se justifica apenas em algumas circunstâncias, mas a identidade consiste numa forma de *desatenção*. Se a experiência é levada a sério, a relação de identidade tem o seu limite contestado, devendo ser compreendida como

¹ “387. Pirro de Élis era filho de Pleitarchos [...] era crença de Apollodôros em suas crônicas, que ele começou por ser pintor. Antígonos de Karystos, também, no seu tratado sobre Pirro diz que ele, no começo, era desconhecido, pobre e pintor; conservou-se ainda dele em Élis, no Gymnase, um aparador de tocha de uma boa constituição” (p. 307). Ainda na mesma página: “390. (Platão, em sua juventude) não desdenhava da arte da pintura”.

uma forma de perceber objetos desde um estudo distraído. Se o momento nos exige levar a imagem à sua gravidade, o idêntico deverá ceder espaço ao distinto. A cegueira deverá se submeter à visão. Se a experiência, mormente, induzira-nos ao juízo geracional acerca do surgimento de novas imagens, a operação de suspensão pictórica retorquiria pela prevalência do produtivo, de tal forma a mostrar a geração e a identidade como espécies de inteligibilidade indulgente, mais uma vez, como exercícios filosóficos dispersos (Hume, 2001, p. 36). O cético, nessa medida, ao contrário do que se pensa, surge como pensador concentrado, ele atenta para a imagem e a sua composição, esfera em que o movimento é produzido, também, pelo exercício construtivo de acrescentar formas à experiência, num certo sentido, de instituí-las.

Por essa razão, explicitamos a afinidade entre o ceticismo e a poesia – especialmente a maturidade construtiva do ceticismo de Hume, associada à compreensão do objeto poético. Essa afinidade, baseada na indeterminação das formas e na habitação da vida comum, possibilita a arte contemporânea. Embora as hipóteses pictóricas da vanguarda russa e a poesia concreta sejam pertinentes, o foco aqui é conceitual: mostrar ceticismo e poesia como atividades da imagem, fundadas na consciência da natureza pictórica da experiência. Ela permite que o objeto comum seja entendido como imagem. Ceticismo e poesia não tomam representações como dados, mas dão um passo atrás, revelando sua composição. Por isso a suspensão pictórica é essencial: evita confundir processo com experiência. A experiência permite o processo, que é composto por seus elementos. O resultado é a indiscernibilidade entre objeto e pictorialidade – e a poesia manipula essa fusão. Assim, a aproximação entre poesia e ceticismo permite a alteração poética de objetos comuns e a apreensão da arte como poética.

Hume diz “[o]s poetas criaram o que chamamos de sistema poético das coisas; e, embora nem eles mesmos nem seus leitores creiam nesse sistema, ele costuma ser considerado um fundamento suficiente para qualquer ficção” (Hume, 2001, p. 152). A poesia, porque percebe a ordem das coisas, é capaz de propor uma ordem poética, se o interesse não é o deslocamento com relação a um plano, mas com ele se mesclar, “[...] e se algum desses incidentes for objeto de crença, concederá força e vividez a todos os outros com que esteja relacionado” (Hume, 2001, p. 153). A poesia poderá ser compreendida como a percepção da ordem e acréscimo de objetos. Ela perde a sua especificidade formal e se confunde com a manipulação comum do sentido artístico.

Nesse sentido é necessário investigar a natureza da poesia, enquanto prática de acréscimo de objetos pictóricos, sob uma perspectiva humeana, atrelada aos modos de percepção da experiência do ceticismo. Pode ser que filosofia dogmática e poesia sejam atividades distintas, mas o mesmo não parece acontecer com a poesia e o ceticismo, que se mostram muito mais complementares. Daí a arte contemporânea

aparecer como uma poesia cética. Uma poesia que não defende o seu privilégio na percepção da forma.

Uma característica do poema é que ele nos diz muitas coisas, e apesar de poder ser estruturado sob regras bastante rígidas – ou se admitirmos que o poema sempre segue limitações, mesmo se não declaradas ou explícitas –, ele raramente se restringe às regras recomendadas para o dizer, e mais raramente ainda realiza todas aquelas exigências de um filósofo da linguagem para um evento proposicional (Gibson, 2011). Assim, seria tentador aproximar o ceticismo da poesia pela perspectiva da metáfora. Ora, se fosse assim, o objeto comum nunca se tornaria artístico. Se fosse dessa forma, diríamos que da antiguidade até hoje, com os devidos momentos de suspensão, os céticos tomaram os discursos sobre a verdade como metáforas a serem descartadas, de tal forma que os modernos, de tanto habitar essa prática, acabaram por aprendê-la, o que faria do cético, nada mais, nada menos, um metafórico mais cuidadoso. A mesma coisa para a poesia, ela, na verdade, não nos diria nada, apesar da nossa impressão, mas, acostumada que estaria ao metafórico, seria capaz de nos entreter na proporção da natureza inofensiva atribuída às suas imagens. Dessa forma, haveria uma menoridade cética, por ser incapaz de se enganar com as suas próprias metáforas, e uma poética, pela capacidade de veicular a si mesma como o regime do nem verdadeiro nem falso. E o contemporâneo não poderia existir.

Todavia, parece-me que a questão é justamente o inverso. O cético, como o poeta, por perceber o aspecto pictórico da experiência, toma-a sempre em sua concreitude – para ele, não há metáforas, mas imagens em cor, com distintas eficiências. Ambos buscam o momento em que a imagem se quebra, não por confiança, mas por recusa de aderência. O cético é habituado à imagem. Quando a linguagem se parte, resta a cor sobre o papel; quando a fala gagueja, revela-se ritmo, ponto temporal; quando o corpo se contorce, torna-se pura forma e movimento. A poesia contribui com o ceticismo: Mallarmé (em *Um Lance de Dados*) demonstra a homologia entre imagem e escrita; Apollinaire, nos *Caligramas*, faz o mesmo de modo mais leve; Joyce, em *Finnegans Wake*, leva a fragmentação ao extremo. Malevich, com seus quadrados branco sobre branco ou preto sobre branco, evidencia o princípio da redução humeana: não há invisível nem vazio; todo átomo material tem cor – e nela se dissolve.

O cético, com o poeta, a partir da consciência acumulada e de seus usos produtivos, acaba por dar lugar a essa criatura que diz o conceito em objetos ordinários. O artista contemporâneo não só sente a continuidade entre a escrita e a imagem, entre essas e o abstrato, como percebe que a impureza do abstrato é a condição para que quadrados e círculos sejam encontrados antes de pensados. Assim, ele pode esbarrar em um conceito como em um artefato qualquer.

Como nos propõe Gibson, ainda temos dificuldade para saber por que a sentença “Julieta é o sol” é verdadeira (Gibson, 2011). Mas podemos entender que não é apenas porque conhecemos as circunstâncias de quando ela pode ser verdade; que seria o caso, quando, ao tomarmos-la como metáfora, atribuiríamos uma exigência indolente acerca de sua referência e a perceberíamos como uma verdade de mentira. A existência poética de tal sentença se deve a tomada de sua presença como concreta, ou seja, um problema pictórico novo é postulado quando a poesia dá existência material para Julieta-Sol. Ora, a metáfora existe onde não há problema, quando algo é imediatamente compreendido, quando sabemos que não nos choverão canivetes, ela é como um movimento perfeitamente anatômico, um texto em prosa corrente, uma representação figurativa; a imagem, e todo resto, está lá, mas vê-la não importa. Se compreender é ponto de partida, a imagem e sua composição se tornam excessivamente relevantes para a situação, que, na verdade, exige de menos. Nesse sentido, a concretude poética, por evidenciar a natureza pictórica da linguagem, em homologia que está com a imagem, tem a compreensão como ponto de chegada, e a verdade como partida. Pode-se conhecer cada palavra e cada metáfora de um poema, e isso não oferece tanto. O processo de compreensão começará quando ele for tomado como objeto pictórico, e não como conjunto de metáforas e palavras, quando se puder ver a imagem nele, e ele como imagem. Um poema, independentemente da sua qualidade, sempre tem sentido, apenas sentenças podem ser sem sentido, mas não imagens (Gibson, 2011). Não há muito mais do que isso em uma obra de arte contemporânea. A operação de concretude do poema é que torna indiferente se ele está escrito no papel, ocupando um lugar no espaço ou se concerne à uma dinâmica.

Uma contribuição evidente do ceticismo de Hume, para a compreensão da natureza de um poema, concerne ao trabalho da imaginação. Basicamente, para entendê-lo, é preciso, sob percepção pictórica, seguir a trilha do imaginado, no que concerne ao esforço de redução, procurar as alterações de linha, ponto, traço e quadro, ou, no que se aplica aos elementos referidos, os deslocamentos das associações de ideias: as semelhanças, as contiguidades, as sugestões de causa e efeito, até mesmo, o equilíbrio da crença causal sugerida. Por certo, o sentido de um poema não pode ser esgotado, e mesmo o acúmulo cultural crítico, a induzir formas de aprofundamento do gosto, não pode impedir novas direções, até mesmo mudanças bruscas na interpretação. A principal diferença entre o poema e a experiência *tout court* é a extensão. O poema se encerra no momento em que o poeta *diz*, naquele em que se percebe convicto de seu término, e por isso o poema é sempre entregue, mesmo quando encontrado por acidente. O poema é menor do que a experiência. A sua expressão contemporânea, por sua vez, concerne a torná-lo um pouco mais extenso, seguindo a experiência por um percurso mais longo.

Parece lícito dizer que a simpatia corre por dentro do poema, como em qualquer imagem. Num primeiro momento, como a experiência em seu todo, a aproximação ao objeto poético se deve ao conforto de vê-lo como externo, inofensivo à identidade pessoal. Essa relação exterior cria um contrato ilusório: espera-se que o poema ofereça o que a experiência real não deu. Por isso, a princípio, a poesia parece ser só metáfora ou falta de sentido. É nesse momento que qualquer leitor se torna cético, mesmo sem saber: letras se tornam forma e cor; traços ganham frequência; maiúsculas e minúsculas indicam mais que posição gramatical. As paixões desaparecem e restam apenas as minhas. A poesia reproduz o ardil da simpatia: o outro se torna nós mesmos; o distante se faz próximo. O gosto pela poesia aprofunda esse engano, até que se torne inevitável. A arte contemporânea implanta esse ardil no acaso dos eventos cotidianos e aprofunda a incerteza sobre quando seremos obrigados a sentir.

3.

A poesia é relevante para a compreensão do ceticismo do Hume, por sua pictorialidade, e por essa razão este é útil para a compreensão daquela. Uma plêiade de acasos bem-vindos promove tal aproximação de modo tão estrito que parece que a separação entre o ceticismo e a poesia é fortuita. Se nos for permitida alguma paranóia, diremos que a separação se deu pelos conflitos para os quais o ceticismo se permitiu ser arrastado no mundo contemporâneo, pela necessidade, em tal contexto, de deixar o pictórico na forma e dizer de modo sistemático e documental e, depois, pela sua captura pelo discurso acadêmico, na acepção comum, em sua resistência ao enunciado poético, aliado ao processo de ter o poema como peça de louça, objeto curioso, mas desprovido de capacidade de intervenção intelectual. A moralidade, a política e o conhecimento produzidos pelo poema, em movimento estranho ao esclarecimento escocês, são, até mesmo pelos próprios poetas, desautorizados como pensamento filosófico.

Apesar das evidentes confluências, a trajetória do ceticismo restou mais aproximada do estilo filosófico do que do poético, muito embora os céticos não tenham se furtado a desenvolver a pictorialidade de seus enunciados filosóficos. Claramente, o poema é uma alternativa ao esporte diafônico da filosofia, posto não ser predcativo, mas, sobretudo, aditivo em seus atos de fala, incorporador de peças num plano disponível ao pictórico. Ao invés de dizer que A é B em C o poema diz A e B em C. Aquilo que o poema diz aparece da soma dos seus elementos na circunstância do plano pictórico fracionado. Essa ação é composta pelo poeta, mas dela ele não tem controle completo, de modo um pouco mais grave ao presente, na falta de domínio intrínseco, em tudo o que dizemos. Parte da moralidade intrínseca ao poema se dá

pela sua impossibilidade de estabelecer precedência sobre o enunciado. Tudo é composição, mas apenas o poeta abdica da pretensão de dizer o sentido da soma, para se concentrar no acúmulo. Esses elementos estão claros nos escritos dos céticos.

Antes mesmo de qualquer virada poética, Montaigne se vale do ensaio para fazer da enunciação pictórica. Ele pode interromper os sentidos, uma vez que os *Ensaaios* são imagens que se associam em C. Inegavelmente, os *Ensaaios* são, na perspectiva que oferecemos, uma peça de prosa poética. Bayle emprega estratégia semelhante. Se nos remetemos à cuidada diagramação e escolhas tipográficas do *Dicionário Histórico e Crítico*, ele escreve, em aparência, por blocos compostos de letras – texto principal, notas de rodapé, e outras. O resultado é uma página complexa e harmônica, em que o leitor escolhe a rota de leitura. Esse emaranhado visual costuma ser simplificado nas edições recentes, mas é ele que confere a densidade ensaística do verbete. O sentido do texto surge também da rota de leitura, compondo-se visualmente. Na prática com imagens reconhecíveis, Montaigne oferece paisagens externas e internas, cenas citadinas e formas de vida. Bayle, por sua vez, pinta retratos de filósofos e conceitos. Se seus verbetes têm espectro mais simples, podem ser associados por semelhança ou provocação, como Maquiavel-Spinoza ou Ateísmo-Paulo. A prosa poética no sentido tenso, como em Lautréamont, deriva dessa iniciativa cética com a linguagem. Foi necessário esperar por Malevich e Mallarmé para perceber a potencialidade pictórica do dicionário de Bayle. Só com a arte contemporânea se viu o ensaio como objeto comum dotado de capacidade conceitual. A obra contemporânea nasce do ensaio cético, representando sua passagem à vida. Ela se serve da habilidade conceitual do ensaio para ir além do texto. O ensaio vira coisa.

Hume é talvez o mais completo nesse projeto, embora comedido. Pratica a prosa ensaística amplamente e inverte o modo como se investiga a imagem. Em vez de tomá-la pronta, como metáfora ou escultura, acompanha sua formação: das impressões às ideias, da cor ao conceito. Ao focar imagens em formação, revela dinâmicas simples e complexas ao mesmo tempo. Essa abordagem esclarece desde os elementos mais mínimos – cor, ponto, traço – até crenças e instituições. Não à toa, a imagem contemporânea, mesmo na fotografia e no cinema, se sente à vontade com esse pensamento ‘cinemático’. Hume antecipa o construtivismo russo e o concretismo: narra a experiência desde a pictorialidade mínima, o *minima sensibilia*. O ponto e a cor precedem a forma; a forma, o sentido. Não controlamos o sentido porque não dominamos suas partes. Daí a futilidade do predicativo diante da adição. O cético percebe essa precariedade na imagem e inibe sua autoridade, desde o ponto e a cor.

A partir desta convocação pictórica é que o cético se põe a investigar as condições pelas quais ponto e cor são percebidos. Trata-se do necessário para aquisição de

elementos da experiência para a enunciação poética. Os efeitos políticos são principalmente percebidos pela viabilização de que tal tipo de pronunciamento seja possível, na variabilidade social que implementa. Hume os vê da seguinte forma:

A delicadeza da paixão é acompanhada de um custo, o da vulnerabilidade. Hume julga que há uma relevante diferença entre essa e a delicadeza do gosto, mas nos parece existir complementaridade. À delicadeza da paixão, ele a vê feita de contentamentos vívidos e dores pungentes, e, como os grandes prazeres são mais raros do que as sombras, poderia ela ser tida como para ser lamentada e remediada, muito menos desejada que a frieza e o calmo temperamento (Hume, 2005a, p. 59). A relação entre as duas, parece-nos, é de cura: a delicadeza do gosto, a apreciação das obras de arte, a sabedoria para selecionar as companhias e as leituras, por fim, faria com que o sensível trocasse suas antigas frustrações por esse novo mundo. O gosto cultivado curaria ao apresentar prioridades. Hume parece crer, em uma primeira apreciação, numa delicadeza sem custos.

Podemos, contudo, lê-lo de outra forma, de modo a termos mais coerência à enunciação poética e suas virtudes políticas. Hume diz que a delicadeza do gosto faz com que, diante de um poema ou de um quadro, o sujeito se permita ser tocado em toda sua sensibilidade. Uma boa conversa, noutras, é um imenso prazer. O gosto seria aprofundado por esforço, nisso dotaria o seu portador de incomum elegância de sentimentos, ausente na média da humanidade, tornando-o identificável pelo apreço à tranquilidade e pela emanção de agradável melancolia. Hume, afigura-nos, não crê profundamente numa distinção entre as delicadezas. A primeira razão é que a rudeza também desorganiza um homem de gosto, independentemente da sua habilidade de se abrir e fechar ao mundo (Hume, 2005a, p. 60). Por mais hábil que seja selecionando boas companhias, o descompasso por sofrimento, em virtude de alguma grosseria, não pode ser evitado. Confinar-se à companhia e conversação com poucas pessoas traz consigo uma forma de pretensão que aumenta a exigência sobre elas. Nada mais plausível, além do mais, se as formas de delicadeza fossem realmente tão distintas, que a pessoa de gosto se expusesse bastante para extrair mais de uma maior gama de experiências, ao invés de se limitar ao aprofundamento em algumas. Saber distinguir seria um estímulo a encontrar o sumo em vários lugares. Ora, não é equivalente ser cultivado e ser sensível (De Duve, 1989, p. 34). O homem de gosto precisa ser mais sensível do que cultivado e não necessariamente é preciso que seja cultivado. A delicadeza do gosto deriva da delicadeza da paixão, é uma forma de lidar com ela, mas sem nunca extinguir suas questões.

Há sempre um custo no gosto. Porque o aprofundamento inaugura formas imprevistas de vulnerabilidade. Trata-se, então, de experiência arriscada. Então, por

que alguém enveredaria em uma vida de gosto? Se ela inaugura ainda mais dificuldades. Porque o aprofundamento do gosto na experiência permite que distinções sejam feitas, de modo a haver discernimento sobre o belo e o bem, requisito, parcial pelo menos, para ser capaz de produzi-los, nem que seja por incentivo. Isso nos dá prazer. E esse prazer não é extinguido pela inauguração de novos modos de descon-trole e fragilidade. Afundar-nos na experiência dá prazer e dor. “O sentimento vir-tuoso ou paixão produz prazer, mas não se nos chega por causa disso. Eu tenho prazer em fazer o bem ao meu amigo, porque eu o amo; mas não o amo pelo bem deste prazer” (Hume, 2005b, p. 18).

As delicadezas existem por amor à experiência, por que não teriam, também, que ver com a dor? Aquela doce melancolia do gosto é a mesma dor da delicadeza da paixão e é dela dependente. Dor e prazer não possuem naturezas distintas, mas intensidades e localidades variadas, além de poderem se misturar. Um sentimento um pouco mais intenso pode se tornar um saudosismo doce, a preencher os dias, repleto de boa presença, ou mesmo em uma experiência dilaceradora. A sensação de dor, diante de algo que a torne mais intensa, pode ser tornada excruciante ou um prazer sem precedentes. “O coração aprova ser naturalmente movido e afetado” (Hume, 2005b, p. 22). Isso quer dizer que a dor e o prazer se sucedem, e se mesclam, por distintas intensidades, em suas respectivas sensações, sendo impossível dizer qual está naturalmente ligada à moderação, e qual ao excesso, concernindo, na verdade, às regiões da alma em que se estabelecem. Se basta uma sensação sutil para nos re-meter a algo já sofrido, desencadeando dor sem precedentes, aumentar a intensidade pode causar o nosso desejo de morrer, mas, por sua vez, à própria superação do sentimento. O mesmo do outro lado, mais prazer nem sempre redunde em mais prazer.

A verdade a ser extraída, além daquela concernente às sensações modificadas pela intensidade e pelo remetimento à ideias em nossas almas, é que a ambivalência é de-finidora de nossas paixões. Se Hume se desvia da ambivalência na caracterização das paixões no livro II do *Tratado* e na sua *Dissertação sobre as Paixões*, o mesmo não se verifica nos ensaios aos quais nos remetemos. A poesia desnuda característica tão co-mum. Isso porque a arte poética, como a experiência, é quão mais madura na propor-ção em que compreende a ambivalência. O mesmo não pode ser dito sobre o teatro. Ele apresenta seu sucesso no comparecimento da boa representação. Até mesmo ao romper os seus limites, dando ensejo a um acontecimento real, tornando explícito o fato representacional, não consegue abandonar a cena como um duplo da vida, nem mesmo ao se interromper diante do dramaturgico, para dar lugar à performance. Não importa, a cena estabiliza a ambivalência, porque é uma cena. Por não oferecer a ficção como conforto, a poesia pode veicular a ambivalência em estado quase puro, fazendo-

a, nesse aspecto pelo menos, uma das experiências mais próximas da política. Mesmo a poesia épica é mais sobre a lírica do que sobre acontecimentos. Sim, algo semelhante transcorre com a música e com a pintura abstrata, mas, num primeiro momento, despertam paixão sem ambivalência por não terem referente (Hume, 2005d, p. 23). Uma imitação é sempre agradável, por essa razão, viciosamente, busca-se traços representacionais na vida política, sobretudo na democrática, porque isso nos faz acreditar que temos menos responsabilidade (Hume 2005d, p. 23). A poesia não é assim, ela mantém a ferida ambivalente aberta e explícita.

Diríamos que entre a realidade, estratificada, e a ficção, o ceticismo, em especial o do Hume, está mais próximo da receptividade ficcional, pois sabe que é ela que ajuda a apreender os modos fisionômicos da fabricação de mundos – em oposição à proposição abstrata –, mas, entre a ficção e a poesia, o ceticismo está do lado da poesia, em virtude de que pratica o acréscimo, não propositivo, de objetos pictóricos na experiência, embebidos na ambivalência. A poesia acaba por não se distinguir da operação de mudança de estatuto dos objetos comuns, justamente porque ao tratar a linguagem pictoricamente, opera no âmbito da composição do sentido.

Apenas a pintura iguala a capacidade de utilização do pigmento, e do abstrato, que possui a poesia, mesmo a superando, por vezes, sendo ainda mais leve no carregamento do valor. A obra de arte contemporânea é possível, por tal compreensão do pigmento. O artista contemporâneo, como o cético, é um pintor, cujo resultado do trabalho é um objeto pictórico, este, nada mais é, do que qualquer objeto percebido com atenção.

Hume bem percebe que a ficção abrande a paixão “[...] pelo infinito de um novo sentimento, e não meramente pelo enfraquecimento ou diminuição da tristeza” (Hume, 2005d, p. 25). Este novo sentimento é o *tal como*, espécie de metáfora prática. A ficção estabelece um *como se* que, em muitos momentos, torna-a inofensiva enquanto força política. O risco da ficção é o do encantamento manipulador. Ela adocica os usos da imagem, podendo fazer, do homem de gosto, um mero observador preguiçoso. A fantasia, de forma mais explícita em modalidades radicais, fabrica mundos, contudo, pode, no mais das vezes, à semelhança de certo cinema, controlar o imaginário, para que reste consolidado em modos idênticos e repetitivos, no que o mundo é convencido de uma sua versão simplificada. As suas novidades, as reviravoltas e as omissões, nada mais são do que modos para produzir uma atenção vidrada, incapaz de escapar à hipnose, à passagem das páginas.

A ficção, se comparada à poesia, mostra-se como atividade oportunista com a imagem, porque, ao criar um mundo, não inicia voluntariamente a pluralidade, essa acontece por antídoto, mas o desejo de que o leitor o habite, seduzido por facilidades ou dificuldades. O ciúme é uma adequada alegoria da ficção. Um pouco dele torna

a imagem digna de atenção. Muito, dilacera-a pela violência. A ficção navega bem na descrição de um mundo, em sua caracterização como presente, ela é capaz de configurar o próprio sentido da passagem do tempo, ao interferir em como vemos nós mesmos, quando muito, para que evitemos certos futuros, mas quando a ficção *diz* o futuro, torna-se ficção sobre o futuro, donde o seu sucesso é o fracasso, mesmo momentâneo, da pluralidade dos mundos, na curiosidade da apresentação de um mundo futuro, que não é. Alguma paixão torna a ficção vital como arte do presente e da narrativa do tempo, porém muita paixão implode o gênero. A ficção implodida é a prosa poética. Isso não basta, porque o bom manejo desta concerne à criação de um objeto pictórico que carregue um valor, vívido em ambivalência: uma espécie de quadro com sentido determinado. Apesar da dificuldade da tarefa este é o desejo, neutro, do cético, principalmente na aceção que deriva do Hume.

A ficção, de forma semelhante à pintura figurativa, ameniza a paixão ao conter a ambivalência, mesmo quando a desperta. Ela é útil àqueles sob efeito de anestesia e traz brandura aos entusiasmados. Por essa razão não permite a passagem ao ato que permite um objeto pictórico embebido em valor. Na ficção os movimentos da imaginação predominam sobre a paixão, sem espaço para o excesso, e por isso a dor e a aflição são abrandadas. A poesia fabrica a imagem cujo embebedimento passional a ultrapassa, de modo que extrapola o reconhecimento comum da dor e do prazer. O objeto pictórico resta no mundo dentre as outras coisas, como um trauma. O poema não pode ser frívolo, como Hume nos lembra, ele consiste na crueldade de mostrar morto, o filho preferido, a quem acaba de perdê-lo (Hume, 2005d, p. 28). O poeta cético diz de juízo suspenso, o resultado é fazer com que a ambivalência ultrapasse a diafonia, para que haja a precedência do objeto que não pode ser esquecido. Assim o cético produz efeitos de moralidade. O poema acaba por ser a natureza morta que produz fome e asco ao mesmo tempo.

O escavamento no objeto pictórico permite que um padrão do gosto seja buscado. Ele parece existir, mas nem sempre é visível. Isso quer dizer que é custoso o estabelecimento de condições para o identificar, talvez porque moralmente relevante. Um mundo em que o gosto pode ser aprofundado. Em que o enunciado poético pode se inscrever. É um mundo melhor, melhor do que outro em que é mais difícil ou impossível.

A possibilidade de se buscar um padrão do gosto se afigura mais importante do que o padrão em si. O padrão é variável. As condições para se ir atrás dele parecem mais estáveis e nisso repousa um componente moral. Para que se possa perseguir um padrão do gosto é necessário que o gosto possa se aprofundar na experiência. A possibilidade de que a ela se retorne para ter *o mais* a partir do passado. O aprofundamento, como soterramento positivo por areia movediça, é como um marcador de

páginas num livro lido, uma releitura; desejosa das partes sublinhadas por um estranho. Mais ainda, poder fazê-lo.

Não é demais notar o número de atributos de um mundo em que o devotamento ao gosto é possível. É preciso que os objetos pictóricos possam percorrer trajetórias próprias sem terem a integridade dissolvida, é necessário que a dinâmica de intervenção neles também seja viável, a níveis respeitosos ou de audácia explícita, de modo que a eles seja permitida uma história de passagem de mão em mão, de interventor em interventor, de restaurador em restaurador, é preciso que um objeto possa ser deixado em um lugar e depois buscado, isso quer dizer que ele precisa estar em uma sociedade em que seja valorizado por ter sido deixado por alguém que o quererá de volta, mas que não se torne fetiche (Hume, 2005c, p. 43).

As delicadezas da paixão e do gosto também são convocadas para permitir o aprofundamento na experiência. Este retorno não seria possível sem a *amabilis insania* complementar das delicadezas. De que outra forma poderíamos compreender alguém que insistentemente retorna para reconhecer um objeto que já conhece? A doce loucura impede que a apreciação redunde em mera frivolidade, ela é o marcador de impermanência que mantém o gosto sempre atraído pelo que importa. A atenção retorna sempre ao que é problemático. Além disso, serve ao gosto como economia dos afetos. Não só o cético precisa conter a própria instabilidade, como resta esgotado para lidar com o que não é importante.

A busca por um padrão do gosto nos é natural (Hume, 2005c, p. 43). Ela consiste em ir atrás dos elementos compositivos da experiência. Uma ciência da natureza humana é um tanto isso. Ademais, é uma lida especial com a experiência, um gosto por ela, de forma a lhe querer ver o mais denso, o melhor. O tempo dedicado às obras de arte tem que ver com isso. Em tal disposição, a alma não se torna dócil ou preguiçosa. É capaz de manter certa ingenuidade ao se expor, conjugando-a com a maturidade, inclusive, para saber não poder abdicar do risco, e nem da descoberta, é pelo que vale a pena dedicar a vida, tal amálgama serve para anular o tédio e o preconceito que poderiam advir de uma vida dedicada a repetir as mesmas coisas. As comparações são importantes como operações do gosto, não seria equívoco compará-las com as distinções do entendimento, por elas é que se começa a ver que o padrão gira em torno da variedade da composição. Por isso, para ser capaz de sentir mais e melhor, o cético precisa se desfazer, o mais que puder, de suas preferências e circunstâncias. A dinâmica não é tão fácil, porque sabe que não pode fugir de si e de seus acidentes, ele se põe, então, na posição de entender o artifício, de identificar os momentos em que pode distraí-lo. Um bom estímulo é saber que em não sendo possível sair de si, voltará sempre aos mesmos sentimentos, porém eles estarão mudados. Até mesmo uma província conhecida guarda surpresas. Revela-se um belo

ardil da experiência. Ela se faz repetitiva para selecionar os atentos e variada para compensar os olhos dedicados, ansiosos por detalhes imprevistos.

Dessa forma, então, os princípios do gosto como universais, e aproximadamente, senão inteiramente, o mesmo em todos os homens; ainda alguns poucos são qualificados para dar julgamento sobre qualquer obra de arte, ou estabelecer os seus próprios sentimentos como padrão do gosto (Hume, 2005c, p. 49).

Hume crê ser fácil, apesar de raro, identificar o cético, aquele capaz de determinar a província variada do padrão do gosto, e diz que ele se destaca pela harmonia do seu entendimento e por suas faculdades superiores, que o colocam acima da humanidade. Se ele nota um detalhe e o indica, logo, os bem-dispostos são capazes de o confirmar.

Aqui seria necessária uma digressão. Hume nunca disse que a pessoa de gosto é o cético. Se não disséssemos isso com clareza, correríamos atrás de uma figura que todos gostariam de ser. O homem de gosto tem aparência de Hume, porque o escocês, como Montaigne, descreve-se com ironia e projeta um gosto de si mesmo – mesmo que dificilmente fosse reconhecido como tal entre seus pares. Num auditório de filósofos, cada um se julgaria o verdadeiro conhecedor da arte. Por isso, parece justo que a pessoa de gosto seja aquela dedicada ao trabalho poético e pictural – atenta à insegurança dos que criam sem autoridade. O gosto está com o gênio que se percebe cético, por abdicar de seu privilégio interpretativo. Assim, o gosto reside no amor à variabilidade dos objetos pictóricos, em lhes perceber as singularidades.

Então, de que tipo é a universalidade de que Hume nos fala? Se o cético varia, seu gosto não pode ser fixo. A província do padrão de gosto transita e, embora possa se relacionar com a história do gosto, não se confunde com ela. Esta trata da posse e normatividade; Hume, do aprofundamento do gosto e da percepção do comum entre os que exercem a mesma atenção. A narrativa do gosto é feita por céticos diferentes, atentos às experiências que escolheram demorar-se. Por isso, os princípios do gosto possuem certa uniformidade. Não é preciso ver como um cético, mas se a diferença decorre de preconceito, técnica deficiente ou vontade de sofisticação, talvez se esteja sentindo errado. A imersão numa experiência, buscando seus detalhes e criando uma linguagem que os comunique, só é superada por outra ainda mais radical. Daí o diálogo quase atemporal entre críticos – não quanto aos sentidos que a obra assume em seu tempo, mas pelo reconhecimento do rigor compositivo. Admiramos o que revela algo nunca antes percebido, de modo que a experiência embeba a fala – e, então, não conseguimos mais deixar de notar sua singularidade, mesmo que negativa.

Por mais marginal à filosofia que possa ser o ceticismo, está claro que o seu gosto se entranha em dinâmicas de compartilhamento civilizacional, como a poesia e outras obras. Se se acompanha as obras de Montaigne e Hume, por exemplo, não se objetará que o padrão pode ser buscado na comida ou no vinho; seria, de qualquer forma, procurar como um cético, como se renunciasse à autoridade, ainda que de modo inconsciente. Hume nos diz que escolhemos os nossos autores como escolhemos os nossos amigos, por humor, disposição etc. O *bon David* é também o objeto pictórico no qual nos aprofundamos por amizade. Há um gosto por ele. Um gosto pelo abstrato percebido como impuro. A possibilidade de nos fazer ver cor, mesmo sem luz. Nada como ter uma experiência que nos dá a perceber melhor.

4.

A filosofia pictórica da experiência de Hume pode oferecer coerência conceitual a dois movimentos centrais da arte contemporânea: a continuidade entre cor e escrita (ou imagem e escrita) e a materialidade do abstrato. A clareza que Hume traz à compreensão desses fenômenos também transforma a consciência filosófica de si. Aproximá-lo dessas questões que estruturam o contemporâneo, entendido como forma histórica específica, aperfeiçoa seu corpo conceitual e revela uma nova dimensão de sua originalidade. Ele lança luz sobre problemas alheios ao seu contexto, ampliando o alcance de sua filosofia. A maneira como compreende a matéria, no sentido de *materialidade*, nas primeiras partes do *Tratado da Natureza Humana*, esclarece esses dois importantes problemas da arte contemporânea.

A continuidade entre a cor (imagem) e a escrita é melhor aceita depois que a arte contemporânea o demonstrou de modo prático. Isso é interessante, porque nos dá a perceber que os pilares do contemporâneo são instituídos por um tipo de experimentalismo, afeito ao do Hume, que não separa os locais da experiência e do experimento, do descritivo e do especulativo. Assim é que a vitalidade da ciência da natureza humana do Hume parece advir de sua contínua cumplicidade com o experimentalismo dos artistas. Alguns desses experimentos são dignos de nota:

No *Um Lance de Dados* do poeta Stéphane Mallarmé, dizíamos, temos, ao mesmo tempo, a imagem do movimento desempenhado pelos dados, atirados ao azar, e o sentido do poema. As letras são os elementares fonéticos para a formação das palavras e seus significados e formas abstratas utilizadas como signos do contato das quinas dos dados saltitantes sobre o papel. Além disso, o título do poema influencia a interpretação do experimento, pois ele nos dá certeza do que está em questão e que não há uma ordem certa para acompanhar a trajetória, posto que, como na continuação do título, o lance “nunca afastará o acaso”, que consiste, e não consiste, num simples lance de dados.

A materialidade do abstrato é experimentada nos *ready made* de Marcel Duchamp e nas caixas de sabão em pó e nas latas de sopa de Andy Warhol. A materialidade, que é uma forma de indicar a realidade do abstrato, mostra-se justamente no modo como esses objetos, sem nenhuma alteração, saem do campo dos objetos comuns e se tornam obras de arte. Arthur Danto, por exemplo, escreve uma grande obra sobre o problema, analisando o sem número de implicações que essa transfiguração, termo que escolhe para dar conceito ao fenômeno, acaba por desencadear (Danto, 2005). A questão aqui, todavia, é outra. Ela pode ser posta nos seguintes termos: a transfiguração do lugar comum é uma amostra da possível transfiguração da matéria, tomada como impossível. Enganávamos sobre a impossibilidade da transfiguração por alimentarmos concepção equívoca da matéria e da abstração.

Aceitamos que o percurso da arte contemporânea foi intuitivo, não epistemologicamente orientado, e que o percurso histórico torna o interlocutor humeano capaz de reconhecer fenômenos familiares do ponto de vista teórico. Ainda que tais operações cognitivas soem estranhas a quem não conhece a arte contemporânea, o leitor habituado a Hume as compreende com facilidade. Pode até se espantar com a concepção de arte, mas não com o modo de conhecer. Os artistas, por sua vez, operam complexos revolvimentos da matéria sem necessariamente conhecer a viabilidade ontológica de seus experimentos. Mallarmé, Duchamp e Warhol, mesmo sem tratar filosoficamente da matéria, tinham clara noção dos limites de seu público. Mesmo sem domínio conceitual, souberam explorar o que a matéria, sem se romper, era capaz de suportar.

O fato de colocarmos Mallarmé, Duchamp e Warhol um ao lado do outro, indica que julgamos que a continuidade entre a imagem e a escrita e a materialidade do abstrato são, não simplesmente, eventos históricos que se acumulam, mas que concernem à mesma virada cognitiva, ainda que com intensidades diferentes. Assim, porque existe continuidade entre a imagem e a escrita é que algo como a transfiguração é possível. Se fosse impossível que práticas pictóricas distintas pudessem se comunicar, com muito mais razão, os objetos não poderiam, por assim dizer, mudar de natureza. A questão que explicitamos é que a pictorialidade da matéria viabiliza toda essa plasticidade da imagem e dos objetos.

Um elo precisa ser apresentado. Queremos dizer que, no começo do livro I do *Tratado*, Hume apresenta uma concepção da matéria que explica todos esses fenômenos aos quais nos referimos, especialmente com o debate que estabelece com o verbete, do Pierre Bayle, sobre Zenão de Eléia. Mas ainda nos falta mostrar o vínculo entre a matéria e o abstrato. Ora, a continuidade pictórica é que torna possível a continuidade entre imagem e escrita e a alteração da condição dos objetos. Eles podem mudar de estatuto, justamente porque são pictóricos. Se Hume deu a perceber

que o abstrato é um dos efeitos da experiência, é porque, na verdade, o abstrato é, por definição, impuro. Na história da arte é Malevich que faz com que o abstrato habite entre nós, para poder, inclusive, dentre outras coisas, ser transfigurado.

Há muita disputa filosófica em torno do abstrato. Grosso modo, ela opõe os que afirmam sua imaterialidade aos que a negam. Descartes é um expoente da primeira posição – assim como, de modo mais complexo, Hegel. Para eles, a sensibilidade é precária, e o conhecimento claro exige redução da experiência pela dúvida. Daí, uma consciência mínima garantiria estabilidade, a partir da qual a verdade seria projetada sobre a experiência. Essa projeção começa pelo abstrato da geometria: uma abstração não derivada da experiência, mas intrínseca à consciência. Trata-se de uma versão claramente imaterial. Segundo esse raciocínio, tradicional e reforçado por Descartes, o abstrato geométrico existe no intelecto, na sua atemporalidade, por vezes compartilhada com o intelecto divino. A representação material do objeto geométrico seria apenas um esquema. Essa versão cartesiana do abstrato, embora soe exotérica, tornou-se dominante – a ponto de parecer truísmo que “o quadrado mora no intelecto.”

Hume, com relativa impopularidade, e Malevich, com importante repercussão, procuram nos mostrar a contemporaneidade do abstrato. O contemporâneo é o tempo histórico da pluralidade das formas e isso acarreta especificidades analíticas. Dentre elas, está a abolição da anterioridade, de um dos termos, na maioria das dualidades, como, por exemplo, a de Deus ao mundo, a da finalidade à história, a do prazer à dor etc. Então, a anterioridade é substituída pela contemporaneidade, e a que mais nos importa é a entre o abstrato e a matéria. É bastante conhecida a afirmação de Descartes sobre a especial precariedade do conhecimento da moral. Diante dela, ele recomenda uma moral provisória, se muito, derivada tão somente dos costumes. A despeito de suas convicções, uma série de filósofos cartesianos, como Hobbes e Spinoza, realizaram importantes investigações nos âmbitos da moral e da política e buscaram formas abstratas para valores. O erro comum de tal iniciativa, com algumas exceções, foi o de tomar a abstração moral nos mesmos termos em que Descartes tematizou a projeção abstrata sobre o mundo físico, a saber, como anterior à materialidade, ao tempo.

Como dissemos, a experiência é contemporânea à natureza humana. O *Tratado da Natureza Humana* equilibra-se entre a lógica experimental e a percepção moral da experiência. Hume não rejeita a física, nem afirma relativismo subjetivo. Ao inserir o experimental nos assuntos morais, ele transforma o sentido do experimento: não mais para o extemporâneo, como em Newton, mas para o contemporâneo. Hume busca a abstração das dinâmicas históricas a partir da experiência presente. Se a abstração é contemporânea à experiência, ela também é precária, como tudo o

que deriva do tempo. No *Tratado*, as verdades não são independentes da experiência; até a geometria e a matemática são pensadas a partir dela. Isso dissocia a verdade da autoridade e fortalece uma descrição plural e aditiva do mundo, sensível às mínúcias. O *Tratado* afina-se com Montaigne e Bayle, e com qualquer forma discursiva que abdique do abstrato puro em favor da descrição.

5.

Pode ser que possamos buscar o contemporâneo até mesmo no sentido do *Tratado* enquanto obra. Porque é certo que, logicamente, a natureza humana sucede a natureza, mas é verdade, também, que a imagem do mundo sem nós, é-nos contemporânea. Parece que a antecendência do mundo levada ao exagero é tão perniciosa quando a construção do mundo apenas dependente da nossa presença. O fato de que só temos a impressão do mundo conosco é tão salutar e merece tanto reconhecimento quanto o de que temos razão para crer que o mundo natural permanece o mesmo sem nós e que talvez a nossa presença mais atrapalhe que ajude. Isso é importante para se entender o sentido geral do *Tratado da Natureza Humana*. O esforço de imaginar um mundo sem nós, dessa forma, esbarra nos limites da atividade da imaginação, uma vez que mundo e experiência são indissociáveis e dependentes da *nossa* experiência do mundo.

O *Tratado*, maior e mais complexo ensaio de Hume, insere o método experimental nos assuntos morais, equilibrando-se entre a lógica experimental – que leva a verdades naturais – e o fato de que a experiência nos é posta moralmente. Hume não rejeita a física nem reduz tudo à subjetividade. A obra afirma a contemporaneidade entre natureza humana e experiência. Individualmente, somos recebidos por essa contemporaneidade que nos precede; coletivamente, mesmo nas relações entre ideias, ela se mantém. As verdades decorrem dessa simultaneidade, mesmo as que aspiram à atemporalidade. Ao introduzir o experimental no campo moral, Hume transforma o sentido do experimento: onde Newton busca o extemporâneo, ele busca o contemporâneo. Ele se posiciona desde o presente para alcançar o abstrato das dinâmicas históricas. Se o abstrato é contemporâneo à experiência, então é precário, como toda atividade mental que pressupõe precedência. Identidade, não contradição, geometria e matemática são verdadeiras – mas desde a contemporaneidade, onde não há objetos idênticos. O contemporâneo abarca a especulação extemporânea, mas reconhece os limites da precariedade do mundo.

No *Tratado*, Hume propõe versões contemporâneas do abstrato e da forma. As versões extemporâneas pressupõem a universalidade de certas verdades e a independência da geometria e da matemática em relação à experiência. Esse entendimento estreita o vínculo entre verdade e autoridade e descredita o contemporâneo como

dependente da experiência. Estar certo, nesse contexto, significa buscar a lógica que condiciona a experiência e manter-se na catalogação do mundo. Assumir o contemporâneo implica usar a descrição sem finalidade, explorando suas potências pictóricas. O contemporâneo se firma pela falta de pretensão descritiva e pelo acúmulo de pontos de vista, de onde viria a nitidez. Atividades que pressupõem verdades anteriores à experiência tratam o abstrato como puro. O *Tratado*, ao contrário, afirma a impureza do abstrato, o que o aproxima dos modos discursivos de Montaigne e Bayle – que também preferiram a descrição à abstração.

Os sentidos do contemporâneo acabam por convergir a esse contido na afirmação de que o *Tratado* do Hume é contemporâneo. Se fôssemos unir as pontas, diríamos que os objetos comuns podem se tornar obras de arte, dado que a natureza da abstração é precária, noutras palavras, pictoricamente estruturada. E a abstração é precária, porque a experiência e a natureza humana são contemporâneas. A poesia é dependente de tal dinâmica, assumindo a sua contemporaneidade ou rejeitando-a.

Historicamente, o esforço de Hume em mostrar a impureza da abstração converge com os de Montaigne e Bayle, integrando a necessária desvinculação entre verdade e autoridade política ou religiosa. Montaigne e Bayle, porém, não esperavam a redescoberta do abstrato como intrínseco à experiência, embora o tenham mobilizado por meio da descrição, como fez Hume. Trata-se do abstrato impuro – o abstrato mesmo, chamado impuro apenas por oposição ao que antes se dizia puro. Sendo impuro, o abstrato é contemporâneo e opera em composição com a precariedade temporal, despojando-se da autoridade fundada na pureza. A descrição é o modo de praticar esse abstrato: quando apurada, revela agruras sensíveis e internas, diferenças de percepção, costumes, sentimentos como medo e morte. O ato descritivo não decorre de uma única perspectiva, mas do acúmulo entre elas. O ensaísta deve se colocar no lugar do outro – e dos seus próprios “outros” passados – sobrepondo camadas de crença. A descrição nasce da confluência entre a admissão da precariedade e a invenção de recursos estilísticos e epistemológicos capazes de captar a pluralidade.

O mesmo rigor concerne à descrição dos sistemas de pensamento. A empresa é incompatível com a defesa de um sistema. Um sistema que vê sistemas, não vê sistemas. É preciso buscar o acúmulo de versões e o imiscuimento pictórico na imagem do pensamento, como formas que concorrem na afirmação do abstrato. A impureza da abstração é notada em tais iniciativas. Ela está nos esforços de se encontrar dinâmicas gerais sob a desconfiança da transitoriedade. A descrição se acura na forma explicativa da regularidade observada, sob impressão da fragilidade da mesma. É o

explícito esforço de oferecer enlace entre as crenças e as regularidades que se observam. Em outras palavras, a realização da província imaginativa e descritiva do abstrato concernente ao conceito.

A arte contemporânea muito se afina ao sentido do *Tratado*. Ela se esquia do modo habitual de compreender a história da arte. Ao invés de pensar as iniciativas artísticas como movimentos que se superam, acaba por resolver a questão da antecedência temporal de uma outra maneira. Ela faz com que as camadas históricas sejam contemporâneas, mesmo as técnicas ou os desafios à representação, porventura, tomados como ultrapassados, como a pintura de perspectiva, assumem vivacidade se invocados para pensar o mundo. Nem mesmo o contemporâneo possui autoridade completa para dizer o contemporâneo, ou o suposto sentido contemporâneo da história. Hume enfrenta questão muito parecida duas vezes. A primeira no *Tratado*, com a questão da antecedência ou decorrência da natureza humana à experiência. A outra concerne à sua compreensão propriamente dita de história. A resposta a que chegamos é que Hume pensa que natureza humana e experiência são contemporâneas. Em suma, a experiência da natureza e a natureza humana não estão em relação de antecedência temporal, mas coetânea. Isso faz com que os eventos históricos não estejam em relação progressiva, como se costuma observar em filosofias da história, mas, no máximo, de diferentes condições materiais. Os tempos, por assim dizer, diferenciam-se mais pelo modo como permitem, ou não, o aprofundamento do gosto, do que propriamente no que concerne ao progresso técnico. A história é o acúmulo, estruturado, das crenças, com suas respectivas regularidades dependentes.

O método experimental em assuntos morais serve para mostrar a contemporaneidade da moral ao mundo, e a arte contemporânea tem, no que concerne ao artefato, a mesma utilidade. As duas são aplicadas a mostrar que a novidade moral e o acontecimento artístico inauguram a natureza. A história da arte compartilha o fato de que a imaginação presente é precedida pelas obras do passado, de modo que a escultura precede a pintura que precede a perspectiva, que precede a abstração. A virada promovida pela arte contemporânea, num esforço de coerência assemelhado à lógica do *Tratado*, concerne a compreender as iniciativas como contemporâneas entre si. As particularidades temporais, por exemplo, como as inovações formais, dariam a impressão de sucessão histórica, quando, na verdade, a dinâmica derivaria da linguagem do antes e depois, tão somente, enquanto estaríamos, sempre, diante de adições históricas equivalentes em matéria, contemporâneas entre si, muito embora possam ser distintas pela relevância que recebem.

Da mesma forma como o *Tratado* nos daria a perceber a relação entre a natureza humana e a experiência como uma textura aberta, dentro da qual poderíamos compreender as especificidades das formas de pensar e viver, ficaria mais claro, em termos contemporâneos, como houve o convencimento da extemporaneidade de pensamentos e valores. A partir do desejo pelo extemporâneo, por exemplo, como o de transformação do mundo, daí a lógica da inevitabilidade de todos os conflitos a suportar em função de tal ou qual processo.

Há momentos em que a arte contemporânea induz a que se viva a sua contemporaneidade agressivamente. Isso pode ser percebido em uma série de atentados às obras de arte². A polêmica consiste em ou ver tais destruições como intervenções ou como iconoclastias. Os feitos consistem basicamente em desafiar a incolumidade da obra de arte para demonstrar em ato o aspecto cumulativo dela. A falta de contemporaneidade só sobreviveria se protegida em ambiente que preservasse a sua ficção de impossibilidade. O moderno seria apenas um contemporâneo no museu há mais tempo. A construção dessa narrativa, como dissemos, é dependente da abstração na pintura e dos objetos comuns transfigurados. Em suma, a contemporaneidade entre a arte e a história significa que qualquer matéria ou técnica ou mesmo um tipo de ação ou habitação de ambiente, a fugacidade de certas experiências e a conjugação entre todos esses elementos e o evitamento do registro, que tudo isso pode ser arte ou obra de arte. A arte contemporânea, tal como o *Tratado*, na forma de livro, encontra o conceito para ser qualquer coisa, qualquer coisa pode ser conceito.

A arte contemporânea e o *Tratado* realizam efeitos parecidos. Não só qualquer coisa pode ser arte, quanto todas as obras de arte se tornam contemporâneas. Em outras palavras, a extemporaneidade não as define como arte. O *Tratado* faz o mesmo para o conceito, mesmo aqueles que se justificam por estarem antes do tempo, Hume os mostra como modos de generalização de aspectos da experiência, tendo a consistência derivada do quão mais razoável é a verificação do que se afirma. Nele, o mais extemporâneo dos conceitos seria um modo derivado, com mais ou menos cumplicidade, do contemporâneo. Além disso, Hume evidencia certa trilha de imoralidade ousada no distanciamento à experiência e à vida comum, mesmo nas suas formas mais anômalas. Assim, tanto Hume, com o *Tratado*, quanto a arte contemporânea, procuram mostrar o extemporâneo como uma particularidade do contemporâneo.

² Uma série de exemplos podem ser citados, mas um bastante interessante pode ser encontrado no *Erased de Kooning Drawing*, de 1953, em que Robert Rauschenberg apresenta uma folha branca de papel emoldurada onde antes havia um desenho do Willem de Kooning.

Não sem interesse, plêiade de artistas contemporâneos das mais variadas tendências pesquisam a percepção. Melhor dizendo, a incapacidade que sentem de trivializar a continuidade entre o interior e o exterior. O cuidado que precisam dedicar à indiscernibilidade entre o abstrato, até suas dimensões conceituais, e a experiência. Se os filósofos ainda não se preocupam com o contemporâneo, entretidos com as dores do distanciamento entre as ideias e as impressões, tal como parte dos repreendidos por Hume, artistas muito diferentes parecem contar com bússolas intuitivas. A vida comum pode até não gostar tanto da arte contemporânea, preterindo-a por certo ilusionismo moderno, mas esta é apaixonada por aquela. Isso nos leva, por exemplo, a Maya Deren, em forma bastante humeana de apresentar os impasses da percepção:

O conceito de subjetividade, ao qual a pesquisa estética tão frequentemente se refere hoje, não se origina em referência à arte, mas, precisamente, à ciência. Ao aceitarmos analisar as causas e os efeitos da natureza, com base na observação, tornamo-nos conscientes do efeito distorcido da subjetividade. Inicialmente nos aplicamos a desenvolver instrumentos destinados a “corrigir” a nossa visão e compensar as limitações subjetivas da percepção. [...] Mas mesmo isso não é suficiente. E tornamo-nos, eventualmente, conscientes da nossa posição subjetiva. [...] O realista descreve sua experiência da realidade. Ele nega o valor do original, da realidade artificial criada pelos rigores e disciplinas do instrumento artístico. Mas ele também não está disposto a se submeter aos rigores e disciplinas do instrumento científico objetivamente analisando a realidade. Então, move-se dentre as ilusões de ótica do que realmente é, e pelos sonhos soturnos do que, artisticamente, pode ser (Deren, 2005, p. 45).

Na mesma direção se poderia citar um dos trabalhos mais conhecidos do precursor da arte conceitual Joseph Kosuth. Em 1965, ele faz *Uma e Três Cadeiras*. A obra é composta de uma cadeira à frente, atrás, à parede, uma fotografia da mesma cadeira e ao lado o verbete com a definição de cadeira. A obra prevê tanto a impressão quanto a impressão de certa ideia, no modo como o dicionário a trata, e a ideia que daí decorre (Kosuth 2006, p. 233-34). O *Tratado* remove a contraposição entre formalismo e cor e conceito e ideia. No fim, ele consegue explicar a arte conceitual e a sua posição contemporânea de maneira bem mais aguçada do que a vontade anacrônica de vincular a obra de arte aos juízos analíticos (Kosuth 2006, p. 219-20). O próprio *Art as idea as idea* em que as definições remetem o fundamento da obra de arte para o campo etéreo do sentido é dependente de forma e cor para fazer o conceito. A analiticidade da obra de arte contemporânea fica muito mais confortável se atentamos que mesmo as relações entre ideias são dependentes de se sentir para pensar nelas, isso a partir das relações de fato que simulam algo. A concretude do abstrato é notada em todos esses experimentos. Não é para se sentir a estética como um

empecilho, apenas se capturada pela determinação do belo, uma vez que o gosto nada mais é do que uma atividade de aprofundamento, seja lá a direção.

Até o momento, nesta seção, dedicamo-nos a argumentar pela estreita afinidade entre o sentido do *Tratado* no Hume e o do contemporâneo na arte contemporânea, justamente pelo modo não trivial com que pressupõem a relação de contemporaneidade entre dois fenômenos. A contemporaneidade é tomada para além da simples identificação com o tempo presente, de modo que não é só o atual o contemporâneo. A questão é relacional e se manifesta tão somente entre certos termos contemporâneos entre si. O contemporâneo se dá na insistente horizontalidade, no caso, do vínculo entre a natureza humana e a experiência, donde a extensibilidade, evidente, da moralidade às mais variadas sensibilidade, e entre as obras de arte e a pictorialidade da matéria. Se a autoridade da precedência é dissolvida, torna-se mais simples perceber a continuidade entre as formas de vida e mesmo com os estratos inanimados relevantes aos modos de sentir.

Na arte contemporânea é a contemporaneidade entre as obras e os objetos que libera a imaginação a poder transitar horizontalmente entre os artifícios. É nesse sentido que indicamos certo modo intuitivo com que diversos artistas contemporâneos são humanos no enfrentamento, com seus trabalhos, aos modos de ver e viver que pressupõem a verticalidade, a extemporaneidade, quando o que sentem é que, na verdade, tais relações se tornam eretas por vício. Ainda mais longe, a arte contemporânea dá a perceber a experiência de modo passível de ser encontrado em poucos livros de filosofia que não o *Tratado*. A consistência da arte contemporânea é dependente de tal narrativa.

Hume e a arte contemporânea são contemporâneos entre si. Isso quer dizer que a filosofia contida no *Tratado* esclarece e é esclarecida pela arte contemporânea. A análise das ideias de espaço e tempo, presente no item 1.2, nos ajuda-nos a explicar essa continuidade. No *Tratado*, Hume emprega a palavra *imagem* em sentido bastante literal. Na distinção entre impressões e ideias, ao invés de as dizer intrinsecamente diferentes, com identidades próprias, aponta para a intensidade maior da primeira com relação a segunda. Ao distinguir as impressões das ideias nos fala não da diferença de identidade entre as duas, mas da de intensidade. A impressão é uma imagem mais intensa do que a ideia. O que, inclusive, poderia nos levar a crer em um ponto de indiscernibilidade entre as duas, em que uma impressão não pode ser distinguida de uma ideia. A excessiva importância dada ao chamado *princípio da cópia* deriva de não se imaginar uma região de complementaridade entre o original, a falseabilidade e a cópia. A arte contemporânea também se dedica a ser uma meditação sobre a imagem, tanto no sentido com que a toma o senso comum, como imagem fotográfica, cinematográfica etc., quanto no esforço, bastante humano, de

se afastar do que Duchamp chamava de retinismo. No *Tratado* e na arte contemporânea a imagem é um bloco perceptivo e não concerne apenas à visão, da mesma forma como o gosto, que não tem que ver tão somente com o paladar.

O *Tratado* converge à arte contemporânea ao dotar o fenômeno da imagem com vocabulário material a partir do qual o dentro e o fora da consciência ou não são bem demarcados ou estão em clara relação de continuidade. A analogia tipográfica da impressão vai nessa direção. Há nela o aspecto inegociável do *tipo* sobre o papel. Ainda quando sem tinta e marcado tão somente como relevo, ele permanece. Isso, se pensamos de modo concentrado, mas a impressão também é difusa, e, nesta modalidade, tão perene quanto. Se tenho a impressão de ser observado, há tanta impressão de tal ocorrência precária quanto se tivesse certeza. A positiva polissemia em questão aponta, por outro lado, à irreversibilidade da impressão. Uma vez que certa experiência se imprime em nós, como marca que é, não há como voltar atrás. É difícil, inclusive, sermos capazes de distinguir o que em nós não é impressão.

A menor intensidade da ideia é relativa. Ela é menos intensa do que uma impressão. Ainda pode ser, contudo, bastante forte. Se disséssemos que a mais forte das ideias é mais tênue do que a menos vigorosa das impressões induziríamos a entendimento enviesado. A intensidade da impressão é de tipo imediato, portadora de especial nitidez, impossível de ser manipulada. É o abrandamento de tal urgência que confere o esmaecimento da ideia, que a torna passível de ser associada etc. Parece-nos crível imaginar uma ideia que brilhe tanto quanto a impressão, mas nunca com o mesmo grau de nitidez e nunca a mesma irascibilidade. Um outro nome para o aspecto disponível da ideia, donde o indisponível da impressão, é *plasticidade*. As repetições fornecem brilho atrapaalador da característica plástica da qual falamos, mas não a extingue. O hábito de ter certos fenômenos sempre juntos constrange a habilidade associativa mais explícita. Um pouco de disposição devolve a viabilidade da ação um tanto mais arbitrária sobre a matéria, ainda que quente demais. Uma ideia pode aparentar, mas nunca é quente demais para que a imaginação opere nela. A impressão, por sua vez, é tão grave que mesmo a sua simplicidade detém algo de especulativo. Porque sentimos tanto e tantas coisas ao mesmo tempo que é sempre com a sua complexidade que lidamos. No fim, imaginamos o pressuposto lógico da ideia simples sobre a qual agimos. Sabemos que ele esteve lá, porém não nos foi dado senti-lo sozinho a ponto de termos a consciência dele. Ou dela: a impressão simples.

O mecanismo da associação de ideias remete primeiro à colagem e depois à montagem. O equívoco de tais analogias, se compreendidas de forma estrita, é o de repetir a oposição entre formalismo e conceito. Não está de um lado a cor e de outro a forma. A forma é feita de cor. Uma ideia que figura um objeto da experiência é ela mesma formada de ilimitados grânulos dos quais também se teve impressão. É

preciso que a imaginação seja tomada como operadora de partes ainda abstratas das impressões feitas ideias. Se bem compreendidas, então colagem e montagem se tornam as mais contemporâneas das atividades modernas, por assim dizer, adequadas para se fazer compreender a associação de ideias como força explicativa da imaginação, mesmo em âmbito contemporâneo. O uso de pedaços não artísticos na tela por Braque e Picasso são ótimas práticas para se perceber a transição da dualidade entre o artístico e o não artístico para a total continuidade entre os âmbitos. Um processo parecido foi levado a cabo pelas vanguardas surrealistas, principalmente no que diz respeito às ideias associadas de modo contraintuitivo. Se Hume gostava de se ocupar com a naturalidade com que a imaginação seguia a repetição dos acontecimentos, ao mostrar a operação de modo mais explicitamente pictórico do que Locke, por exemplo, passa a dar sentido à conjunção entre o que não é constante, base do absurdo e da transgressão artística.

Então chegamos a 1.2 do *Tratado*. A percepção da natureza imagética das ideias e das impressões nos coloca diante de um Hume pictorialista que é capaz de abarcar, com sua filosofia, a disseminação da arte na vida cotidiana. A descrição do princípio de associação de ideias, se para mais não fosse, ainda tradicional, é quase a consciência completa da colagem a tornar explícitas as formas e as cores que colocam juntas figuras e abstrações. É justamente a cor que atravessa a imagem e suas associações. Há que se dizer que a arte, no mundo contemporâneo, afastou-se, benfazejamente, da interpretação do significado metafísico da cor, donde se tornou ainda mais próxima do Hume, aparentemente pouco adequado para explicar a arte moderna, e suas formas verdadeiras. A cor, na imagem, para Hume, porque confundida com a própria experiência, é completamente habitual, ela deixa de ser tomada como um componente excepcional. A segura da cor, que a permite ser vista e levada para qualquer lugar, está no coração do contemporâneo.

Pode soar estranho que a cor apareça na seção do *Tratado* dedicada ao espaço e ao tempo. Mas um livro sobre a experiência é, em última instância, sobre espaço e tempo – ainda que indiretamente. A cor é tão central para Hume que se torna um componente desses dois domínios. Os interlocutores da seção incluem Pierre Bayle (especialmente os verbetes sobre Leucipo e Zenão) e Berkeley (*Ensaio para uma Nova Teoria da Visão*). O objetivo de Hume é mostrar que o tempo é contemporâneo à experiência – não a precede –, embora parte de sua pictorialidade seja abstrata. Se o modelo associativo do *Tratado* remete à colagem e esta ao pictórico, é interessante notar que, ao contrário de recortes que apenas se justapõem, as cores podem se fundir. A explicação está na pictorialidade do tempo, que permite não só conservar pigmentos, mas também compô-los. A associação de ideias não se dá apenas entre figuras discretas, mas por vezes por mistura real. Não é necessário exagerar o

risco do borrão, mas ele não pode ser ignorado. A pictorialidade ora se comporta como tinta que não se mistura, ora como óleo espesso, explorável até em relevo.

Qual parece ser a questão da seção 1.2? A imagem, que lá se apresenta, é o instrumento da crítica aos princípios racionais da filosofia. As imagens se impõem como dado último da experiência sensível. Elas são analisadas por comparação e oposição, relações de espaço e tempo, de causa e efeito. Essas relações não são fundadas na razão pura, mas na experiência. É por esse deslocamento da razão à experiência que Hume estabelece seu sistema. O vínculo entre imagem e experiência põe em xeque a autoridade das ideias abstratas que não derivam da impressão. Hume subverte a hierarquia racionalista: a imagem sensível ganha prioridade sobre o conceito. O tempo e o espaço não são independentes ou apriorísticos, mas sentidos. Não há forma a priori, mas a posteriori, derivada da sensação. Assim, Hume funda uma filosofia sem pressupostos transcendentais, em que a razão é serva da imaginação. A imagem é o limite da razão.

Como dissemos, a experiência é contemporânea às impressões, porém também somos capazes de imaginar a experiência solitária, sem ninguém para a perceber. Apesar da prática ter muito de quimérica, pôde nos dar operadores, com alguma inconsistência interna, de inegável utilidade, tais como: o infinito, a identidade, a contradição, o invisível etc. Em 1.2.2.3, Hume se vale do mesmo artifício para dizer que a unidade e o número são extemporâneos. A unidade, nesse sentido, precederia o número, ainda que a sua dinâmica mais ousada, e os resultados mais interessantes, estejam, justamente, atrelados a ignorar tal reconhecimento. A unidade é uma representação do mínimo de experiência e está presente no número, mesmo quando este mostra o contrário. O átomo é apenas isso, a menor porção material, a menor quantidade de pigmento. Em outras palavras, consiste na porção de imagem que não comporta mais subtração, sob o risco de repetição de si mesma em movimentos distintos. Por isso 1.2.3.4 é tão importante e esclarecedor. Nele, Hume nos diz que a ideia de extensão nada mais é do que a cópia de um ponto, dotado de cor, que aparece. Seria como se Hume dissesse, à moda concretista, que o ponto de Euclides é uma afirmação não pictórica, que só é possível de ser dita desde a pictorialidade. Por esse motivo é que a extensão é obtida ou pelo tato ou pela visão ou por ambas. Trata-se de uma impressão mínima de átomos indivisíveis ao olho, ou à sensação, com cor e solidez. A tangibilidade, nesse sentido, é dependente da capacidade do átomo em deter cor. Esta é obtida pela impressão, que torna o ponto compreensível imaginativamente. A cor, no Hume, não é newtoniana, posto ser obtida por impressão não necessariamente dependente da luz. Ela é o componente mínimo de toda impressão, a mais econômica porção de espaço e tempo, a qual, como Hume diz em 1.2.3.15, se removida, leva à aniquilação da imagem.

O método experimental, para Hume, não poderia deixar de seguir a lógica pictórica. Mal comparando, o *Tratado*, principalmente em seu primeiro livro, seria como um manual de pintura, de pretensões objetais, em que a diferença entre a imagem feita na mente, na tela ou *ready made* seria apenas de grau. Nele está contida, antecipando-se à história da arte, a particularidade de não se fazer distinção entre a abstração e a representação figurativa. As imagens possuem igual estatuto, seja como simples cópias do que se percebeu ou como amalgamado, de impressão irreconhecível, sendo formadas com ou sem luz. Donde a diferença com relação à teoria da cor de Newton. A continuidade entre o acontecimento visto e aquele imaginado, e a rigorosidade com que se verificam as conclusões tiradas, do que foi experimentado na mente, é completa e bem-vinda. Até mesmo na possibilidade da consistência imaginada é possível corrigir defeitos da simples percepção. Além disso, Hume pode ser dito um precursor de pensadores que depois de Newton continuam a defender uma concepção de imagem sem luz, dentre os quais se encontra Diderot na sua *Carta sobre os Cegos*. Não se pode remover a natureza pigmentar do átomo não derivado da luz, não foi produzido pelos olhos, porque isso seria tirar dele o seu lugar no espaço e no tempo, aniquilando-o. Sem um mínimo de pigmento impassível de divisão, acabaríamos por nos ver diante de uma bola rolada que nunca cai da mesa, posto sempre equilibrada no penúltimo ponto, como brinca Bayle, no verbete sobre Zenão de Eléia.

A mesma natureza pigmentar estaria presente nas impressões obtidas pelos sons, dimensão que Hume começa a perceber em 1.2.4.24, segundo a qual um pintor e um músico podem imaginar critérios para dirimir a correção do tom que procuram. Isso é possível porque o som ocupa uma posição não só no tempo quanto no espaço, como bem o mostra a escrita notacional, tendo uma extensão, nem que seja apenas aquela que indica o momento em que ocorre. Essa forma de compreender a presença da pictorialidade nos sons está na consciência da música de vanguarda e suas pesquisas sobre como há complementaridade entre a cor e som, da presença no som da imagem e da cor, no bloco de sensação, muito mais do que na velha noção de que algumas melodias evocam qual ou tal cromatismo.

Bibliografia

- Danto, A. C. (2005). *A transfiguração do lugar-comum*. São Paulo: Cosac Naify.
- De Duve, T. (1989). *Au Nom de l'Art*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deren, M. (2005). "An Anagram of Ideas on Art, Form and Film". In: *Essencial Deren*. New York: McPherson & Company.
- Gibson, J. (2011). "The Question of Poetic Meaning". *Nonsite*, n. 4.
- Hume, D. (2001). *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora UNESP.

- _____. (2005a). "Of the Delicacy of Taste and Passion". In: *On Suicide*. London: Penguin.
- _____. (2005b). "Of the Dignity or Meanness of Human Nature". In: *On Suicide*. London: Penguin.
- _____. (2005c). "Of The Standard of Taste". In: *On Suicide*. London: Penguin.
- _____. (2005d). "Of Tragedy". In: *On Suicide*. London: Penguin.
- Kosuth, J. (2006). "A Arte depois da Filosofia". In: Zahar, J. (ed.). *Escritos de Artistas*. Rio de Janeiro.
- Reinach, A. (1921). *Textes Grecs et Latins Relatifs a l'Histoire de la Peinture Ancienne*. Paris: Ares Publishers.

Analogia e técnica na gramática de Adam Smith

Leonardo André Paes Müller

Universidade Federal do ABC (UFABC)

RESUMO

Adam Smith é mais conhecido por suas contribuições no campo da filosofia moral e da economia política. Contudo, ele também foi um autor importante no campo da gramática geral. Seu texto mais importante nesse sentido são as *Considerações sobre a primeira formação das línguas e sobre o diferente gênio das línguas originais e das línguas compostas*, de 1761 e posteriormente republicado como apêndice da *Teoria dos sentimentos morais*, a partir da terceira edição, em 1767. Basicamente, o ensaio traz uma história conjectural das línguas e uma análise comparativa do latim e do inglês moderno. Tomando-o como base, pretendemos reconstruir a análise smithiana de dois temas, a analogia e a técnica.

PALAVRAS-CHAVE

Adam Smith; línguas; analogia; técnica.

ABSTRACT

Adam Smith is best known for his contributions to moral philosophy and political economy, yet he also wrote influentially on general grammar. His principal work in this area is the 1761 essay *Considerations Concerning the First Formation of Languages, and the Different Genius of Original and Compound Languages*, which was later republished as an appendix to *The Theory of Moral Sentiments* from the third edition onward (1767). The essay offers a conjectural history of languages and a comparative analysis of Latin and modern English. On this basis, we reconstruct Smith's treatment of two themes: analogy and technique.

KEY WORDS

Adam Smith; languages; analogy; technique.

1.

Adam Smith é mais conhecido por suas contribuições no campo da filosofia moral e da economia política. Contudo, ele também foi um autor importante no campo da gramática geral (ver Foucault, 1966, cap. 4; Planck, 1992; Marchevsky, 2023). Seu texto mais importante nesse sentido são as *Considerações sobre a primeira formação das línguas e sobre o diferente gênio das línguas originais e das línguas compostas*, de 1761.¹ Publicado originalmente em uma revista pouco conhecida, a *Philosophical Miscellany*, ele foi republicado como apêndice da *Teoria dos sentimentos morais* a partir da terceira edição, em 1767.² Basicamente, o ensaio traz uma história conjectural das línguas e uma análise comparativa do latim e do inglês moderno.³ Ele será a base para a nossa reconstrução da análise smithiana de dois temas, a analogia e a técnica.

O termo *analogia* é empregado pelo próprio Smith e não traz problemas. O mesmo não pode ser dito de *técnica*. Dois comentários preliminares a respeito de seu emprego são necessários. Primeiro, com ele designo a análise da divisão de uma atividade em partes mais simples e de sua especialização nessa atividade parcial (atividade que pode ser novamente dividida e substituída por um dispositivo), análise cuja versão canônica se encontra no capítulo inicial da *Riqueza das nações*, a saber, a análise da divisão da fabricação de alfinetes em 18 trabalhos parciais. O presente texto defende a hipótese de que a primeira formulação dessa questão por Smith ocorre no texto sobre a formação das línguas, mais precisamente no uso de adjetivos e preposições ao lado dos nomes substantivos para designar indivíduos de uma mesma espécie e, em termos mais explícitos, na divisão entre sujeito e verbo na designação de um evento. Segundo, em desacordo ao esquema técnico tradicional (Lebrun 1970, caps. 9 e 10; Giannotti, 1983, cap. 5; Vernant, 1990, cap. 4; Feenberg, 2010, cap. 1), que recorre ao trabalho artesanal como paradigma, subordinando a atividade produtiva ao planejamento prévio do artesão (em termos gerais, subordinando a prática à teoria), Smith articula um modelo de compreensão dessas questões que não recorre ao trabalho artesanal como paradigma (mas sim ao trabalho parcial do manufator de alfinetes). Smith tampouco subordina essa prática à teoria (a divisão do trabalho é efeito da propensão a trocar, que atua de modo independente ao

¹ Com a exceção de seu primeiro texto publicado (anonimamente), uma resenha crítica ao *Dicionário da língua inglesa* de Samuel Johnson (1755, em Smith, 1980, p. 232 ss.), as demais contribuições de Smith a essa disciplina encontram-se espalhadas por diversos textos: na *Teoria dos sentimentos morais* (por exemplo, *id.*, 1976a, parte VII, cap.iv), na *Riqueza das nações* (*id.*, 1976b, livro IV, cap.i) e na *História da Astronomia* (*id.*, 1980, p. 5-32).

² A edição brasileira da *Teoria* segue esse arranjo (Smith, 1999).

³ Berry (1974, reimpresso como cap. 16 em 2018), Bascones e Domingues (2001), Dascal (2006) e Lloret (2021) oferecem boas interpretações.

raciocínio dos agentes econômicos), além de enfatizar as consequências não intencionais dessas atividades. A associação desse processo à dinâmica de acumulação de capital (feita explicitamente na introdução ao Livro II da *Riqueza das nações*) poderia ser lida como um retorno ao esquema tradicional (o aumento lucro, intenção do capitalista ao inovar no processo produtivo, prevalecendo sobre essas atividades). Contudo, a famosa passagem sobre a mão invisível nega isso explicitamente (Smith 2003, p. 567).

Isso posto, reconheço que o uso do termo *técnica* nesse sentido pode ser contestado, inclusive porque, salvo engano, Smith não o emprega. Porém, é difícil fugir dele, como espero demonstrar. Em todo caso, nesse artigo, *técnico* designa esse processo de divisão de uma atividade em tarefas mais simples, passíveis de se tornarem especializadas (e de serem subdivididas e substituídas por dispositivos).

2.

Antes de entrar propriamente no texto sobre a origem das línguas, comecemos com uma breve exposição do modo como Smith se insere na tradição da gramática geral. No século XVIII, a gramática geral, gramática universal ou, ainda, gramática razoada, era uma ciência dedicada à compreensão e exposição dos vínculos lógicos entre os termos gerais que formam a linguagem e que são responsáveis pela abstração e pelo raciocínio. Esse imbricamento entre linguagem e pensamento é uma das características da tradição empirista dos séculos XVII e XVIII, que tem em Locke, um de seus principais autores. No *Ensaio sobre o entendimento humano*, de 1690, ele buscava demonstrar como todos os nossos conhecimentos têm origem em nossas sensações e definia as palavras como signos do pensamento, estabelecendo uma dupla função para elas, de fixação e de comunicação das ideias (Locke, 2014 [1690], Livro III). Essa via será aprofundada por Condillac que, em seu *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, de 1746, busca demonstrar como não apenas nossos conhecimentos, mas também as nossas faculdades (memória, imaginação, entendimento etc.) têm origem nas sensações. Na segunda parte dessa obra, *Da origem e dos progressos da linguagem*, Condillac estabelece uma conjectura que será retomada por Smith:

Minha suposição é que [...] duas crianças, um menino e uma menina, foram abandonados num deserto antes de conhecerem o uso de qualquer signo. [...] Se me permitirem a suposição, a questão é saber como essa nação que nascia criou uma língua para si. (Condillac, 2018, p. 171)

No capítulo seguinte, Condillac apresenta a sua hipótese para a origem das línguas, a “linguagem de ação” (*ibid.*, p. 172), isto é, uma linguagem de “gritos [...]

movimentos, gestos ou ação” que serviriam de signo, em primeiro lugar, às necessidades prementes (*ibid.*, p. 173). Esse primeiro movimento seria, posteriormente, através da memória e da imaginação, retraçado pela reflexão, servindo de base para comunicações e reflexões futuras, de tal modo que “o uso desses signos ampliaria aos poucos o exercício das operações da alma, que, por seu turno, com o exercício, aperfeiçoariam os signos e tornariam mais familiar o seu uso” (*ibid.*, p. 174). No restante desse e nos sete capítulos subsequentes, Condillac analisa em pormenor as etapas de formação, as características e instituições da linguagem de ação, base primeira para as demais línguas. É apenas no capítulo 9 que ele introduz as palavras:

Não poderia prosseguir sem antes ter examinado as artes dos gestos, da dança, da prosódia, da declamação, da música e da poesia, tão próximas estão uma das outras e da linguagem de ação, que é o seu princípio. Investigarei agora através de quais progressos a linguagem de sons articulados pôde se aperfeiçoar e tornar-se a mais conveniente de todas. (*ibid.*, p. 229)

Em seu texto sobre a origem das línguas, Smith aceita a suposição inicial de Condillac (duas crianças que não aprenderam a falar) mas passa diretamente ao problema fundamental dessa “linguagem de sons articulados”, a saber, a arbitrariedade do signo sonoro. Em outros termos, Smith aceita o quadro geral de Condillac, mas (implicitamente) recusa a hipótese da “linguagem de ação”. Acredito que os motivos dessa recusa estão apresentados no capítulo inicial da *Teoria dos sentimentos morais*:

Em algumas ocasiões, a simpatia parece surgir da mera visão de certa emoção em outra pessoa. [...] Dor e alegria, por exemplo, intensamente expressas no olhar ou nos gestos de qualquer pessoa, imediatamente afetam o espectador com uma semelhante emoção dolorosa ou agradável. (Smith, 1999, p. 8)

Esse trecho da *Teoria*, que apresenta uma concepção da simpatia como efeito da visão dos signos externos das emoções, tem como alvo as primeiras formulações de Hume sobre a simpatia no *Tratado da natureza humana* (Livro II, Parte I, seção II; 2001, p. 350 ss.). Contudo, gostaria de explorar aqui a hipótese de que ela também serve de crítica à “linguagem de ação” de Condillac, precisamente ao problematizar a relação entre emoção e “gritos, gestos e movimentos”:

Todavia, isso [a simpatia advinda da visão do signo externo da emoção] não é universalmente válida, ou válida para todas as paixões. Existem algumas cujas expressões não provocam nenhum tipo de simpatia, mas, antes de nos inteirarmos do que as ocasionou, servem mais para nos provocar aversão e incitar contra elas. (Smith, 1999, p. 8)

O exemplo de Smith é o “comportamento furiosos de um homem irado” porque foi alvo de uma injustiça. O signo externo (fúria) de seu ressentimento⁴ não nos incita a simpatia, ao contrário, impele-nos a buscar abrigo e, no limite, a nos voltarmos contra ele – e, isso, apesar do fato de ele estar correto em sua reação (por ter sido alvo de uma ofensa prévia). Na *Teoria*, Smith desenvolve uma hipótese alternativa (a simpatia como troca imaginária de personalidade e papéis) para esse problema nas dimensões moral e jurídica, mas acredito que esse diagnóstico de falta de generalidade também tenha desdobramentos no campo da linguagem. Os signos da *linguagem de ação* de Condillac igualmente sofrem dessa falta de generalidade: ora o signo (grito + gesto) funciona corretamente, comunicando uma necessidade (fome) ou emoção (a satisfação de comer um determinado fruto) de seu emissor, ora ele não funciona, o signo (grito + gesto furiosos) do ressentimento de seu emissor sendo incorretamente interpretado como fúria ou raiva. Para Smith, um sistema de signos construído desse modo não teria como gerar uma língua efetiva e confiável, de modo que ele se vê obrigado a buscar em outro lugar uma base para sua teoria: a relação entre os sentidos do tato e da visão. Gostaria de sugerir a hipótese que esse é o sentido do recurso de Smith à *Nova teoria da visão* (1709) de Berkeley no texto sobre os *Sentidos externos*: “O dr. Berkeley, em sua *Nova teoria da visão* [...] explicou com tanta distinção a natureza dos objetos visíveis – sua dissimilitude, bem como sua correspondência e conexão com objetos do tato –, que pouco tenho a acrescentar ao que ele já fez” (Smith, 2019, p. 155). Algumas páginas à frente, Smith estabelece a analogia que serve de base à sua teoria da linguagem:

Os objetos da visão, como nota o dr. Berkeley com agudeza, constituem uma espécie de língua, que o Autor da natureza dirige a nossos olhos e por meio da qual nos informa a respeito de muitas coisas que são de suma importância para nós. Como, na linguagem comum, as palavras ou sons não têm qualquer semelhança com as coisas que eles denotam, também nessa outra linguagem os objetos visíveis não têm qualquer semelhança com o objeto tangível [do tato] por eles representado, e cuja posição relativa a nós e aos demais objetos eles nos informam. (*id.*, 2019, p. 167)

Para Smith, o decisivo é que na “língua da natureza” a relação entre signo (visual) e significado (tátil) é geral e estável:

Certos objetos visíveis são mais adequados do que outro para representar certos objetos tangíveis. [...] A combinação [de cores] que representa o cubo

⁴ Termo que tem um sentido técnico na filosofia de Smith: reação emocional a uma ofensa sofrida e, portanto, base sentimental da justiça, ao impelir o ofendido a buscar a correção do dano sofrido (Smith, 1999, parte II, seção 1).

tangível não seria adequada para representar o globo tangível, e a que representa o globo tangível não o seria para o cubo tangível. Portanto, por mais que não haja semelhança entre objetos visíveis e objetos tangíveis, parece haver alguma afinidade ou correspondência entre eles, suficiente para que cada objeto visível seja mais adequado a representar certos objetos tangíveis em detrimento de outros. (*id.*, 2019, p. 167-68)

Essa “afinidade ou correspondência” é “suficiente” precisamente porque é geral e estável, é regular, ao contrário do que ocorre com os signos da linguagem de ação: as combinações de cores que fazem referência ao cubo e ao globo tangíveis não permitem uma dupla interpretação. É óbvio que equívocos podem ocorrer, mas eles não se devem a uma ambiguidade intrínseca à operação dos signos nessa linguagem da natureza.

Falta ainda um passo, o estabelecimento da analogia entre essa linguagem da natureza e a linguagem comum. E, apesar do deslize de Berkeley é novamente ele quem guia Smith:

Observa o dr. Berkeley [...] que isso não é diferente do que acontece na linguagem comum, na qual, embora as letras não tenham nenhuma semelhança com as palavras por ele denotadas, a mesma combinação de letras que representa uma palavra nem sempre serve para representar outra, e cada palavra é sempre mais bem representada por sua própria combinação de letras. Observe-se, no entanto, que, no presente caso, a comparação se altera. A conexão entre objetos visíveis e objetos tangíveis foi de início ilustrada pela comparação entre essa conexão e aquela entre a linguagem escrita e a falada, conexão esta que é completamente diferente. (*id.*, 2019, p. 168)

Berkeley não distinguiria entre as duas relações que sustentam as palavras (a relação entre significado/ideia e a palavra falada e entre a fala e a escrita), mas esse descuido não afeta a lição que Smith tira dele. Mesmo a maior estabilidade da

afinidade e correspondência entre objetos visíveis e objetos tangíveis não poderia por si mesma, e sem auxílio da observação e experiência, ensinar-nos, apesar dos esforços de nossa razão, a inferir qual objeto tangível em particular cada um dos objetos visíveis representaria. (*ibid.*, p. 169)

Seres humanos não nascem sabendo manejar essa linguagem natural, do mesmo modo que não nascem sabendo falar latim, inglês ou português. Contudo, muito rapidamente aprendem a lidar com as relações entre os dados táteis e visuais, de modo que eles podem servir de modelo para o manejo das demais “linguagens artificiais que a arte e engenho humanos” puderem inventar (*ibidem*). O decisivo é que, ao articular a relação entre dados visuais e táteis como uma linguagem, a teoria de

Berkeley permite a Smith operar a acoplagem da estrutura lógico-gramatical da linguagem diretamente em sua teoria da sensibilidade externa: *perceberíamos os dados sensíveis já organizados em uma gramática*. Desde que possuam os sentidos do tato e da visão em funcionamento correto, seres humanos rapidamente aprenderiam a lidar com as relações gramaticais necessárias para dominar a língua corrente do país em que nasceram – ou, na conjectura de dois jovens abandonados antes de aprenderem qualquer língua, para inventar uma língua diretamente baseada em palavras (como veremos na próxima sessão). Ao contrário de Condillac, para Smith uma linguagem de pantomima não é um estágio anterior necessário para a invenção das línguas faladas, basta o domínio da ‘linguagem da natureza’ no sentido de Berkeley.

Esse é um dos elos do esquema geral de uma Gramática razoada que Smith apresenta em uma carta escrita dois anos depois da publicação de seu ensaio sobre as línguas:

Aprovo enfaticamente o plano de uma Gramática Razoada e estou convencido de que uma obra desse gênero [...] poderia ser não apenas o melhor Sistema de Gramática como também o melhor Sistema de Lógica jamais escrito em qualquer língua, bem como a melhor história do progresso natural da mente humana na formação das mais importantes abstrações de que todo raciocínio depende. (*id.*, Carta a George Baird, 07/02/1763; traduzida em 2019, p. 77, nota 11)

Além de Smith, outro pensador que desempenharia um papel decisivo na formação da ciência econômica, Anne-Robert Jacques Turgot também enfatiza a mútua dependência do nosso pensamento em relação a uma língua bem construída:

Locke e, depois dele, o abade de Condillac, mostraram que a linguagem é na verdade uma espécie de cálculo, e que a gramática, e mesmo em grande parte a lógica, são as suas regras. Mas esse cálculo é bem mais complicado que o dos números, e está sujeito a muito mais erros e dificuldades. (Turgot, verbete *Etimologia*, in Diderot & d’Alembert, 2015, v.2, p. 267; ver *idem*, 2018, Volume 1, p. 309 ss.)

Como em Smith, para Turgot a principal dessas dificuldades consiste na fixação do(s) sentido(s) dos signos que, se no campo das matemáticas é unívoca, no campo das línguas correntes (francês, inglês, português etc.) é fluido, aberto a deslocamentos e mesmo ao estabelecimento de novas relações. A fonte dessa instabilidade é dupla: as necessidades ou carências [*besoins*] humanas, sempre renascentes e em número crescente, e a imaginação, capaz tanto de satisfazer essas carências, quanto de multiplicá-las. Essa concepção antropológica, baseada na ideia do homem como um animal insatisfeito (motivado por carências), inventivo (sempre imaginando o novo)

e social (que só existe em comunidade) servirá de solo comum de compreensão tanto da linguagem como da economia também para Smith:⁵

A natureza produz para todo animal aquilo que é suficiente para mantê-lo sem que ele tenha que recorrer a qualquer modificação [*improvement*] do produto original. Alimentação, vestuário e habitação são todas as necessidades de qualquer animal e a maior parte delas é suficientemente provida pela natureza em todas essas necessidades, de acordo com sua condição. Eis a delicadeza [*delicacy*] do homem, único animal para o qual nenhum objeto é de seu gosto e que vê necessidade para melhoramentos [*improvements*] em tudo. (Smith, 1978, p. 467)

Como visto, um dos conceitos centrais nesse esforço teórico compartilhado é o de *necessidades* ou *carências recíprocas*, através do qual esses autores insistirão que a satisfação de qualquer carência individual envolve, necessariamente, a satisfação de carências alheias. O que está em jogo é a descrição e a teorização de um processo de socialização das carências que envolve, ao menos, dois processos que se complementam: por um lado, tanto como aquilo que o indivíduo sente pode ser compartilhado (no caso de Smith, via simpatia) e, de outro, de que modo o que ele sente é afetado pelas relações sociais em que ele se encontra (Smith fala em “paixões secundárias” a propósito – *id.*, 2001, p. 37). Mesmo as carências mais diretamente ligadas à subsistência e à manutenção da vida animal adquirem uma textura social (*ibid.*, p. 30-34). Trata-se de uma espécie de substrato instintual ou passional que servirá de base para o estabelecimento de uma série de instituições próprias ao que, posteriormente, será designado como sociedade civil, em contraposição ao Estado (por exemplo, Hegel, 2022, p. 438-532).

3.

É a partir do conceito de “necessidades mútuas” que Smith retoma o ponto de partida condillaciano em seu ensaio sobre as línguas:

A atribuição de nomes particulares para denotar objetos particulares, ou seja, a instituição de nomes substantivos, foi provavelmente um dos primeiros passos rumo à formação da linguagem. É natural que dois selvagens que cresceram longe das sociedades humanas e nunca foram ensinados a falar comessem a forma a língua pela qual tentariam tornar inteligíveis suas mútuas necessidades [*mutual needs*] pela emissão de certos sons, sempre que quisessem denotar certos

⁵ Essa concepção, que também pode ser remontada a Locke (ver Monzani, 1996), era compartilhada por vários dos economistas políticos do período além de Smith e Turgot, como Galiani, Tucker, Quesnay e Steuart.

objetos. Receberiam nomes particulares apenas os objetos mais familiares mencionados com mais frequência. (Smith, 1983, p. 203; 2019, p. 45)

Essa expressão carrega consigo essa concepção da humanidade como uma espécie social, insatisfeita e inventiva (a delicadeza, de que fala Smith). A linguagem é um dos campos onde essa natureza desabrocha. Ao contrário de Condillac, que antes de analisar a “linguagem de sons articulados” (2018, p. 229) gasta 7 capítulos analisando a “linguagem de ação” em seus diversos aspectos e formas, Smith encara diretamente a questão da nomeação dos objetos externos. Se a hipótese apresentada na seção anterior estiver correta, a única condição é que esses “dois selvagens” tenham organismos em bom funcionamento, mais precisamente, os sentidos da visão e do tato operando simultaneamente. A caverna onde eles vivessem, a macieira de onde colhessem frutos, o riacho de onde bebessem água, “seriam denominadas por palavras como caverna, árvore, fonte”, nomes particulares em princípio mas que, conforme sua experiência fosse expandindo, incorporariam mais e mais objetos, e, finalmente, por uma antonomásia (Smith, 2019, p. 46), torna-se um nome geral uma *espécie*:

Uma espécie é formada por certo número de objetos com algum grau de semelhança entre si, e que por isso são denominados por um mesmo nome que pode ser aplicado para exprimir qualquer um deles. (*ibidem*, p. 47).

Como a introdução da *História da astronomia* nos ensina, espécie se conjuga no plural: ao agrupar objetos por semelhança, o resultado é, sempre, um quadro taxonômico, uma classificação (*ibid.*, pp.195-98). Porém, uma vez estabelecida, toda classificação traz consigo um problema de localização dos indivíduos particulares:

Quando a maior parte dos objetos estivesse arranjado sob classes e sortimentos próprios distinguidos por nomes gerais, seria impossível que a maioria do quase infinito número de indivíduos compreendidos sob cada um dos sortimentos ou espécies particulares pudesse ter nomes próprios peculiares distintos do nome geral da espécie. Por isso, sempre que houvesse ocasião para mencionar um objeto particular seria com frequência necessário distingui-lo de outros objetos compreendidos sob o mesmo nome, seja por suas qualidades peculiares, seja pela relação peculiar entre ele e outra coisa. Daí a necessária origem de dois outros conjuntos de palavras, um deles para exprimir a qualidade, o outro, relação. (*ibid.*, p. 48)

Uma vez estabelecido um quadro classificatório a partir das semelhanças específicas, a questão que se impõe é a da diferenciação entre indivíduos de mesma espécie, o que pode ser feito de dois modos: por uma qualidade particular desse objeto (ou de uma subclasse da espécie) ou pela relação entre dois (ou mais) objetos. O pri-

meio modo de diferenciação está na base dos “nomes adjetivos”, “palavras que exprimem uma qualidade considerada qualificadora, ou [...] a qualidade concreta de um objeto particular”. Smith insiste na evidência dessa função de distinção entre “certos objetos particulares de outros compreendidos sob a mesma denominação geral”. Árvore verde, esse é seu exemplo, “serve para distinguir uma árvore particular de outras secas ou murchas” (*ibid.*, p. 48). Porém, há casos em que uma distinção desse tipo não é possível, quando, por exemplo, temos duas árvores verdes e queremos denotar apenas uma delas. Precisamos então de um segundo modo de diferenciação, base das preposições: “palavras que exprimem uma relação entre dois objetos considerada em concreto”. Palavras como “de, para, por, com, acima, abaixo etc. denotam uma relação subsistente entre os dois objetos exprimidos pelas palavras entre as quais a preposição é colocada”. O exemplo de Smith: “Quando dizemos a árvore verde do prado, distinguimos uma árvore particular não apenas pela qualidade que pertence a ela como também pela relação entre ela e outro objeto” (*ibid.*, p. 48-49).

Um outro grande tema desse texto, a *abstração*, aparece aqui. Deparamo-nos também com uma primeira divisão do trabalho gramatical, com dois termos sendo empregados juntos para a execução de uma mesma atividade, a designação de um espécime. Estabelecida a função desses dois tipos de palavras, Smith conjectura a respeito de sua origem, insistindo que é mais provável que termos menos abstratos tenham surgido antes de seus correlatos abstratos: *verde* antes de *verdejante*, *azul* antes de *azulado*, *acima* e *abaixo* antes de *superior* e *inferior*. “Inventar palavras desta última espécie requer um esforço muito maior do que inventar palavras da primeira”, ainda que a invenção de palavras do primeiro tipo também

Reque[ira] considerável grau de abstração e generalização. Por exemplo, o inventor das palavras verde, azul, vermelho e outros nomes de cores teria de observar e comparar entre si um grande número de objetos, notar semelhanças e diferenças na cor como qualidade, e arranjá-los em sua própria mente em diferentes classes e sortimentos, de acordo com tais semelhanças e diferenças. (*ibid.*, p. 49)

Temos aqui as mesmas atividades de comparação e conjectura, de especificação e classificação através da observação de semelhanças e diferenças analisadas na introdução da *História da astronomia*, o espanto guiando e dirigindo todo o processo (*id.*, 2019, p. 187 ss.; ver Paes Müller, 2023). Não parece exagero sugerir que desenvolvimento científico não passa de uma versão metódica do mesmo processo de invenção linguística:

Um adjetivo é, por natureza, uma palavra geral, em alguma medida abstrata, que necessariamente pressupõe a ideia de uma certa espécie ou sortimento de coisas às quais é aplicável sem distinção. Diferentemente do que supusemos no caso da palavra caverna, a palavra verde não poderia ter sido originalmente o nome de um indivíduo e depois, em virtude do que os gramáticos chamam de antonomásia, tornar-se o nome de uma espécie. Pois, como a palavra verde não denota o nome de uma substância, mas a qualidade peculiar de uma substância, ela seria desde o início uma palavra geral indistintamente aplicável a toda outra substância dotada da mesma qualidade. (*ibid.*, p. 50)

Adjetivos são termos essencialmente abstratos porque pressupõe uma taxonomia prévia, o que envolve uma série de atos mentais:

Quem primeiro inventasse essa denominação teria de distinguir a qualidade do objeto a que ela pertencia e conceber o objeto como capaz de subsistir sem essa qualidade. Portanto mesmo a invenção do mais simples dos nomes adjetivos requereria mais metafísica do que se costuma imaginar. Operações mentais* [*mental operations*] como classificação, comparação e abstração teriam de ser empregadas antes mesmo que os nomes das diferentes cores, que são adjetivos menos metafísicos, pudessem ser instituídos. (*id.*, 1983, p. 207; 2019, p. 49-50)

Para as preposições, que denotam relações, o caso é ainda mais complicado, uma vez que

Uma relação é, por si mesma um objeto mais metafísico do que uma qualidade. [...] Qualidades são sempre objetos de nossos sentidos externos, relações nunca o são. Não admira, portanto, que o conjunto daqueles objetos seja muito mais compreensível que o destes. [...] Uma preposição denota uma relação e nada mais que uma relação. Mas, antes que os homens pudessem instituir uma palavra que significasse uma relação e nada mais, eles teriam, em alguma medida, de considerar tal relação em abstrato, separada dos objetos relacionados, pois a ideia desses objetos não entra na significação da preposição. (*id.*, 2019, p. 54)

Para sequer poder formular palavras como acima, abaixo, ao lado, é preciso “conceber essas palavras como exprimindo uma sorte ou espécie particular de relação distinta de toda outra, o que só seria possível mediante um esforço considerável de comparação e generalização” (*ibid.*, p. 55), em uma palavra, de metafísica.

4.

Nem todos os aspectos da linguagem operam a partir dessa base abstrata. Há elementos que operam a partir de uma base menos metafísica, como a declinação de gênero no latim, expressa por uma alteração na própria palavra. A análise de Smith toma o latim como modelo de língua bem arranjada e o paradigma mais importante

de como uma língua deveria operar. Apesar de ser uma língua composta, sua gramática seria mais simples que a de suas predecessoras (o grego e o toscano), com menos casos de declinações e menos tempos verbais, mas ainda não tão simples como as línguas mais técnicas, excessivamente prolixas que o sucederam (as línguas europeias modernas: o italiano, o francês, o espanhol, o português e o inglês), balanceando mais convenientemente as exigências gramaticais e os propósitos de comunicação de seus falantes (Smith, 1983, p. 222-224). Para analisar esse aspecto, Smith parte do tipo mais simples de declinação, o gênero dos nomes substantivos:

Em muitas línguas, as qualidades do gênero sexual ou de sua ausência são exprimidas por diferentes terminações nos nomes substantivos que denotam os objetos qualificados. [...] Tanto o gênero sexual quanto sua ausência são naturalmente considerados como qualidades modificadoras inseparáveis das substâncias particulares a que pertencem, e seria natural exprimi-las antes por uma modificação no nome substantivo do que por uma palavra geral e abstrata que exprimisse essa espécie de qualidade em particular. Desse modo, a expressão traz, evidentemente, uma analogia muito mais precisa com o objeto ou ideia por ela denotado. (*id.*, 2019, p. 51)

Em analogia aos objetos que denotam, os nomes sofrem uma pequena variação em seu sufixo que indica o gênero (*lupus/lupa, equus/equa* etc.) ou sua ausência (*forum, pratum* etc.). Primeiras palavras a serem inventadas, tais nomes substantivos guardam uma semelhança direta com os objetos que designam. Acompanhando essa declinação dos nomes, os adjetivos que qualificam esses nomes substantivos também declinam em gênero (*magnus lupus/magna lupa/magum patrum*):

Seria natural que recebessem as mesmas terminações dos substantivos a que teriam sido de início aplicados, e, graças à afinidade com sons similares e ao deleito com o retorno das mesmas sílabas – coisas que estão no fundamento da analogia em todas as línguas – poderiam variar a terminação dos adjetivos conforme fosse oportuno aplicá-los ao substantivo, não importa se masculino, feminino ou neutro. (*ibid.*, p. 52)

Para Smith, a analogia é a principal força motriz do desenvolvimento das línguas, como o paralelo entre as preposições no inglês moderno e o tipo declinação que opera a mesma função demonstra: “Nas expressões *fructus arboris*, “o fruto da árvore”, *sacer Herculi*, “consagrado a Hércules”; as variações nas palavras correlatadas *arbor* e *Herculi*, exprimem as mesmas relações exprimidas em inglês pelas preposições *of* e *to* [de e para]”. (*ibid.*, p. 55). Tais expressões denotam relações sem qualquer “esforço de abstração”, uma vez que não há emprego “de uma palavra peculiar que denote relação”, mas sim uma expressão dessa relação “tal como aparece na natureza, como algo não à parte, mas que adere e se mistura por completo ao objeto correlato”

(*ibid.*, p. 55-56). Como Smith insiste, “expressar assim uma relação não teria requerido esforço algum de generalização” e “tampouco seria necessário qualquer esforço de comparação” (*ibidem*). Por conta de suas declinações, o latim é uma língua que envolve menos metafísica que o inglês moderno, por exemplo.

Um dispositivo como esse provavelmente não tardaria a ser adotado como um exemplo, e qualquer que tivesse de expressar uma relação similar entre outros objetos poderia fazê-lo com uma variação similar do nome dos objetos correlatos. É provavelmente ou certamente o que teria acontecido, mesmo sem a inteligência ou a previsão daqueles que primeiro dessem o exemplo e que não tinham a intenção de estabelecer uma regra geral. (*ibid.*, p. 56)

O inventor desse dispositivo visa um caso particular que, através de um processo gradual e não intencional, origina uma regra geral gramatical: o adjetivo declina por analogia sonora com o substantivo. “A regra geral se estabeleceria imperceptivelmente por si mesma, e gradualmente, em consequência da afinidade de analogia e da similaridade de sons que está no fundamento da imensa maioria das regras da Gramática”. (*ibidem*) A análise smithiana do latim estabelece o modelo de que sugiro que seja denominado *esquema analógico de desenvolvimento*: diferentes partes do mesmo sistema se desenvolvem em paralelo, a partir da repetição do que ocorre em uma parte (nomes) pela outra (adjetivos).

5.

Contudo, nem todas as partes do latim foram formadas segundo esse esquema analógico. Em todas as línguas, os verbos requerem abstração e envolvem a associação de palavras. Para Smith, os primeiros verbos a serem inventados seriam os

Verbos impessoais, que exprimem um evento completo em uma única palavra, que preservam na expressão a perfeita simplicidade e unidade que invariavelmente existem no objeto na ideia e que não pressupõem abstração alguma, ou nenhuma divisão metafísica do evento em seus membros constituintes, sujeito e atributo [...]. (Smith, 2019, p. 62).

Todos os demais verbos pessoais, ao contrário, pressupõem essa

Divisão do evento em duas partes [que] é, portanto, inteiramente artificial, um efeito da imperfeição da linguagem que, em muitas ocasiões, supre com algumas palavras a ausência de uma única que pudesse expressar, de maneira simultânea e integral, a questão de fato de que se trata. Todos percebem que a expressão natural *pluit* é muito mais simples e menos artificial do que outras como *imber decidit*, ‘a chuva cai’, ou *tempestas est pluvia*, ‘o tempo está chuvoso’. Nestas, o evento simples ou questão de fato é artificialmente dividido e

decomposto em duas ou três partes, e é exprimido por uma espécie de circunlocução gramatical [*grammatical circumlocution*] cuja significação funda-se numa análise metafísica determinada das partes componentes da ideia exprimida pela palavra *pluit*. (*id.*, p. 216; 2019, p. 62-63)

Os economistas desenvolveram uma teoria para lidar com um fenômeno semelhante, envolvendo ganhos de produtividade através da adoção de meios ou métodos intermediários: *roundabout economies*.⁶ A condição geral tradicionalmente assumida para a implementação de um método intermediário nesses termos é a existência de ganhos crescentes de escala (Arrow, 2000). Trata-se de uma espécie de atalho por um caminho mais longo. Smith enxerga a distinção entre sujeito e predicado como um tipo de *roundabout economy*, ou “circunlocução gramatical”, como ele denomina esse dispositivo, uma distinção que gera uma série de consequências com encadeamento (*lock-ins*) e dependências de trajetória (*path dependencies*), especialmente se for acompanhada por efeitos de rede (*network effects*). Trajetórias que, contemporaneamente, costumam ser modeladas como processos estocásticos não ergódicos (Arthur, 1994).

Em analogia ao que na seção anterior denominei de esquema analógico de desenvolvimento, sugiro denominar o tratamento smithiano dessa questão como *esquema técnico de desenvolvimento*. Ele pode ser subdividido em três/quatro etapas: i) divisão, ii) simplificação e iii) especialização, frequentemente acompanhadas pela iv) introdução de um novo dispositivo. Basicamente, um conjunto de atividades é dividido em etapas mais simples (que podem, posteriormente serem subdivididas em partes ainda mais simples), passíveis de serem mais bem desempenhadas e, consequentemente, terem sua performance melhorada e sua produtividade aumentada, seja pela especialização, seja pela introdução de algum instrumento ou mecanismo. A análise mais conhecida de Smith a esse respeito se encontra no capítulo de abertura da *Riqueza das Nações*. Através do exemplo da fábrica de alfinetes, Smith demonstra como a produção de um alfinete era dividida em 18 atividades diferentes, todas elas mais simples, passíveis de se tornarem atividades especializadas de um ou de poucos trabalhadores dedicados exclusivamente a elas – muitas dessas atividades empregando instrumentos igualmente especializados. Uma das consequências é o aumento da produtividade do trabalho (pelo ganho de habilidade e pela diminuição da perda de tempo na troca entre atividades). Um último elemento fecha o argumento smithiano: essa atividade mais simples pode ser mais facilmente mecanizada

⁶ Allyn Young (1928) cita Smith como um precursor. Os capítulos de abertura da *Riqueza das nações* costumam ser lembrados como uma das primeiras formulações dessa questão (Arrow, 2000). Há uma tradição alternativa, cuja origem é a *Teoria do desenvolvimento econômico* (1910), de Joseph Schumpeter, que tem em uma análise evolucionária da inovação tecnológica o seu núcleo e que não costumava ver em Smith um precursor (Dosi e Nelson, 1994) até recentemente (Dosi e Nelson, 2009).

do que o todo do qual ela é parte, potencializando ainda mais os incrementos na produtividade do trabalho pela introdução de dispositivos ou métodos intermediários, no caso, de novos instrumentos e máquinas. Como nos indica o título do cap. 3, os limites a esse processo são dados pela “extensão do mercado.”

Tudo isso é relativamente bem conhecido na literatura sobre o papel de Smith na história das teorias de desenvolvimento econômico. O que é menos destacado é que a primeira divisão do trabalho que Smith analisa é no campo da linguagem, entre sujeito e verbo de uma oração. Mais precisamente, 15 anos antes da publicação da *Riqueza das nações*, Smith já havia analisado e descrito e analisado as causas e consequências de uma divisão do trabalho e da introdução de uma técnica revolucionária em um campo de ação social.

Duas são as peculiaridades do esquema técnico em Smith: a ausência de uma estrutura teleológica e a recusa de qualquer subordinação do técnico ao teórico. Uma análise pormenorizada dessas características e suas múltiplas dimensões foge ao escopo do presente texto.⁷ Digamos apenas que um dos modos de não se compreender o que está em jogo no capítulo de abertura da *Riqueza das nações* é tentar enquadrá-lo no esquema técnico tradicional. Em oposição a essa compreensão tradicional, que assume o trabalho artesanal como paradigma e entende as máquinas necessariamente a partir da intenção de seu fabricante,⁸ o paradigma de Smith é o trabalho subdividido e simplificado do manufator, ao mesmo tempo em que encontra nos próprios “trabalhadores comuns,” ou “operários,” os inventores das “máquinas utilizadas nas manufaturas.” O principal exemplo de inventor nesse capítulo não é um mestre artesão no pleno domínio de seus conhecimentos, tampouco o “fabricante de máquinas”, mas um menino que queira mais tempo para brincar com seus colegas⁹ (1976b, p.14). Nenhuma surpresa na obra de alguém que considerava que todas as invenções decisivas no campo da linguagem poderiam se originar da interação entre duas crianças.

⁷ Duas dimensões dessa questão historicamente atraíram (e ainda) atraem a atenção: as consequências não intencionais e a noção de ordem espontânea. O principal responsável pela recuperação e circulação dessas ideias no século XX foi Hayek (ver Petsoulas, 2001 e Smith, 2006).

⁸ O que implica que, por um lado, “A finalidade permanece, portanto, prisioneira da metáfora artesanal” (Lebrun, 1970, p. 371), por outro, que a noção de máquina aparece necessariamente como um dispositivo intencional: “não há nada de espantoso se a metáfora da máquina faz surgir necessariamente a imagem de um entendimento-artista: a máquina, sendo por essência artifício, só pode ser um modelo de finalidade intencional” (*ibid.*, p. 379-80).

⁹ Se a interpretação proposta nesse artigo estiver correta, é necessário problematizar a interpretação de Lebrun, para quem “o pensamento técnico do século XVIII permanece, no essencial, artesanal: a máquina lhe aparece ainda como uma invenção engenhosa e seu funcionamento como inseparável da ‘ação artificializante’ (Simondon) de seu criador” (1970, p. 379).

Todas as línguas analisadas por Smith (latim, inglês e italiano) envolvem alguma combinação desses dois mecanismos, mas com uma inversão: no latim a analogia prevalece, nas línguas modernas é a técnica, isto é, a implementação de dispositivos que envolvem divisão, simplificação e especialização das partes e, portanto, invenção e implementação de novas técnicas. De modo geral, as línguas modernas precisam substituir os mecanismos analógicos por dispositivos mais complexos por dois motivos. Primeiro, porque há muito mais comparação e abstração (e com ela, muito mais metafísica) envolvidas na invenção das palavras necessárias para a expressão e comunicação das ideias (*id.*, 1983, p. 209-210). Segundo, porque nas línguas modernas “que não admitem variação nas terminações dos nomes substantivos,” o significado das declinações nas línguas antigas é expresso “pela posição das palavras na sentença e pela ordem e construção desta” (*id.*, 2019, p. 59). O resultado é uma composição mais intrincada e complexa, gerando uma língua mais prolixa, menos agradável e mais restritiva em termos da disposição das palavras nas sentenças.

O trecho final desse *Ensaio* lida precisamente com essa questão da concomitante simplificação nos princípios e complexificação nos usos através de uma analogia entre línguas e máquinas:

Os rudimentos e princípios de uma língua se tornam mais simples quanto mais complexa seja a sua composição. Acontece aqui o mesmo que em dispositivos mecânicos. Todas as máquinas em geral têm, quando de sua invenção, princípios extremamente complexos, e com frequência encontra-se um princípio particular de movimento para cada movimento particular a ser realizado. Observa-se, com o tempo, que um mesmo princípio pode ser aplicado para produzir muitos movimentos, e assim a máquina se torna cada vez mais simples e produz os mesmos efeitos com menos mecanismos e princípios de movimento. Da mesma maneira a linguagem, cada caso de nome e tempo de cada verbo seria exprimido originalmente por uma palavra particular distinta, que serviria a esse e nenhum outro propósito. A observação sucessiva descobriria que um conjunto de palavras poderia ocupar o lugar desse número infinito, e que quatro ou cinco preposições e meia dúzia de verbos auxiliares são suficientes para responder à finalidade de todas as declinações e conjugações, como se verifica nas línguas antigas. (*ibid.*, p. 73)

Gostaria de fazer dois comentários a partir desse trecho. Primeiro, essa é uma das analogias que estrutura a filosofia smithiana como um todo: ela faz parte de uma série mais ampla, cujos elementos centrais são línguas, máquinas, sistemas, divisão do trabalho, sociedade e organismo. É precisamente essa série de analogias que organiza a filosofia smithiana em seu mais alto grau.

Segundo, como já apontamos, o tratamento de Smith de todos esses fenômenos está baseado na ideia de que o desenvolvimento nesses campos se dá à revelia da

intenção dos agentes. A *História da astronomia*, por exemplo, apresenta o desenvolvimento da ciência sendo guiado pela busca da satisfação do espanto, vimos aqui que o desenvolvimento das línguas é movido pela analogia dos sons e pela divisão operada pelos elementos gramaticais; processos semelhantes estão em jogo no que tange à divisão do trabalho e a sociedade. Contudo, a despeito dessas semelhanças, cada um desses fenômenos é específico e comporta características únicas. Em termos gerais, toda analogia tem limites. É o que nos indica a continuação do trecho que acabamos de ler:

Mas a simplificação das línguas, embora talvez surja de causas similares às que atuam na correspondente simplificação das máquinas, não tem, de modo algum, os mesmos efeitos que exerce nestas. A simplificação de máquinas aperfeiçoa cada vez mais, ao passo que a simplificação dos rudimentos das línguas as torna cada vez mais imperfeitas, e menos apropriadas aos muitos propósitos da linguagem [...]. (*ibid.*, p. 73-74)

Se no que tange às máquinas, essa simplificação envolve uma melhor performance – talvez mesmo ganhos crescentes de escala como regra, limitados apenas pela “extensão do mercado”, como discutido nos capítulos de abertura da *Riqueza das nações* –, no que tange às línguas, ela traz consigo três consequências (claramente não intencionais) e não necessariamente benéficas: aumento da prolixidade, perda da sonoridade e composição menos agradável, porque mais rígida e monótona. A invenção e adoção de novas técnicas linguísticas, de “circunlocações gramaticais”, gera um desenvolvimento marcado por encadeamentos (*lock-ins*) e dependências de trajetórias (*path dependence*) não necessariamente desejáveis: para Smith, a substituição do latim pelas modernas línguas europeias envolveu mais retrocessos do que avanços.

6.

Mas há desdobramento da economia política de Smith que não tem contrapartida no campo da linguagem. Nos quinze anos entre a redação do texto sobre as línguas e a publicação da *Riqueza das nações*, Smith viajou a França, onde entrou em contato com a economia política ali desenvolvida. Um conceito em particular traz consequências para o tema desse texto: o conceito de capital. Em particular, parte das técnicas empregadas na produção, mais especificamente aquelas que se materializam em objetos duráveis, como instalações, edifícios, máquinas e instrumentos, será contraposta à parte não durável, que se esgota em um único ciclo: a primeira será denominada capital fixo, a segunda capital variável (Smith, 2003, p. 343 ss.). A combinação desses elementos em cada processo produtivo será guiada pelo desejo de maximização de lucro do capitalista. Vingança do esquema técnico tradicional, uma

vez que é a finalidade do capitalista que guia esse processo?¹⁰ No mundo de Smith não. O capitalista que busca unicamente o seu lucro “é levado por uma mão invisível a promover um fim que não era, em absoluto, sua intenção promover” (*ibid.*, p. 567). Caberia analisar de modo mais sistemático se, no mundo de Smith, haveria alguma intenção que não seria subvertida pelo transcorrer dos eventos. Contudo, o argumento decisivo diz respeito à origem do impulso à acumulação de capital (identificado à poupança): o que inclina o capitalista “a poupar é o desejo de melhorar a sua condição, um desejo [...] que nos acompanha desde o nascimento e nunca nos abandonará até o túmulo” (*ibid.*, p. 428). Desejo que, no plano da espécie, garante a reprodução material das sociedades:

O esforço uniforme, constante e ininterrupto de cada homem para melhorar sua condição, princípio de que originalmente deriva a opulência pública e nacional, bem como a privada, muitas vezes é suficientemente poderoso para manter o progresso natural das coisas em direção ao desenvolvimento, a despeito das extravagâncias do governo e dos maiores erros de administração. (*ibid.*, p. 429-30)

Se (bom) ordenamento comercial daí resultante pode ser lido como espontâneo (Craig Smith, 2006), é porque Smith insiste que tanto a sua geração quanto a sua manutenção não dependem do planejamento de nenhum dos indivíduos. No fundo, é a fisiologia humana que condiciona o comportamento correto nos mais diversos campos de atuação social, dentre eles a economia (através do princípio de melhoramento das condições e da propensão a trocar) e a linguagem (através da linguagem da natureza, no sentido de Berkeley). Lebrun é preciso ao comentar esse aspecto:

Essa tolerância [do pensamento liberal em relação às liberdades cotidianas] não provém de uma ideia mais elevada que o liberal teria do ser humano, mas da natureza do modelo sobre o qual trabalha: modelo biológico, bem próximo do vitalismo, e que lhe infunde uma desconfiança instintiva contra toda *techne* que pretenda substituir-se à espontaneidade orgânica. (1983, p. 50)

A partir da discussão desse artigo, o único adendo seria um qualificativo: *techne* em seu sentido tradicional. Afinal, que outro nome dar aos desdobramentos maqui-

¹⁰ Essa me parece ser a hipótese de Lebrun: “Esses fins materiais, dos quais o autor é indissolavelmente o executor e (mediata ou imediatamente) o beneficiário, não afastam o homem do esquema de finalidade externa” (1970, p.744). A recusa em ver na economia política uma possível fonte de reorganização da noção de finalidade também está presente em suas leituras de Hegel (1988 e 2006; ver também a resenha de *Hegel e a ordem do tempo* de Paulo Arantes, in 1983).

nais no campo da economia desde o último terço do século XVIII, geralmente designados como revolução industrial, se não *tecnologia*? Se esse uso do termo for autorizado de modo a podermos ler na obra de Smith uma reconfiguração do esquema técnico tradicional, uma das principais contribuições do escocês à filosofia ocidental talvez possa ser traduzida em uma fórmula kantiana: a divisão do trabalho como técnica da natureza.

Bibliografia

- Arrow, K. (2000). “Increasing returns: historiographic issues and path dependency”. *The European Journal of the History of Economic Thought*, 7:2, p. 171-180.
- Arthur, B. (1994). *Increasing Returns and Path Dependence in the Economy*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Bascones, L.; Domínguez, M. (2001). “Palabras, monedas y seres vivos. Adam Smith y la historia conjetural del origen de la lengua”. *Politica y Sociedad*, 37, Madrid, p. 57-79.
- Berkeley, G. (2010). *Tratados sobre a visão*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Editora da Unicamp.
- Berry, C. (2018). *Essays on Hume, Smith and the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: E.U.P.
- Condillac, É. B. de (1993). *Tratado das sensações*. Trad. Denise Bottman. Campinas: Unicamp.
- _____. (2018). *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos – Arte de Escrever*. Org. e trad. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Unesp.
- Dascal, M. (2006). “Adam Smith’s Theory of Language”. In: K. Haakonssen (ed.). *The Cambridge Companion to Adam Smith*. New York: C.U.P.
- Diderot, D.; d’Alembert, J. le R. (1751-65). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Org. Robert Morrissey. University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project. Recuperado em 18 de junho de 2025 de <http://encyclopedia.uchicago.edu/>.
- _____. (2015). *Enciclopédia, Volume 4 – Política*. Org. Pedro Pimenta, Maria das Graças. São Paulo: Editora Unesp.
- Dosi, G.; Nelson, R. (1994). “An Introduction to Evolutionary Theories in Economics”. *Journal of Evolutionary Economics*, nº4.
- _____. (2009). “Technical Change and Industrial Dynamics as Evolutionary Processes”. *LEM Working Papers Series – 2009/07*.
- Feenberg, A. (2010). *A teoria crítica de Andrew Feenberg: racionalização democrática, poder e tecnologia*. Org. R. Neder. Brasília: Observatório do movimento pela tecnologia social na América Latina/CDS/UnB/Capes.

- Giannotti, J. A. (1983). *Trabalho e reflexão. Ensaio para uma dialética da sociabilidade*. São Paulo: Brasiliense.
- Hegel, G.W.F. (2022 [1820]). *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. M. L. Müller. São Paulo: Editora 34.
- Hume, D. (2001). *Tratado da natureza humana*. Trad. D. Danowski. São Paulo: Unesp.
- Lebrun, G. (1970). *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris: P.U.F.
- _____. (1983). *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1988). *O avesso da dialética. Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2006). *A paciência do conceito. Ensaio sobre o discurso hegeliano*. São Paulo: Editora Unesp.
- Locke, J. (2014 [1690]). *An Essay concerning Human Understanding*. London: Wordsworth Editions.
- Lloret, J. (2021). “El proto-evolucionismo ilustrado de la teoría del lenguaje de Adam Smith”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 83, 2021 p. 105-121. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.368931>.
- Marchevsky, J. (2023). “A gramática das trocas na obra de Adam Smith”. *Nova Economia*, v.32, n.3, 2023. Disponível em: <https://revistas.face.ufmg.br/index.php/novaeconomia/article/view/7215>.
- Monzani, L. R. (1996). *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Paes Müller, L. (2023). “O sentimentalismo generalizado de Adam Smith. Espanto e ordem na História da Astronomia”. *Em Construção: Arquivos de Epistemologia histórica e Estudos de Ciência*, (12). <https://doi.org/10.12957/emconstrucao.2022.60282>.
- Petsoulas, C. (2001). *Hayek's Liberalism and its Origins: His Idea of Spontaneous Order and the Scottish Enlightenment*. London: Routledge.
- Plank, F. (1992). “Adam Smith: grammatical economist”. In: P. Jones; Andrew Skinner (eds). *Adam Smith Reviewed*. Edinburgh: E.U.P.
- Smith, A. (1976a [1759-1790]). *The Theory of Moral Sentiments*. Org. D.D. Raphael, A.L. Macfie. Oxford: Clarendon Press.
- _____. (1976b [1776]). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Org. R.H. Campbell, A.S. Skinner. Oxford: Clarendon Press.
- _____. (1978). *Lectures on Jurisprudence*. Org. Ronald Meek, D.D. Raphael e P.G. Stein. Oxford: Clarendon Press.
- _____. (1980 [1792]). *Essays on Philosophical Subjects*. Org. W.P.D. Wightman. Oxford: Clarendon Press.

- _____. (1983). *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*. Org. J.C. Bryce. Oxford: Clarendon Press.
- _____. (2002). *Teoria dos Sentimentos Morais*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2003). *A Riqueza das Nações*. Trad. Alexandre Amaral Rodrigues. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2019). *Ensaaios filosóficos*. Org. Alexandre Rodrigues, Pedro Galé. São Paulo: Unesp.
- Smith, C. (2006). *Adam Smith's Political Philosophy: the Invisible Hand and Spontaneous Order*. London: Routledge.
- Turgot, A.-R. J. (2018 [1913-23]). *Oeuvres de Turgot et documents le Concernant*. Org. Gustave Schelle. Paris: Institut Coppet.
- Vernant, J.-P. (1990). *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra.
- Young, A. (1928). "Increasing returns and economic progress". *Economic Journal*, 38, p. 527-542.

O rebanho e a rapina. Em torno do § 354 d'A gaia ciência

Lara Pimentel Anastacio

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

RESUMO

O artigo relaciona a origem do “ter-consciência” (*Bewusstsein*) à comunicação entre os seres humanos por meio da linguagem no pensamento de Nietzsche. No §354 de *A gaia ciência*, Nietzsche apresenta a relação recíproca entre a consciência de si e a capacidade de comunicação, articulação que dá o caráter de “rebanho” da espécie humana, traçando laços de afinidade entre a constituição da consciência e as relações sociais que a propiciam – sem recorrer à mediação de um ente metafísico que possibilite pensar essa relação. Para tanto, a noção de experiência que advém da medicina experimental, nos moldes pensados por Claude Bernard, foi fundamental para Nietzsche alcançar sua pretensão de pensar o corpo e seus impulsos sob o ponto de vista extramoral. Assim, a investigação sobre a constituição da identidade pela consciência de si depende de um olhar para o problema do nascimento dos signos e da vida em sociedade, pensadas, então, a partir de certo sentido dado pela peculiaridade da experiência do “animal de rebanho” e de seu contraponto interpretativo, o “animal de rapina”.

PALAVRAS-CHAVE

Friedrich Nietzsche; consciência de si; comunicação; sociedade; Claude Bernard; medicina experimental.

ABSTRACT

Nietzsche relates the origin of self-consciousness (*Bewusstsein*) to communication through language and the creation of signs. As he shows in §354 of *The Gay Science*, the reciprocal relation between *Bewusstsein* and communication, which marks the “herd” character of the human species, connect the consciousness with the social relations that provides it – without a mediation of a metaphysical entity. To achieve this perspective, we will show how the notion of experience that comes from experimental medicine, as conceived by the French physiologist Claude Bernard, was crucial for Nietzsche to achieve his intention of thinking about the body and its impulses. Thus, the investigation into the constitution of identity through self-consciousness depends on looking at the problem of the birth of signs and life in society, conceived, then, from a certain sense given by the peculiarity of the experience of the “herd” and its interpretative counterpart, the “the beast of prey”.

KEY WORDS

Friedrich Nietzsche; self-consciousness; communication; society; Claude Bernard; experimental medicine.

“Meu pensamento é invertido” (*Mein Gedanke ist umgekehrt*) – por meio dessa síntese de seu método, exposto no breve §352 de *A gaia ciência*¹, denominado *Em que medida a moralidade é dificilmente dispensável*, Nietzsche põe em funcionamento uma experiência que se apresenta, no texto, como uma inversão. Logo na primeira oração do parágrafo, o tema bíblico da vergonha da nudez e do paradigma cristão da gênese da moralidade tem sua pretensa universalidade subvertida ao ser localizado historicamente:

O homem nu, em geral, é uma visão (*Anblick*) vergonhosa — falo de nós, europeus (para não falarmos das europeias!). Supondo que, graças ao truque de um mágico, um grupo de felizes comensais (*Tischgesellschaft*) de repente se visse exposto e despido, creio que não só a alegria desapareceria e o apetite mais forte seria desencorajado – parece que nós, europeus, não podemos, de modo algum, dispensar essa máscara que chamamos de vestimenta. (Nietzsche, 1999, KSA 3, p. 588).

A diminuição generalizada da alegria em torno da mesa causada pela vergonha do próprio corpo nu e a irônica e ambígua perda de “apetite” (*Appetit*) que se seguiria após a visão da nudez alheia revelam o papel dessas “máscaras” denominadas “vestimentas” (*Kleidung*). Ao destacar os excessos da moda europeia e a necessidade de se adornar com camadas de roupas e com regras de etiqueta, indicando que há nessa conduta uma curiosa tentativa de *esconder* algo para além do próprio corpo indesejável, Nietzsche trabalha com o jogo de palavras que ocorre entre “vestimenta” (*Kleidung*) e “travestimento” (*Verkleidung*) das ações, comparando a moda europeia aos excessos dispensáveis de suas regras de conduta por meio de um elemento presente em ambos os fenômenos, uma suposta “boa razão” de existência: “Mas o travestimento do ‘homem moral’, o seu encobrimento sob fórmulas morais e conceitos de decoro, todos os benevolentes esconderijos de nossas ações sob os conceitos de dever, virtude, senso comum, honradez, abnegação, não teriam também suas boas razões (*guten Gründe*)?”

¹ Citamos a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Sobre o § 354 de *A gaia ciência*, ao comentar a escolha em traduzir *Bewusstsein* por “ter-consciência”, Torres Filho afirma o seguinte: “‘ter-consciência’ traduz, aqui, *Bewusstsein*, que significa, bem literalmente: ‘estar ciente’; a tradução habitual, por consciência (que não tem inconveniente em outros textos filosóficos), além de dar margem a confusão com outro sentido, mais frequente nos textos, da palavra consciência (equivalente a *Gewissen*), poderia prejudicar o jogo etimológico, presente deste o início.” (Torres Filho, *apud*, Nietzsche, 2014, p. 222). Trata-se, assim, de privilegiar o processo de tomada da própria consciência, iluminando seu caráter dinâmico e socialmente determinado. Por uma questão de conveniência, que tem a ver com questões de tradução, optamos por traduzir as citações de Nietzsche que não constam da edição de Torres Filho, ao mesmo tempo em que remetemos o leitor à cuidadosa edição de Paulo César de Souza.

Por meio do encobrimento, da necessidade da máscara, e da criação de uma aparência, o europeu encontra-se frente a um limite. Sufocado pelo número exacerbante de regras, ele torna-se avesso à vida; é um “doente”, “quase um aborto” (*Misgeburt*). A rigidez da avaliação crítica tem como objetivo colocar em relevo um equívoco interpretativo, momento em que Nietzsche opera sua inversão. Ao perguntar-se se o travestimento do homem pela moral, tornando-o um bom cumpridor de regras e deveres, não teria “boas razões”, ele revela a armadilha que a questão comporta:

Não que eu pense que a maldade e a baixeza humanas, o malvado animal selvagem que existe em nós, deveriam ser disfarçados (*vermunt*); meu pensamento é invertido, nós, justamente como *animais domesticados* (*zähme*), somos uma visão vergonhosa, e precisamos do travestimento moral (*Moral-Verkleidung*) – o “homem interior” na Europa está longe de ser suficientemente mau para poder “deixar-se ser visto” (*sehen lassen*) (para ser *belo* –). [...] Não é a ferocidade do animal de rapina que precisa de um disfarce moral, mas o animal de rebanho com sua profunda mediania, temor e tédio consigo mesmo. (Nietzsche, 1999, KSA 3, p. 588).

Ater-se somente à pergunta sobre os fundamentos das ações morais restringiria o pensamento ao dirigi-lo para uma resposta circular – *é preciso censurar o mal e promover o bem* –, aprisionando-o no plano dos juízos morais. O rebanho, metáfora pastoral que revela o efeito da moral e, conseqüentemente, da consciência de si, no corpo, e a rapina, que remete aos impulsos imunes à “domesticação” realizada pela consciência de si, à primeira vista, poderiam ser pensados pela perspectiva da dualidade metafísica entre consciência e corpo ou entre bem e mal. No entanto, seu método não se detém sobre a questão da moralidade em si, pois a busca por fundamento impediria que o pensamento alcançasse uma perspectiva extramoral.

Sem cair na tentação de fixar-se em ações más como objeto da vergonha, o sentido extramoral nasce do esforço do deslocamento da hipótese sobre a origem desse sentimento: como ferramenta conceitual útil para Nietzsche comparar e traçar os efeitos do nascimento da moralidade no corpo, a rapina lhe serve como o lugar do impensado, demarcação de um elemento negativo, opondo-se ao homem como animal que percebe a razão em si mesmo e torna-se “entediante” ao ser capaz de moralizar a si e aos outros pelo comando do rebanho. É dessa forma que Nietzsche apresenta ao leitor outra forma de pensar: e se, em vez de tratarmos a nudez como objeto de censura interior, pensássemos nos efeitos que se seguiriam caso *a vergonha estivesse na necessidade das vestimentas*? Ou seja, considerando a analogia entre moda e moralidade, e se o próprio processo de tomar consciência de si não fosse neutro, mas um modo de inscrever um juízo negativo sobre si que necessariamente acompanha

qualquer operação da consciência, tornando-a, ao mesmo tempo, *má e envergonhada de sua maldade*? A rapina, esse “malvado animal” ainda presente nos impulsos humanos, dispensa a máscara não por ser despossuída de um dispositivo de censura, mas por não ser *má* como o rebanho, único digno da exposição dominante de sua beleza: eis a inversão que nos interessa com o fim de verificar como Nietzsche cria suas hipóteses sobre as origens da necessidade não apenas de roupas e adornos, do *superfluo* exuberante que caracteriza o tipo europeu, mas da estrutura que está nela imbricada, a do processo de “ter-consciência” e da criação da censura de si, justificando a permanência, em sua hipótese interpretativa, da transgressão paradoxal, que une bem e mal no mesmo plano da consciência de si.

Werner Stegmaier (2012, p. 161-163) aponta que o Livro V de *A gaia ciência* é uma chave importante para interpretar a passagem das obras do período da descoberta e desenvolvimento da filosofia do “espírito livre” (*Humano Demasiado, Humano, Aurora* e *A gaia ciência*) para a fase da transvaloração apresentada a partir de *Assim falava Zaratustra*. Ao integrar o Livro V à segunda edição de *A gaia ciência* em 1887, Nietzsche preocupou-se em mostrar a coerência dos movimentos de seu pensamento, revelando como a abertura para o conhecimento científico, que havia lhe proporcionado tantas descobertas no início da década de 1880, também deveria ser mediado, principalmente em relação à investigação sobre as origens históricas da moral. Sua *fröhliche Wissenschaft* anuncia a peculiaridade do saber que Nietzsche se propõe a produzir em relação ao criado pela tradição do conhecimento científico: por exemplo, no §344, Nietzsche desvela um dos paradoxos inerentes à pretensão da ciência de alcançar juízos verdadeiros, pois, por mais que espírito científico estivesse aberto à experiência e à hipótese, desconfiando de certa fixidez de seus próprios resultados, há, no fundo dessas investigações uma “vontade de verdade” que leva o homem a buscar as respostas da ciência. Encontra-se nesse nó novamente a relação entre a constituição do sujeito consciente de si e as bases da epistemologia e um ímpeto que o antecede, de cunho moral; essa vontade revela uma adequação ao imperativo “não quero enganar, nem sequer a mim mesmo” (*ich will nicht täuschen, auch mich selbst nicht*), fundo de uma regra que dá validade e antecede a ânsia do sujeito pelo conhecimento. O desvelamento desse comando como motor da prática científica mostra que uma investigação sobre *a gênese da moral* restava ainda intocável por conta da “plausibilidade inquestionável” de seus fundamentos (Stegmaier, 2012, p. 161).

A validação geral da moralidade parecia ser aos homens tão evidente quanto um juízo lógico, e torná-la um problema é uma tarefa que Nietzsche se propõe a realizar aos poucos, depurando a questão em textos críticos que introduzem o leitor à complexidade de seu pensamento. Parte desses “prolegômenos” encontra-se nos primeiros parágrafos do Livro V, de *A gaia ciência*. De acordo com a interpretação de Stegmaier,

do §345 até §351, “todos eles se relacionam com o tornar [a moral] problemática como tal” (2012, p. 162). Já a partir do §352, Nietzsche volta-se para a tarefa de criar hipóteses sobre origens da moral, com o cuidado de esvaziá-la de conteúdo metafísico. É o tema que se encontra no §354, texto que, expostos os pressupostos que levam ao questionamento sobre a origem da moral, de fato inicia uma investigação fisiológica e histórica sobre seu nascimento, relacionando a problemática da ciência e sua “vontade de verdade” tanto com a particularidade da Fisiologia como ciência (particularmente em relação aos impulsos criadores da consciência) quanto com o lugar que o homem, como animal criador de signos, ocupa nessa complexa economia dos impulsos. Trata-se, portanto, de um texto fundamental, como já notado por vários comentadores que se dedicaram ao problema da consciência em Nietzsche (Simon, 1984; Schlimgen, 1991; Stegmaier, 2012; Loukidelis, 2013), que conecta diretamente a origem da consciência às questões apresentadas nos dois parágrafos seguintes: o §355, sobre a natureza do conhecimento, e o §356, sobre o problema da sociedade e a criação de coesão social, desenvolvida nos parágrafos posteriores.

As condições que tornam a vida possível conduziram Nietzsche a pensar o caráter gregário do homem como parte de um processo biológico-evolutivo cujos efeitos, observáveis no tempo presente, revelam apenas de forma opaca como essa história se desenvolveu. A consciência é produto de impulsos do corpo humano e pode ser avaliada no conjunto que mantém as operações vitais: apesar de parecer que suas operações circunscrevem o domínio e os limites da experiência humana, a consciência não a condena a permanecer para sempre em seus moldes. No §354, denominado *O gênio da espécie*, a investigação de Nietzsche sobre a origem da consciência parte da suspeita, que nasce a partir da “Fisiologia” e da “Zoologia”, na tradição científica da *Thiergeschichte* (ele se refere à tradição taxonômica derivada da Anatomia Comparada), de que a consciência pode não ser a característica geral dos processos fisiológicos que tornam a inteligência humana possível, mas apenas uma função particular, ou, ainda, *supérflua* (*überflüssig*) deles:

O problema do ter-consciência (*Bewusstseins*) (mais corretamente: do tomar-consciência-de-si [*Sich-Bewusst-Werdens*]) só se apresenta a nós quando começamos a conceber em que medida poderíamos passar sem ela: e é nesse começo do conceber que nos colocam a fisiologia e a zoologia (os quais, portanto, precisaram de dois séculos para alcançar a premonição de *Leibniz*, que voava na sua dianteira). Poderíamos, com efeito, pensar, sentir, querer, recordar-nos, poderíamos igualmente “agir” em todo sentido da palavra: e, a despeito disso, não seria preciso que tudo isso nos “entrasse (*treten*) na consciência” (como se diz em imagem). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, se visse no espelho: como, de fato, ainda agora, entre nós, a parte preponderante dessa vida se desenrola sem esse espelhamento – e aliás também

da nossa vida de pensamento, sentimento e vontade, por mais ofensivo que isso possa soar para um filósofo mais velho. *Para que* (*Wozu*) em geral consciência (*Bewusstsein*), se no principal ela é *supérflua* (*überflüssig*)? (Nietzsche, 2014, p. 222-223).

A pergunta “*Para que* a consciência?”, que orienta a busca pela finalidade ou função de uma parte do corpo, indica o método que acompanha a reflexão de Nietzsche: trata-se da questão teleológica intrínseca ao método da Fisiologia e da Anatomia Comparada, áreas mencionadas por ele no início no parágrafo. Nietzsche encaminha seu texto para o problema da *necessidade* (*Bedürfnis*) dessa atividade do corpo pelo ponto de vista das funções fisiológicas que proporcionam que a vida se sustente e se conserve como uma organização. Ele também nota que, ao concluir que o corpo é capaz de funcionar plenamente sem a consciência de si, ele apenas expande questão que já estava presente na filosofia de Leibniz, que também pressupunha que mônadas não percebem apenas por meio da consciência, pois elas também possuiriam um inconsciente com tal capacidade, ampliando a sensibilidade ao plano inconsciente e tornando a própria percepção consciente uma espécie de variedade do inconsciente. Nietzsche amplia a conclusão de Leibniz, de modo que não apenas a percepção, mas todos os atos cognitivos do sujeito (pensar, sentir, querer, recordar, agir) podem ocorrer inconscientemente (Schlimgen, 1999, p. 133). No entanto, ao contrário de Leibniz, que possuía apenas uma “premonitória suspeita”, ou seja, que deduzia a percepção inconsciente logicamente, Nietzsche sustenta uma posição experimental e hipotética, e suas anotações póstumas revelam como ele se familiarizou e incorporou, em seu pensamento, descobertas da Fisiologia de sua época. Assim, a experiência que nasce da observação e descrição do funcionamento das partes do corpo e a análise de suas manifestações que coordenam as funções do organismo apresentam uma resposta possível à questão “para que a consciência?”, e Nietzsche, no parágrafo em questão, constata que a atividade científica corrobora a conclusão de que praticamente todas as atividades do corpo humano ocorrem normalmente sem a presença do “espelho” da consciência de si, tornando-a excessiva ou *supérflua*. É necessário investigar, então, como uma ciência como a Fisiologia pode chegar a essa conclusão.

A Fisiologia impôs ao método científico adequações para que o seu objeto, o corpo dos seres vivos em funcionamento, pudesse ser pensado como determinação a partir de certa noção peculiar de experiência. O campo que atualmente está estabelecido como Fisiologia não existia antes da segunda metade do século XIX, quando foi transformada, enfim, em uma ciência *experimental*, com consequências percebidas em todas as áreas de estudo dos seres vivos (Coleman, 1978, p. 12). Até as vivissecções praticadas por fisiólogos como François Magendie e Claude Bernard,

em uma intensa atividade laboratorial, supunha-se que provas experimentais, reproduzidas em laboratórios, fossem inviáveis em corpos vivos, pois uma vez realizadas, as operações vitais seriam prejudicadas de forma irreversível: “chegaram a afirmar que os corpos inertes e os corpos vivos diferenciam-se tão radicalmente nesse ponto de vista que a experimentação seria aplicável a um e não ao outro” (Bernard, 1865, p. 102). Como consequência, fatos científicos sobre funções fisiológicas dos corpos vivos deveriam sempre se reportar, em algum grau, ao organismo conservado em sua totalidade, um modelo emprestado da Anatomia. Essa divisão entre objetos vivos e inertes permaneceu ao longo da história e conservou-se, no início do século XIX, por exemplo, na complexidade do pensamento de Georges Cuvier, que limitava a possibilidade de se explicar fenômenos vitais sem recorrer às condições de possibilidade de permanência do organismo vivo: “todas as partes de um corpo vivo estão ligadas; não funcionam a não ser que funcionem em conjunto: querer separar uma [função] de sua massa é reconduzir [o corpo] à ordem das substâncias mortas, é mudar inteiramente sua essência” (Cuvier, *apud*, Bernard, 1865, p. 102-103). Se parte da experiência era necessariamente complementada pelo pressuposto especulativo da “condição de existência” dos seres vivos, ela não se realizava de forma inteiramente experimental.

Bernard reverencia o método de Cuvier, que, por meio da análise, relacionava o interior fisiológico ao ambiente exterior em que o animal vivia, reconstruindo a totalidade da estrutura óssea do animal em questão somente a partir de uma parte de seu fóssil. As descobertas do naturalista francês provaram, assim, por meio da anatomia comparada, o pressuposto sintético de que todas as partes que compõem um organismo vivo voltam-se para sua realização enquanto objeto que, em sua totalidade, possui um fim em si, o de sua conservação. Como consequência dessa constatação, o vivo, para ser tomado como objeto da ciência que então emergia, deveria ser necessariamente considerado em sua finalidade como um ser que deve apresentar “harmonia em seu conjunto”, em uma “solidariedade” entre as partes, (Bernard, 1865, p. 154). Como Claude Bernard ambicionava aproximar os juízos da Fisiologia aos da Física e da Química, ele conclui que o pressuposto finalista que considera o organismo em sua totalidade é algo “justo”, porém “falso em suas conclusões gerais” (*Ibid.*, p. 154). Como consequência, a Anatomia, ou seja, o estudo das formas, tornar-se-ia apenas uma ciência auxiliar da Fisiologia, e esta seria a ciência “imediatamente auxiliar” da Medicina, que constitui “sua verdadeira base científica” (*Ibid.*, p. 165). E, para tanto, o conceito de doença, advindo da medicina, que considera cada corpo na singularidade de seus processos patológicos, torna-se um eixo fundamental de seu método – e aqui já é possível antever como Nietzsche, de modo bastante rigoroso, aplicou a complexidade experimental desse raciocínio à sua filosofia.

Desconfiando do caráter impreciso de certas noções que frequentemente suplementam o que a experiência não alcançara até então, Claude Bernard estabeleceu um método estritamente experimental para encontrar e fundamentar fatos fisiológicos. Na *Introdução ao estudo da medicina experimental* (1865), encontramos o itinerário metodológico para construção teórica das condições que determinam esses fenômenos, encadeando-os às mesmas condições de ordem físico-químicas dos corpos inertes: para fundamentar uma lei tanto dos corpos inorgânicos quanto dos orgânicos, deve-se recorrer à ideia de que uma vez “conhecida e cumprida a condição de um fenômeno, o fenômeno deve reproduzir-se sempre e necessariamente, de acordo com a vontade do experimentador”, manifestando, assim, seu caráter determinante e sua relação com uma vontade, ou seja, uma *valoração*, presente no experimentador. Assim, ao vincular as condições de possibilidade do vivo à busca de uma lei que a determina, Bernard apresenta-se como um irrestrito seguidor dos princípios científicos newtonianos. É o que se conclui da seguinte passagem:

O método experimental separa-se necessariamente da busca quimérica pelo princípio vital; não há força vital, assim como não há força mineral, ou, se assim preferir, uma existe tanto uma quanto a outra. A palavra força que utilizamos não é mais do que uma abstração a que servimos para acomodarmos nossa linguagem. Para o mecanicista, a força é a relação de um movimento com sua causa. Para o físico, o químico e o fisiólogo, a mesma coisa. Como a essência das coisas deve permanecer sempre ignorada para nós, não podemos conhecer mais que as relações entre essas coisas, e os fenômenos não são mais do que resultados dessas relações (Bernard, 1865, p. 113-114).

Assim, o conhecimento que nasce do método experimental jamais é “absoluto” (Bernard, 1865, p. 141-142), mas parcial, dependente de uma relação pensada, estabelecida e testada entre dois fenômenos, e relativa a uma “condição de existência”, nos termos de Bernard, as “leis da natureza”, que adquirem um sentido próprio em seu método. Se no âmbito dos corpos inertes essas experiências são passíveis de serem criadas e recriadas em um ambiente controlado como um laboratório, não se poderia afirmar o mesmo sobre os seres vivos. A dificuldade das experiências com “máquinas vivas” baseava-se principalmente na ideia de que seres vivos possuiriam uma “espontaneidade” ou uma “força vital”, o que significa que, ao contrário dos corpos inertes, suas propriedades sugerem que não estão em um regime de indiferença em relação ao meio em que se encontram, devido à sua capacidade peculiar de manutenção das partes que compõem o todo de sua forma em direção à realização do fim de sua conservação, fenômeno não constatado nos corpos inorgânicos. Assim, o médico, cientista que lida com os fatos das funções fisiológicas do corpo humano, ao realizar seus diagnósticos, raramente se importava com o meio em que

seu paciente se encontrava (*Ibid.*, p. 167), e, por tal razão, a medicina não era tratada como ciência experimental, mas apenas empírica, regida pelo caráter não intervencionista das observações.²

O problema do princípio da espontaneidade nos seres vivos é crucial para Claude Bernard estabelecer seu método experimental, diferenciando-se, nesse aspecto, de antecessores que observavam estritamente a não intervenção nos seres vivos para não perder sua inerente espontaneidade – tal noção de experiência, que autoriza a intervenção para alcançar certo conhecimento, está no fundo da noção de experiência em Nietzsche que buscamos delinear,³ intrínseca tanto à crítica ao recurso da “condição de existência”, que considera o “organismo” como um incondicionado, quanto à valoração de um novo conceito de indivíduo que se origina desse deslocamento trazido pelo caráter intervencionista dessa experiência.

O princípio da espontaneidade constituinte dos seres vivos traça uma consequência essencial para o conhecimento da vida – que Nietzsche adequadamente compreendeu em sua crítica à teleologia da conservação de si (Abel, 1998, p. 28-38) e no deslocamento de suas noções de saúde e doença: o exame do conceito que permite ao cientista determinar as leis que regem os fatos biológicos dependem da capacidade do próprio cientista de reproduzir, em laboratório, as condições de possibilidade da vida. A valoração dada pelo sujeito que maneja seu objeto de estudo, portanto, desloca a pretensão de neutralidade do saber e modifica a própria noção de objetividade que se origina do conhecimento da vida, pois, no caso da experiência, considera-se também a intervenção do cientista na busca por valorações do corpo.

² Sobre a aplicação da observação e experiência no corpo vivo, cf. a sistematização do problema na *Enciclopédia* (2015), nos verbetes “Experimental”, escrito por D’Alembert, (vol. II) e “Anatomia”, por Diderot, (vol. III). Para D’Alembert, a experimentação, diferentemente da observação, “não se limita a escutar a natureza, a interroga e a pressiona”, e ao fazer a natureza “falar”, o cientista que realiza a experiência acessa “o conhecimento de fatos recônditos que se torna certo tão logo possamos vê-los” (vol. II, p. 280).

³ Alguns estudiosos de Nietzsche já interpretaram o significado de “experiência” ou “experimental”, e aqui destacamos a síntese de Volker Gerhardt (1988), que elenca, no artigo *Experimental-Philosophie*, elementos que caracterizam a noção de experiência em Nietzsche, entre eles a) o fato de que a filosofia-experimental é exposta, principalmente em *Assim falava Zaratustra* e na obra posterior, como doutrina (*Lehre*) que visa reorganizar os valores por meio de uma prática, pois saber o que é eficaz ou não apenas é possível observando o próprio movimento, de forma pluralista-individual, assumindo riscos em sua vontade de poder (p. 174-175); b) partindo de uma premissa do indivíduo pulsional e de suas ações, a experiência em Nietzsche também reflete a expressão de uma “existência”, marcada principalmente pela coragem de se colocar em “perigo” para alcançar outro grau de saber (p. 177-178); c) ao tomar riscos, a filosofia-experimental também cria um modo de existência que não serve apenas para o indivíduo que vive aquela vida, pois sua força é capaz de transformá-lo em modelo – assim, não se trata de uma filosofia “institucional”, pois a ética originada na filosofia-experimental tem uma origem no indivíduo, “baseada na comunicação simpática de realizações exemplares” (p. 179); d) ela só poderia ser, portanto, uma filosofia prática, e a sabedoria (*Weisheit*) é a espécie de conhecimento produzido por ela (p. 179-180).

A medicina entre a observação e a experimentação

Uma síntese possível do espírito científico de Claude Bernard encontra-se na seguinte afirmação: “Não há nenhuma realidade objetiva nas palavras vida, morte, saúde, doença” (Bernard, 1865, p. 115), a qual complementaríamos com o pressuposto metodológico de que existem apenas causas imediatas dos fenômenos. Partindo da oposição entre observação e experimentação, Claude Bernard adequa sua concepção de experiência à capacidade de ação sobre o fenômeno vivo estudado em laboratório, demarcando a natureza de sua práxis, que adquire validade objetiva ao se constituir em um juízo, que, no entanto, apresenta especificidades em relação às outras ciências; afinal, há diferenças evidentes entre juízos sintéticos como “os corpos são pesados”, típicos da experiência da física, e juízos como “o fígado secreta glicose no sangue”, que descreve uma atividade fisiológica do corpo. Ele mostra como, em um primeiro momento, pode-se diferenciar observação e experiência ao se estabelecer uma equivalência entre natureza e artifício. A observação é caracterizada por sua espontaneidade ou por sua passividade, ocorrendo quando o sujeito percebe o fenômeno como ele se dá na natureza, de forma empírica, sem que uma hipótese preconcebida por ele esteja em questão. Em contrapartida, a experiência ocorre quando o sujeito busca confirmar uma hipótese *agindo sobre o objeto*, que pode se realizar ou não após certas tentativas experimentais em laboratório (*Ibid.*, Primeiro Capítulo, §IV).

Bernard não escolhe arbitrariamente como seu ponto de partida a diferença entre a passividade da observação e a atividade da experiência. Se os fenômenos da fisiologia pretendem alcançar o estatuto de uma ciência, eles devem, de alguma maneira, adequarem-se a essa diferença para serem efeitos de uma lei determinante, mesmo que, para isso, seja necessário *criticar* e *delimitar* a natureza do juízo no caso do conhecimento sobre funções fisiológicas dos seres vivos. Como essas mudanças são possíveis sem que o caráter determinante do juízo se dissolva? É preciso adequar-se ao fenômeno sem perder o rigor do caráter científico da noção de experiência, pois, no caso da Fisiologia, principalmente se considerada a tradição das explicações teleológicas do corpo, a experiência conduziria à impossibilidade da determinação – é o que se deduz da própria filosofia kantiana, que adequa a capacidade da razão de compreender o organismo a um juízo reflexionante. Para que algo como a experiência toque os fenômenos do corpo vivo seria preciso, como já mencionado, dispensar a síntese que liga o conceito de totalidade ao de organismo e ir além da mera decomposição das funções do corpo, o que ignoraria as exigências da precisão. Sem relacionar certa função com o restante do corpo, o fundamento do fato fisiológico restaria sempre incompleto.

Não importa quantos fatos ou observações fossem multiplicados, sem um raciocínio experimental, não haveria avanços sobre um campo conhecido, que depende necessariamente de um raciocínio sobre o que foi observado, comparando os fatos e julgando-os por meio de outros fatos que servem de controle. A observação não apenas é parte do juízo, mas pode ser fonte de conhecimento científico caso controle outra observação, de modo que uma ciência da observação será uma ciência na qual se raciocinará sobre fatos de observação natural. Uma ciência experimental ou de experimentação é uma ciência feita com experiências, na qual atua uma razão sobre fatos experimentais obtidos em condições que o experimentador criou. Nesse sentido, os fatos poderiam ser estabelecidos nas ciências tanto por observação quanto por experimentação, mas as ciências de mera observação seriam aquelas que não possuiriam meios de agir sobre os fenômenos que estudam ou de confirmá-los por meio da experiência. O caso típico apontado por Bernard, no contexto do século XIX, é o da astronomia (Bernard, 1865, p. 33), que jamais poderia deixar de ser uma ciência de observação diante da imensidão e distância de seus objetos, enquanto a física e a química seriam os paradigmas de ciências experimentais, pois não apenas explicam, mas agem sobre os fenômenos que analisam. Já a medicina era considerada uma área de conhecimento restrita ao empirismo, ao raciocínio que se detém em observações, assim como outras áreas das ciências da vida, como a Anatomia, a Zoologia e a Botânica. Na Fisiologia que se origina na Medicina Experimental, porém, a experiência ocorre por meio da *vivisseção*,⁴ pois o observador, tornando-se experimentador, cria procedimentos de pesquisa para penetrar nos corpos e variar as condições dos fenômenos, e assim tornar possível a comparação entre o normal e o patológico. A experimentação nada mais é do que o uso de procedimentos especiais de pesquisa pelo fisiologista, que extrai a parte do corpo para observar como ele irá operar sem certa função, para, assim, determiná-la.

A Bernard interessa demonstrar que a observação também pode ser fonte de conhecimento científico e experimental, pois a medicina revela que o raciocínio baseado em observações informa sobre o estado *normal* do ser vivo. O estado normal, observável na prática cotidiana, *mostra* os fatos ao observador, que adquire um saber sobre o estado “harmônico” no qual a vida se dá; é apenas com a experiência, porém, que o sentido de uma orientação auxiliará na descoberta de leis determinantes sobre o objeto vivo. Bernard estabelece, então, que “em todo conhecimento experimental há três fases: observação feita, comparação estabelecida e motivação do juízo” (*Ibid.*,

⁴ Nietzsche menciona a “vivisseção” da consciência como método em vários momentos de sua filosofia da transvaloração. Destacamos, nesse contexto, os §186 e §212, de *Além de bem e mal* (1999, KSA 5, p. 106 e 145), e a vivisseção da “consciência” e da “obra de arte”, respectivamente, em *Para uma Genealogia da Moral*, II, §24 e III, §4 (1999, KSA 5, p. 335 e 343).

p. 24). O método tem como objetivo a formulação de um juízo sobre fatos passíveis de observação e experimentação, e que tem como *criterium* um outro fato, que servirá como garantia de controle do juízo capaz de proporcionar certa experiência. A atividade da experiência com o corpo vivo não é um mero passo em seu método, mas um elemento absolutamente essencial para que ideias metafísicas fossem dispensadas da análise da compreensão das funções do corpo. Assim, o fio condutor para a experiência em Claude Bernard encontra-se no *juízo do experimentador*, que deve *comparar* dois ou mais fatos fisiológicos. No entanto, esses fatos não podem ser avaliados sem um critério próprio, uma vez que o juízo na Fisiologia se funda necessariamente em um fato que irá dar a “condição de existência” que irá controlá-lo, provando um sentido determinado de uma função: não há outra maneira de constituir essa experiência que não seja pela *intervenção e modificação do fato fisiológico* com o fim de alcançar, após a comparação, um juízo que se dará, necessariamente, *sobre o normal e o patológico*. Caso contrário, se o vivo fosse observado apenas passivamente, sem que uma *perturbação* fosse provocada no funcionamento de suas operações, ou, seja, sem que o elemento patológico fosse *artificialmente criado*, certas funções jamais seriam descobertas e interpretadas.

A passagem da passividade da observação à atividade de uma experiência provocada por uma modificação no organismo mostra que, antes de ser rigorosamente intransponível, o normal e o patológico formam dois pontos de vista que nascem de uma origem comum, a capacidade humana de acessar o vivo, tornando-se mesmo uma condição de possibilidade da vida:

Se a experiência é caracterizada, de fato, por uma variação ou por um distúrbio que contribui para um fenômeno, isso é correto apenas na medida em que se entende que é necessário fazer a comparação desse distúrbio com o estado normal. De fato, como a experiência nada mais é do que um juízo, ela necessariamente exige uma comparação entre duas coisas, e o que é realmente intencional ou ativo na experiência é a comparação que o espírito quer fazer. O espírito do experimentador compara da mesma maneira, quer a perturbação seja produzida por acidente ou de outro modo. (Bernard, 1865, p. 20).

Para que o conhecimento da vida seja possível, o estado patológico não deve ser tomado como elemento exterior à vida, mas como condição fundante do objeto. É provocando a patologia que certa “função” é descoberta ou purificada.⁵

⁵ A experiência que levou Bernard a descobrir a atividade produtora de açúcar no fígado é paradigmática nesse sentido. Basta-nos mencionar que o experimento que ficou conhecido como “fígado lavado” teve como principal resultado mostrar que o açúcar detectado no fígado após a morte do animal era produzido no tecido do órgão. A origem da experiência remonta ao ano de 1846, quando a ciência ainda estabelecia que a presença

O próprio Claude Bernard afirma que o juízo da Fisiologia “interpreta” os fatos, “controlando-os” ao “dominar” os fenômenos. Ele também pressupõe que esse sujeito experimental que pratica julgamentos sobre o vivo *não* é um sujeito neutro ou transcendente, à parte do mundo e garantidor de uma posição excepcional de autoridade diante dele. Pelo contrário, trata-se de um sujeito imanente ao processo complexo de suas relações internas e que, ao cumprir uma função crítica de exame deste processo, questiona-o sobre os valores que ele implementa espontaneamente, discutindo suas orientações de uma forma que não é apenas teórica, mas instala-se no campo da ação: o sujeito de conhecimento que nasce da Medicina Experimental não se confunde com um ente metafísico mas emerge como um ser vivo, um sujeito biológico, que, ao julgar, *valora*. O objeto vivo, portanto, deve ser analisado por meio das relações que ele estabelece com o seu meio interior de existência, ele mesmo considerado a partir de leis próprias, conjunto que constitui uma operacionalidade muitas vezes impossível de ser totalmente decomposta. Seu princípio fundamental, ou seja, o determinismo dos fenômenos vivos, não é totalmente conhecido como na matemática, mas sempre relativo e incerto, o que leva Claude Bernard a afirmar que seus princípios mais gerais são “inconscientes e não adequados ao espírito”, algo que não impede, em sua concepção, que também sejam “objetivos”: “enquanto o matemático diz: *dado esse ponto de partida*, tal caso particular necessariamente resulta dele, o naturalista diz, *se esse ponto de partida for justo*, tal caso particular será sua consequência” (Bernard, 1865, p. 82); em outros termos, sua própria razão, em uma função do vivo, parte de um *dado valor*, estando imersa na incerteza da experiência, de modo que a consciência do objeto não é acompanhada absolutamente pela consciência de si, pois ambas adquirem um valor apenas após a relação entre experimentador e sua experiência.

As descobertas da Fisiologia foram cruciais para que Nietzsche relacionasse a noção de *Trieb*, por sua vez, à realização de uma necessidade (*Bedürfnis*), que marca a conquista do corpo de que esse funcionamento automatizado ocorrerá: ao se comportar de algum modo, um impulso do corpo se satisfaz com a conduta, e é esse impulso, que caracteriza uma ordem do corpo que não pode ser tomada como “motivo” sem que uma experiência a indique, que deve ser interpretado ao se considerar

do açúcar no organismo animal dependia da nutrição. Posteriormente, a experiência seria aprimorada e Bernard confirmaria a existência da glicogênese hepática, que também o conduziu à descoberta do “meio interno” (*milieu intérieur*), a homeostase do corpo, que mantém constantes as condições de vida no ambiente interno. A descoberta ilustra não somente os fundamentos do método, mas conclusões que dele são derivadas: a *forma* do órgão não possui nenhuma ligação com sua *função*, assim como divisões taxonômicas baseadas em aspectos morfológicos não se sustentam se observada a Fisiologia a partir da Medicina Experimental.

o efeito da moral sobre a fisiologia do corpo: “Um impulso é muitas vezes mal compreendido, mal interpretado; por exemplo, o impulso sexual, a fome, a busca pela fama (*Ruhmsicht*). Talvez toda moralidade seja uma *interpretação* (*Ausdeutung*) de impulsos físicos.” (Nietzsche, 1999, KSA 9, Fragmento 6[7], p. 195). Há ações que não precisam de impulsos perceptíveis pela sensibilidade, como é o caso da produção de glicose pelo fígado; outras utilizam-se de impulsos para coagir o corpo e fazê-lo agir, revelando como certa interpretação atua. Portanto, o próprio corpo *interpreta*, e, quando ele o faz, há satisfação, de modo que o corpo se torna um instrumento que funciona, e, nesse sentido, o próprio “sujeito” e sua consciência, como fruto do rebanho, é algo passivo e determinado por ele. Do mesmo modo, o pensamento apenas é mais um efeito desses impulsos que demandam do indivíduo: “O pensamento (*Gedanke*), assim como a palavra, é apenas um signo (*Zeichen*): não se trata de congruência de nenhum tipo entre pensamento e realidade (*Wirklichen*). A realidade é, de algum modo, um movimento pulsional (*Triebbewegung*).” (Nietzsche, 1999, KSA 9, Fragmento 6[253], p. 263). No entanto, a consciência – e os pensamentos produzidos por ela – são dispensáveis, como as vestimentas e seus adornos, algo supérfluo para que o corpo opere suas funções, inclusive intelectuais, e é a partir dessa conclusão que Nietzsche desenvolve sua hipótese sobre a peculiaridade do modo de satisfação da consciência.

“A consciência é supérflua”

Em seus textos, as referências à Fisiologia fundamentam noções centrais do pensamento de Nietzsche. Ainda que Nietzsche mencione Claude Bernard explicitamente apenas em uma anotação de 1888,⁶ em 1880 ele consulta a edição alemã do livro *Textbook of Physiology*, do fisiologista inglês Michael Forster (Müller-Lauter, 1978, p. 193; Emden, 2014, p. 53), publicado na Alemanha no mesmo ano. Trata-se de um compêndio exaustivo, que descreve a fisiologia do corpo em detalhes por meio de experimentos e vivisseções, observando o método de Claude Bernard, a quem Forster biografou em 1898, chamando-o de “pai” que lhe fora dado por uma “ciência

⁶ Em uma série de notas sobre a *décadence*, Nietzsche cria hipóteses sobre a vontade de “fraqueza” e sua “doença”, citando trecho da obra *Leçons sur la chaleur animale, sur les effets de la chaleur et sur la fièvre* (1876), de Claude Bernard, que lhe serve instrumentos para interpretar o processo de normalização da doença pela moral: “Saúde e doença não são essencialmente diferentes, como acreditam a medicina antiga e alguns praticantes de hoje. Não é preciso fazer deles princípios ou ente distintos, que lutam pelo organismo vivo e fazem dele o seu campo de batalha. Isso são coisas velhas e sem sentido que não servem mais para nada. De fato, entre esses dois tipos de existência só há diferenças de grau: o exagero, a desproporção, a não harmonia dos fenômenos normais constituem a condição mórbida. Claude Bernard.” (Nietzsche, 1999, KSA 13, Fragmento 14[65], p. 250). Nietzsche elogia o fato de que o “mal” possa ser visto como “exagero, desarmonia, desproporção”, algo que poderia ser corrigido com uma “dieta”, ou seja, por um modo de vida que propiciaria uma nova experiência ao corpo.

comum”, a Fisiologia. Forster foi o primeiro pesquisador a assumir a recém-criada cadeira de Fisiologia na universidade de Cambridge em 1870, e a leitura do *Textbook* foi, certamente, uma fonte para Nietzsche entender o método experimental e adequá-lo à sua filosofia. Assim, muitos dos pressupostos metodológicos da Medicina Experimental foram compreendidos e incorporados na obra de Nietzsche desde 1880, tornando-se um método aliado em sua crítica da Fisiologia dos “motivos” interiores e exteriores das ações, fundamentados em representações, e do dualismo presente em concepções metafísicas do corpo.

O interesse de Nietzsche pela ciência deve ser sempre mediado, considerando principalmente o modo como ele avalia a noção de verdade científica no contexto de seus textos – o estatuto dessa verdade é antes um efeito de certa valoração que alcança o processo de moralização dos sujeitos, e a perspectiva que seus livros oferecem não deve ser confundida com uma verdade que pretende descrever e fixar a realidade do mundo. O discurso científico que atesta uma realidade objetiva não deixa ser parte do conjunto de juízos interpretados como “preconceitos morais”, e, nesse sentido, os empréstimos que Nietzsche toma da noção de experiência que nasce da Medicina Experimental é também um dos vários antagonismos típicos de seu pensamento que deve ser aqui considerado – porém, como Claude Bernard conclui, a própria noção de objetividade no caso da Fisiologia é remanejada para se adequar aos padrões de objetividade da Física e da Química, pois se trata de juízos que se referenciam necessariamente a um valor estabelecido não pelo objeto, mas pelas valorações do *cientista* em suas experiências e vivisseções no artifício do laboratório. Considerada por esse aspecto, tornam-se mais claras as razões pelas quais Nietzsche, apropriando-se da Fisiologia, também remodelou certos conceitos, acenando a condição perspectivista do conhecimento: esse movimento encontra-se, de certo modo, autorizado pelo método da Medicina Experimental.

A identificação de pontos de convergência entre a Fisiologia e a filosofia de Nietzsche parece-nos ser fundamental para iluminar semelhanças entre métodos que reconhecem a dificuldade de pensar os seres vivos sem o amparo da metafísica e criam estratégias para lidar com essa sombra. Apenas por meio da análise experimental de corpos vivos complexos pode ser possível provar que parte da experiência ocorre independentemente da consciência. Essa evidência científica conduz um autor como Nietzsche a questionar, afinal, se muitas das funções geralmente associadas à consciência ocorrem de forma imediata, sem mediações conscientes, qual a função da consciência na economia do corpo humano? Para chegar a uma hipótese, seria preciso, coerentemente, olhar para a história da consciência e, por meio de um olhar perspectivista ou condicionado, inverter o ponto de vista e olhar “de fora” da clássica oposição metafísica entre interior-exterior, ou, como Nietzsche escreve no §354, “a oposição entre sujeito

e objeto”, que prende o filósofo nas “malhas da gramática”, com o fim de que essa oposição mesma seja tomada “como problema, como alheio, distante, ‘fora de nós’”, como ele conclui no parágrafo seguinte (Nietzsche, 1999, KSA 3, p. 594).

É preciso, então, voltamo-nos à origem da consciência no §354, de *A gaia ciência*, para acentuarmos o significado de seu caráter superficial ou supérfluo, que *transvestem* os impulsos dos seres humanos. É evidente que a consciência de si, o isolamento puro de sua função, não poderia ser objeto de vivissecção. No entanto, a observação dos animais que não a possuem revela que, do ponto de vista das funções do corpo, ela é *supérflua*, dispensável para que os seres vivos possam até mesmo exercer atividades cognitivas complexas. Nietzsche, então, conjectura uma “vivissecção” da consciência ao imaginar o homem *sem ela*, praticando uma espécie de *contraprova* da função da consciência: ao imaginarmos o homem como mais um animal que não possui consciência de si, ele, hiperbolicamente, seria o “animal mais ameaçado” na natureza, que precisaria constantemente da ajuda de seu semelhante. Pela seleção da natureza ao longo da história, “consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano”, Nietzsche cogita a hipótese, de inspiração darwiniana, de que a consciência emergiu como função que conecta os homens uns aos outros, garantindo uma vantagem à espécie ao lhe dar um grande poder de “comunicação”: “consciência (*Bewusstsein*) em geral só se desenvolveu sob a pressão da necessidade de comunicação (*dem Druck des Mittheilungs*) – que previamente só entre homem e homem (entre mandante e obediente em particular) ela era necessária.” (Nietzsche, 2014, p. 223).

Seu pensamento testa hipóteses sob a lógica de uma contraprova, princípio metodológico experimental apresentado na *Introduction* de Claude Bernard. A contraprova garante que uma condição seja a causa próxima de um fenômeno, e não uma mera coincidência, provando que a ausência da condição determina a ausência do fenômeno. A contraprova, de fato, exerce o papel de síntese em seu método, relacionando “condições de possibilidade”: “A análise não pode ser provada de forma absoluta a não ser pela síntese, que a demonstra fornecendo a contraprova ou contra-experiência; da mesma forma, uma síntese que fosse feita no início, teria que ser demonstrada imediatamente pela análise” (Bernard, 1865, p. 97). Se o raciocínio for aplicado hipoteticamente na consciência, imaginar o homem sem a consciência de si esboça um ser vivo capaz de memorizar, agir, querer, e pensar, porém *sem o auxílio dos signos*, expondo que a função da consciência reside exclusivamente na criação de uma capacidade de comunicação entre os seres humanos. O “animal de rebanho” é, portanto, um efeito da linguagem, um formador da consciência que adquire um sentido dado pela rede de significados que conecta o grupo social ao qual certo corpo individual pertence:

Ele *precisava*, como o animal mais ameaçado, de auxílio, de proteção, ele *precisava* de seu semelhante, ele tinha de exprimir sua indigência (*Noth*), de saber tornar-se inteligível – e para isso tudo ele necessitava, em primeiro lugar, de “consciência” (*Bewusstsein*), portanto, de “saber” (*wissen*) ele mesmo o que lhe falta, de “saber” como se sente, “saber” o que pensa. Pois, para dizê-lo mais uma vez: o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não sabe disso; o pensamento que se torna *consciente* é apenas a mínima parte dele, e nós dizemos, a mais superficial, a parte pior: – pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação* (*Mittheilungszeichen*), com o que se revela a origem (*Herkunft*) da própria consciência. Dito concisamente, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, apenas do tomar-consciência-de-si da razão) vão de mãos dadas. Acrescente-se que não é somente a linguagem que serve de ponte entre homem e homem, mas também o olhar, o toque, o gesto; o tomar-consciência das impressões de nossos sentidos em nós mesmos, a capacidade de fixá-las e como que situá-las fora de nós, cresceu na medida em que aumento a urgência de transmiti-las a *outros* por meio de signos. (Nietzsche, 2014, p. 224).

Tudo que remonta às operações conscientes, a coerência dos signos que permitem o pensamento organizado em juízos na mente humana, é dado pelo outro com o qual o indivíduo se comunica, em uma espécie de constante inversão de papéis. Colocar-se no lugar do outro, fundamento da vida comum, portanto, é uma imposição da fisiologia do corpo humano, que começa a funcionar assim que o sujeito se põe a gesticular, olhar, falar, ouvir, etc., remontando à necessidade (*Bedürfnis*) do corpo que demanda, pulsionalmente, pela comunicação, e é respondido e alimentado pelo outro que lhe dá um sentido. Esse impulso para a comunicação não depende de certa condição metafísica, pois seu significado é dado por um estado de carência imposto pelo estímulo de impulsos fisiológicos dispensáveis à manutenção da vida (“o homem ermitão e animal de rapina não teria precisado dela”), mas que persistem na espécie humana, criando o supérfluo da moralidade e da tomada de consciência que ela torna possível em seu jogo de reflexos.

Esse modo de pensar o outro, o “não-eu”, e sua presença na consciência de cada indivíduo como modo de satisfação de impulsos sociais também descreve o *modus operandi* da linguagem e dos signos: afinal, toda linguagem é sempre ensinada ao homem por outro ser humano. Essa ideia simples adquire complexidade ao evidenciar que a construção de um signo não satisfaz somente os impulsos de quem fala, de quem *pede* por algo que fisiologicamente deseja, mas também os impulsos dos outros que, obrigatoriamente, lhe dão um sentido, que será dado à revelia da vontade daquele que demanda: é nessa *inversão* necessária para que o homem aprenda uma linguagem e se torne consciente nivelando com certo significado dado pelo

outro, adquirindo valores estranhos a seus impulsos pré-sociais, que reside a “vergonha” da consciência de si, a *má-consciência*. Afinal, tudo que é nomeado e articulado não se dirige a algo desejado por aquele que aprende a nomear, mas, como bem exposto na primeira dissertação de *Para uma Genealogia da Moral*, a uma coisa que apenas existe na medida em que é desejada e nomeada pelo próximo: “O direito dos senhores, de dar nomes, vai tão longe, que se poderia permitir-se captar a origem da linguagem mesma como exteriorização de potência dos dominantes: eles dizem ‘isto é isto e isto’, eles selam cada coisa e acontecimento com um som e, com isso, como que tomam posse dele” (Nietzsche, 2014, p. 304). A ilusão da propriedade da coisa nasce do desejo pela coisa, e os nomes indicam as disputas, a transmissão e a lei em torno da carência fisiológica: do direito do senhor de nomear, origina-se também a proibição de transgredir essa nomeação.

A inversão de papéis da qual nasce a consciência é, portanto, uma questão da economia do corpo humano, um “supérfluo”, que manifesta o caráter de uma necessidade que se satisfaz por satisfazer também o impulso do outro, criando uma rede entre corpos e a operacionalidade de sua fisiologia. O circuito dos signos é mutável e histórico, constituindo-se de modos diferentes a depender do tipo de sociedade que a cria.⁷ É o que se conclui quando Nietzsche afirma que o refinamento e força do tornar-se consciente estão sempre em relação de proporcionalidade com a capacidade de comunicação de um ser humano, e a capacidade de comunicação, por sua vez, em proporção com o grau de necessidade (*Bedürfnis*) pulsional de comunicação. Como o signo é produto de uma demanda de um indivíduo em direção a outro semelhante, seu sentido sempre é dado pela relação social, pela sociabilidade: um pede, o outro pode dar-lhe um sentido ou não. O comando da censura, portanto, está pressuposto já no nascimento dos signos, que sempre refletem uma relação de dominação, e no florescimento da consciência como um espelho perverso da aparência de autonomia da consciência de si, que se transveste para ser suportada pelo corpo. Como consequência, o conhecimento de si pelos caminhos oferecidos pela consciência nada revelam sobre o indivíduo em sua singularidade pulsional, mas apenas sobre o que de essencialmente social está presente em seu corpo:

⁷ Essa troca está bem caracterizada no título que Nietzsche dá ao §354: o “gênio da espécie”, ao contrário do conceito apresentado por Schopenhauer no segundo volume de *O mundo como verdade e como representação*, que conecta a manutenção da Ideia e sua fixidez da forma da espécie ao impulso de reprodução e geração de indivíduos semelhantes uns aos outros (Schopenhauer, 2016, p. 663), o “gênio da espécie” adquire, nas mãos de Nietzsche, novos contornos. O gênio da espécie não é mais um impulso que subordina os indivíduos ao mundo da Vontade e à forma imutável da espécie, pois em nada se relaciona a um suposto finalismo dos impulsos sexuais: ele está na sua capacidade de se comunicar e de criar signos em redes cada vez mais complexas (e superfúas), sua grande vantagem em relação aos outros seres vivos.

Meu pensamento é, como se vê (*Mein Gedanke ist, wie man sieht*): que a consciência não faz propriamente da existência individual (*Individual-Existenz*) do homem, mas antes daquilo que nele é da natureza de comunidade (*Gemeinschafts*) e de rebanho; que também, como se segue disso, somente em referência à utilidade de comunidade e rebanho ela se desenvolveu e refinou e que, consequentemente, cada um de nós, com a melhor vontade de *entender* (*verstehen*) a si mesmo tão individualmente quanto possível, de “conhecer a si mesmo”, sempre trará à consciência, precisamente, apenas o não individual em si, seu “corte transversal” (*Durchschnittliches*) – que nosso pensamento mesmo, pelo caráter da consciência – pelo “gênio da espécie” que nele comanda, é constantemente como que *majorizado* (*majorisiert*) e retraduzido (*zurück-übersetzt*) para a perspectiva do rebanho. (Nietzsche, 2014, p. 224).

O “corte transversal” (*Durchschnittliches*) que acessaria a singularidade dos impulsos do indivíduo é, portanto, incerto e fonte de equívocos. De forma paradoxal, “o homem inventor de signos (*Der Zeichen-erfindende Mensch*) é um homem cada vez mais consciente de si”, e, quanto mais consciente de si, mais ele satisfaz os impulsos de sociabilidade e mais distante ele se torna da variedade de impulsos inconsciente que ele possui de individual e que não são satisfeitos pela integração à organização social. O acesso ao animal de rapina que resta no corpo não pode ser obtido pela mediação da linguagem, que, de imediato, contaminaria a experiência com as inversões dos jogos sociais e a sua tendência à “medianidade” e ao “tédio” que tenta ser rompido pelos excessos dos signos. É no plano dos impulsos da rapina, porém, pertencentes à fisiologia do indizível, que se instala a capacidade de revelar o sentido do sofrimento e da alegria dos seres humanos, localizando-se no fulcro da tarefa de Nietzsche de repensar o próprio papel da filosofia, que deve ser desamarrada da teia da moralidade para conseguir instalar seu olhar para além dela.

A divisão do indivíduo entre animal de rebanho como sujeito consciente de si e animal de rapina, ironicamente, como “presa” desse rebanho que o adoece ao impedir que a pluralidade de seus impulsos fisiológicos se realize, não cinde o homem em sensível e inteligível, mas dispõe a consciência de si que o moraliza em fluxo conflituoso com o inconsciente singular que também a constitui. A consciência, na medida em que fornece o sentimento da existência de um eu no discurso, é algo que apenas a experiência ensina a referir a uma relação, mostrando-nos que essa consciência – na medida em que ela é primeiro experimentada, em que ela é primeiramente testada na relação com o semelhante – é algo que está nas relações do sujeito com a cadeia de valores perpetuada por um grupo humano.

Por ir além da própria consciência, a experiência sensível cria um dos antagonismos que marcará o pensamento de Nietzsche: como avaliar a consciência se estamos necessariamente *dentro* dela, expressando-se em uma linguagem? Se as “malhas da

gramática” revelam, justamente, a ordem do “supérfluo”, ou seja, as redes do que é percebido pela consciência humana e organizado pela moralidade, seria possível escapar do autoritário ponto de vista da consciência e interpretar os impulsos do indivíduo, se toda expressão consciente do mundo é somente expressão de certa gregariedade? É um dos problemas com o qual a filosofia de Nietzsche procura lidar; para sua sorte, com o auxílio da fisiologia, uma gaia ciência.

Bibliografia

- Abel, G. (1998). *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehrt*. Auflage. Berlin, New York : de Gruyter.
- Bernard, C. (1865). *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Paris: Libraires de l'académie impériale de médecine.
- Coleman, W. (1978). *Biology in the Nineteenth Century: Problems of Form, Function and Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Diderot, D.; D'Alembert, J. le R. (2015) *Enciclopédia*, vols. II e III. Trad. Maria das Graças de Souza e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Unesp.
- Emden, C. (2014) *Nietzsche's Naturalism – Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Forster, Michael. (1898) *Claude Bernard*. New York: Longmans, Green & Co.
- _____. (1880). *Lehrbuch der Physiologie*. Heidelberg: C. Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Gerhardt, V. (1988). *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Reclam.
- Loukidelis, N. (2013). *Es denkt: Ein Kommentar zum Aphorismus 17 aus "Jenseits von Gut und Böse"*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Müller-Lauter, W. (1978). “Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche”. *Nietzsche-Studien*, 7, p. 189-223.
- Nietzsche, F. (1999). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (15 vols.). G. Colli und M. Montinari (Org.). Berlin, New York: de Gruyter.
- _____. (2014). *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora 34.
- Schlimgen, E. (1999). *Nietzsches Theorie des Bewußtsein*. Berlin, New York: de Gruyter.
- Schopenhauer, A. (2016). *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp.
- Simon, J. (1984). “Das Problem des Bewußtseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewußtseinsbegriff”. In: *Zur Aktualität Nietzsches, Zweiter Band*. Würzburg: Koenigshausen & Neumann, p. 17-33.

Stegmaier, W. (2012). *Befreiung der Philosophie: Kontextuelle Interpretation Des V. Buchs Der Fröhlichen Wissenschaft*. Berlin, New York: de Gruyter.

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.

Théophile de Bordeu: um dualismo funcional no monismo sensível¹

Clara Castro

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

RESUMO

No sétimo capítulo das *Pesquisas sobre a história da medicina*, Bordeu estabelece uma diferença entre uma sensibilidade puramente vital e um sentimento ligado à alma. Trata-se de uma divisão dos processos vitais em dois centros principais, cujo território de ação recobre a região média do corpo e o sistema nervoso central. Esse duunvirato, representado por uma sede dupla (no estômago e na cabeça), fornece um ordenamento funcional para interpretar os fenômenos cognitivos e o princípio da vida e da ação no corpo animal. O objetivo deste artigo é precisar a noção de dualismo funcional e as diferentes acepções que Bordeu dá para a sensibilidade.

PALAVRAS-CHAVE

Bordeu; sensibilidade; sentimento; estômago; cabeça.

ABSTRACT

In the seventh chapter of *Recherches sur l'Histoire de la Médecine*, Bordeu establishes a difference between a purely vital sensibility and a sentiment connected to the soul. It is a division of vital processes into two main centers, whose territory of action covers the middle of the body and the central nervous system. This duumvirate, represented by a double seat (in the stomach and in the head), provides a functional order to understand the animal body's cognitive phenomena and principle of life and action. This article aims to clarify the notion of functional dualism and the different meanings that Bordeu gives to sensibility.

KEY WORDS

Bordeu; sensibility; sentiment; stomach; head.

¹ O trabalho de pesquisa para a redação deste artigo foi financiado pelo Programa de Incentivo à Produtividade em Ensino e Pesquisa da PUC-Rio.

O médico e filósofo francês Théophile de Bordeu (1722-1776) é mais conhecido pelo personagem homônimo, criado por Diderot, para encenar o segundo e o terceiro diálogo da trilogia intitulada *O Sonho de d'Alembert* (1769). Trata-se, porém, de um médico real, originário dos Pirineus franceses e autor de uma vasta obra – bastante consultada pelo diretor da *Encyclopédie*. Em 1739, quando Diderot (1713-1784) já tinha formação universitária e acumulava pequenos trabalhos para se sustentar em Paris², Bordeu tinha apenas dezessete anos e deixava sua cidade natal, Bearne, para estudar na prestigiosa Faculdade de Medicina de Montpellier (cf. Larre, 2001, p. 21). Três anos depois, Bordeu publica, para obtenção de sua própria graduação, uma monografia sobre a sensibilidade: *Dissertatio Physiologica De Sensu Generice Considerato* (1742). É um texto até hoje, salvo engano, sem tradução para o francês, mas importante, pois já mostra o interesse do jovem médico pelo animismo de Stahl e sua oposição ao mecanicismo (cf. Boury, 2004, p. 217-218). Também defende aquilo que Larre (2001, p. 35) chama de “sensibilidade múltipla”, capaz de animar todo o corpo humano, distinguindo “duas formas de sensibilidade, consciente e inconsciente, automática e voluntária”. Nessa monografia, ainda, Bordeu toma posição na polêmica do período sobre o funcionamento do sistema nervoso: rejeita a hipótese da circulação de um fluido sutil em nervos ocos a favor da vibração das fibras de nervos sólidos (cf. *ibid.*). Diderot terá a mesma opinião.

As *Pesquisas sobre alguns pontos da história da medicina*³ aparecem anonimamente em Liège em 1764. São investigações de maturidade, após textos mais conhecidos, ao menos dos estudiosos de Diderot, como as *Pesquisas anatômicas sobre a posição das glândulas* (1751) e o verbete “Crise”, publicado no quarto tomo da *Encyclopédie* (1754), ou as *Pesquisas sobre o pulso* (1756). Na época das *Pesquisas sobre a história da medicina*, Bordeu já era um médico reconhecido por seus pares. Ele havia feito uma primeira estadia em Paris (1747-1749), na qual assistiu ao curso do químico Rouelle (cf. Boury, 2004, p. 48-49; Rey, 2000, p. 177-178), entre cujos alunos estiveram, ao longo dos anos, Diderot, d'Holbach, Rousseau, Venel (seu amigo da faculdade de Montpellier) e Lavoisier. Numa segunda estadia parisiense em 1751, Bordeu se instala na casa do tio, o médico La Caze, trabalhando para este na companhia de Venel (Boury, 2004,

² Para dados cronológicos e biográficos de Diderot nessa época, ver Delon (2004, p. XXXVIII-XXXIX; 2013, p. 126-127).

³ As referências às *Pesquisas sobre a história da medicina* serão apresentadas com a sigla PHM, seguida do número da página. O nome completo da obra em francês é *Recherches sur quelques points de l'Histoire de la Médecine qui peuvent avoir rapport à l'arrêt de la Grand Chambre du Parlement de Paris concernant l'inoculation et qui paraissent favorables à la tolérance de cette opération* (cf. Larre, 2001 p. 201). Utilizarei doravante a abreviação *Pesquisas sobre a história da medicina*, seguindo o título proposto por Richerand em sua edição, aqui utilizada: Bordeu, Théophile de (1818). “Recherches sur l'histoire de la médecine”. In: Balthasar-Anthelme Richerand (ed.), *Œuvres complètes de Bordeu*. Paris: Caille et Ravier, t. II, p. 548-734.

p. 50). Ao exercer seu ofício no hospital da Caridade e frequentar os salões e os enciclopedistas, Bordeu se torna suficientemente conhecido para ganhar a inimizade de Rousseau e aparecer nas *Confissões* (cf. *ibid.*, p. 51-53; Larre, 2001, p. 186-187).

Não surpreende que as *Pesquisas sobre a história da medicina* tenham sido elogiadas num relatório da Faculdade de Medicina de Paris por um “estilo vivo, espiritual, que lembra Rabelais e Voltaire” (Larre, 2001, p. 202). Graças a “uma inventividade expressiva e a uma zombaria” (Wenger, 2012, p. 36) inusitadas ao gênero do tratado médico da época, elas passam a ser conhecidas como a obra mais literária de Bordeu. O texto oferece não somente uma história da medicina, mas também, fundamentada nesta, uma argumentação a favor da inoculação (cf. *ibid.*). Ainda, traz uma resposta ácida e irônica às acusações que Bordeu recebeu no processo do marquês Poudenas. Em 1764, Bordeu tinha acabado de ser inocentado da acusação de roubar e matar o paciente nobre (cf. *ibid.*, p. 51; Larre, 2001, p. 165). O acusador era o médico de d’Alembert (o real e não o fictício), Michel-Philippe Bouvart, que se opunha à inoculação (cf. Larre, 2001, p. 165; Belaval, 1961, p. 41-42). Segundo Wenger (2021, p. 49), a defesa da inoculação se insere numa “atualidade médica polêmica”. O debate da época, que se mantém atual, consistia em encorajar a inoculação da varíola em oposição aos partidários de uma suposta fatalidade do procedimento. O objetivo de Bordeu, nas *Pesquisas sobre a história da medicina*, é provar que, ao longo da história da medicina, nenhum médico, independentemente da época e da escola, se oporia, racionalmente, à inoculação (cf. *ibid.*, p. 49). Daí a organização da obra em oito capítulos, que tratam de oito tipos de médicos, entre eles, os observadores e os filósofos (cf. *ibid.*, p. 50). Estes compõem o tema do sétimo capítulo, que me interessa aqui; aqueles, do terceiro capítulo, que também mencionarei.

Pretendo, neste artigo, analisar os quatro primeiros parágrafos, do sétimo capítulo, das *Pesquisas sobre a história da medicina*, tentando delimitar três acepções da sensibilidade. Há uma noção mais geral, “o reino do sentimento ou da sensibilidade”⁴ (*PHM*, p. 669), e duas específicas, “a sensibilidade puramente vital” (*PHM*, p. 668) e o sentimento ligado à alma⁵. Para discernir as duas noções específicas, me apoio no ordenamento funcional, proposto por Bordeu, da sensibilidade em dois centros principais de ação: um que abrange a região precordial e epigástrica, repre-

⁴ Outras expressões parecem ter o mesmo objetivo, como “uma sorte de movimento e de sentimento”, “uma disposição a essas duas modificações” (*PHM*, p. 668), “a sensibilidade essencial de um corpo vivo” (*PHM*, p. 666).

⁵ Bordeu não tem, no texto aqui analisado, uma expressão específica para falar do sentimento ligado à cabeça/alma, além do próprio termo “sentimento”, que pode remeter também a outras noções, dependendo do contexto.

sentada pelo estômago (o reino da sensibilidade puramente vital); outro que compreende o cérebro, o cerebelo e a medula espinhal, representado pela cabeça (o reino do sentimento ligado à alma). A relação entre esses dois centros (estômago e cabeça) na economia animal se define como um duunvirato. A metáfora política visa ordenar as diversas funções sensíveis em centros de ação específicos, mas interdependes. Embora haja distinção de função, os dois centros devem acordar suas ações para a boa regulação da economia animal. Começarei contextualizando o sistema da sensibilidade bordeviano no mecanicismo cartesiano, no materialismo mecanicista, no animismo de Stahl e na química de Venel. Em seguida, abordarei a relação do monismo sensível com o desdobramento da sensibilidade em dois centros. Argumentarei que se trata de um dualismo funcional e não substancial, utilizando, como maior pista, o *Sistema da alma* (1664) de La Chambre e, complementarmente, o verbete “Sensibilidade, sentimento” do tomo XV da *Encyclopédie* (1765), redigido por Fouquet. Ancorada nessa noção do dualismo funcional, tentarei, por fim, distinguir mais detalhadamente as três acepções da sensibilidade, relacionando as duas noções específicas (a sensibilidade puramente vital e o sentimento ligado à alma) às funções do centro do estômago e às do da cabeça respectivamente.

1. A ideia do “mixto”⁶, de Descartes a Montpellier

“Seria preciso um volume para dar conta da riqueza do capítulo VII”, diz Larre (2021, p. 208). O capítulo sobre os médicos filósofos se impõe efetivamente no livro, porque Bordeu se reconhece como um. Logo, ele parece desejar fundamentar filosoficamente o percurso da faculdade de Montpellier, ou de alguns de seus colegas, em direção à hipótese da sensibilidade como “um princípio de vida e de ação” (PHM, p. 667). Curiosamente, ele também parece querer livrar seus colegas das acusações de materialismo. O capítulo começa abordando as interações entre mecanicistas, materialistas e animistas quanto ao funcionamento do corpo vivo, ou seja, quanto à economia animal⁷. A teoria do animal máquina, “uma sorte de paradoxo [que se] tornou famoso” (PHM, p. 665), é atribuída ao médico espanhol do século XVI, Gomes Pereira, a quem Bayle (1697, p. 780-787) consagra um verbete. A teoria de Pereira, apesar de manifestar “alguns raios de [...] espírito filosófico”, teve o efeito colateral de contribuir para o nascimento das “hipóteses loucas sobre o materialismo” (PHM, p. 665).

⁶ Seguindo Zaterka e Mocellin (2022, p. 59, nota 4), opto pela grafia com “x” para dissociar o termo da ideia de simples mistura, indicando, ao contrário, o sentido de combinação química. Sobre o conceito de *mixto*, ver Bensaude-Vincent (2009).

⁷ A economia animal é definida por Ménuret de Chambaud (1765, p. 360a, itálico do autor) como “*a ordem, o mecanismo, o conjunto* de funções e de movimentos que entretém a vida dos animais”.

Embora Bordeu não defenda Descartes do acusação de plágio, ele acredita que o médico espanhol teria se sentido honrado com a cópia cartesiana. Ao estabelecer, contudo, um ser humano cujas funções se regulam unicamente “pelas leis ordinárias do movimento”, Descartes foi, como Pereira, “a causa inocente dos erros ridículos de alguns materialistas” (*PHM*, p. 666). Ainda assim, Bordeu reconhece que Descartes distinguia a alma do corpo melhor do que seus predecessores (*PHM*, p. 666). A crítica, na verdade, recai sobre a pretensão dos materialistas de explicar tudo unicamente por “agentes corpóreos” (*PHM*, p. 666) – leia-se: por agentes da física mecânica. Apesar de um tom meio zombeteiro com Descartes, parece haver uma leve inclinação a este quanto ao dualismo substancial, que se intensifica quando Bordeu elogia os médicos animistas. Sem cair nos mesmos erros dos materialistas, os animistas conheceram e distinguiram “as forças corpóreas e a ação da alma” (*PHM*, p. 666). Vale frisar as duas últimas expressões, *forças corpóreas* e *ação da alma*, pois elas começam a anunciar o dualismo funcional de Bordeu. Os médicos elogiados são os partidários de Stahl, que atribuem “todos os fenômenos do corpo vivo à alma espiritual e racional” (*PHM*, pp. 666-667). Tirando do jogo a substância pensante, Bordeu opõe os animistas aos médicos mecanicistas e estabelece dois extremos: de um lado, tudo se explica pela “alma espiritual e racional” (*PHM*, p. 667); de outro, pelas “leis ordinárias do movimento” (*PHM*, p. 666).

Todos esses elementos se tornam um sistema ao gosto da *Encyclopédie*⁸ quando combinados pelos médicos de Montpellier. Distantes tanto dos “excessos de Stahl” (*PHM*, p. 667) quanto dos de Pereira e Descartes, eles puderam discutir abertamente o animismo e o mecanicismo e elaboraram uma “opinião *mixta*”: “O corpo animal contém um princípio de vida e de ação dependente da sua essência” (*PHM*, p. 667, *italico meu*). Trata-se, pois, da “sensibilidade essencial ao corpo vivo” (*PHM*, p. 666). Por certo, o *mixto* figura aqui como uma metáfora, mas não se trata de um termo aleatório, sobretudo se considerarmos que ele expressa a síntese de pensamento que desemboca na noção mais geral de sensibilidade. Venel, em seu verbete “Química”⁹, publicado no terceiro tomo (1753) da *Encyclopédie*, estabelece a identidade da nova disciplina através do conceito de *mixto*. Este se define como uma união de forte adesão entre elementos heterogêneos, que formam uma substância inteiramente nova, com propriedades diferentes das dos elementos originais (cf. VENEL, 1753, p. 409a e p. 413ab; *id.*, 1765, p. 586b-587a). Não é coincidência que a autoridade em química reivindicada por Venel seja Stahl, em oposição a Newton,

⁸ Sobre a noção de sistema da *Encyclopédie*, ver Pimenta (2018).

⁹ Este verbete foi parcialmente traduzido por Maria das Graças de Souza e pode ser consultado no terceiro volume da edição da UNESP da *Encyclopédie*. Cf. Venel, 2015, pp. 313-317, pp. 326-328 e pp. 339-342.

Boyle e Boerhaave, entre outros, que Venel (1753, p. 408b) considera físicos e não químicos. Venel se propõe a defender o profissional químico como um “espírito sistemático” (*ibid.*, p. 409a), aquele que combina conhecimentos particulares “sob a forma científica de um sistema” (*ibid.*, p. 418b). Bordeu parece não querer outra coisa para si e seus colegas de Montpellier: fundar uma medicina filosófica, assim como Venel propõe “uma *Química* razoada” ou “uma *Química* verdadeiramente filosófica” (*ibid.*, p. 409a, *itálico do autor*).

A metáfora do *mixto* funciona bem no texto de Bordeu por dois motivos. Primeiro, porque a sensibilidade enquanto sistema se forma a partir de uma combinação de diferentes teorias e de diferentes dados empíricos. Segundo, porque o fenômeno sensível, tal como experimentado pelo corpo animal, parece ser o resultado de uma combinação de funções cuja separação causaria, senão o perecimento do organismo, ao menos uma imensa limitação na sua ação. Daí a dificuldade em distinguir claramente as funções ligadas às “forças corpóreas” daquelas relacionadas à “ação da alma” (*PHM*, p. 666), e o mérito, reconhecido por Bordeu, de quem tentou fazê-lo, ainda que se deixando levar pelos excessos. Daí também a importância de afastar o dualismo funcional bordeviano do dualismo substancial cartesiano. Se Descartes interessou por chamar a atenção às funções da alma, ele pouco contribuiu para o esclarecimento da economia animal, cujo exercício não se explica pelo conceito de substância.

2. O dualismo funcional no monismo sensível

Boury utiliza várias expressões para se referir à distinção de funções entre a ação das forças corpóreas e a da alma: “dualismo de funcionamento orgânico”, “sistemas funcionais do organismo vivo” (Boury, 2004, p. 205), “ordem funcional fundada sobre valores orgânicos” (*ibid.*, p. 201), “conceito de departamento dos órgãos” (*ibid.*, p. 147), “modelo de funcionamento hierarquizado” (*ibid.*, p. 144), “*conspiração funcional das partes*”¹⁰. Todos estes termos, além de enfatizar a importância da distinção dos dois centros da ação sensível (o estômago e a cabeça), indicam uma oposição com o “dualismo das substâncias” (*ibid.*, p. 205). A ênfase e a indicação se mostram necessárias, porque a terminologia ambígua de Bordeu, em conjunto com seu esforço de distinguir formas de ação sensível, pode induzir o leitor, erroneamente, ao

¹⁰ Boury parafraseia aqui o *Specimen novi medicinae conspectus* de La Caze. Ele trata do problema da unidade de funcionamento do vivente, que tem centros de impulsões diferentes, observando que “mais do que Lacaze, é Théophile de Bordeu que dá uma resposta a esse problema com a noção de ‘*conspiração funcional das partes*’” (Boury, p. 144, *itálico do autor*).

dualismo substancial. Se a opinião de Montpellier se diz *mixta* de maneira metafórica, mas também em certa medida conceitualmente, a combinação de elementos heterogêneos tem de ser coesa e coerente: eles precisam estar fortemente aderidos. Para tanto, a dupla ação tem de se fundar numa mesma base: o corpo material do animal. O ponto de partida do dualismo funcional bordeviano se inscreve assim sobre a “*sensibilidade essencial ao corpo vivo*” (PHM, p. 666, itálico do autor), que conduz à definição da opinião *mixta* de Montpellier:

O corpo animal contém um princípio de vida e de ação que depende de sua essência. Essa vida e essa ação são, propriamente falando, a virtude de sentir própria aos órgãos ou aos nervos dos animais; os nervos são os princípios de todo o movimento e de uma sorte de sentimento necessário a todas as ações da vida (PHM, p. 667).

Bordeu parte então da noção geral de que cada órgão, nervo (ou mesmo fibra elementar, pode-se supor) é, em si mesmo, um pequeno animal, capaz de sentir e agir. Isso dito, ele delimita os dois tipos específicos de ação sensível. Primeiramente, a ação que ele remete à alma: “A alma espiritual, unida ao corpo vivo, tem suas funções particulares: ela age sobre o corpo e ela recebe modificações dele” (PHM, p. 667). Depois, a ação das forças corpóreas, que ele remete ao “ser animal ou vivente”: “Mas a vida corpórea se deve ao ser animal ou vivente, ser distinto por sua natureza ou por suas disposições essenciais de todos os outros corpos, ser do qual os bichos se aproximam bem mais do que as plantas, que gozam, porém, de uma nuance ou de uma porção da vida corpórea” (PHM, p. 667-668). Tendo em vista a crítica inicial que Bordeu faz aos materialistas, essa passagem se mostra, num primeiro olhar, coerente com a defesa de uma alma imaterial. Mas Rey, Duchesneau e Boury desconstróem essa interpretação.

Rey (2000, p. 135) esclarece que o emprego do termo “alma espiritual” pelos médicos vitalistas segue uma formalidade mais linguística do que conceitual. Esse uso formal parece ainda mais evidente em Bordeu, que Rey considera, sem dúvida, materialista. O cuidado do médico em distanciar a escola de Montpellier do materialismo estaria ligado, na verdade, à rejeição de explicações unicamente mecanicistas para os fenômenos dos corpos vivos e a um procedimento exotérico. Este último porque os escritos materialistas, na época, eram todos publicados na clandestinidade ou censurados. Duchesneau (2012, p. 523-524), ao comentar o debate entre animismo e mecanicismo em Montpellier, observa que o dinamismo da matéria desfaz o conflito entre as duas correntes de pensamento, já que a matéria se move por si mesma. Ou seja, a matéria possui sua própria energia e não precisa de espírito nenhum para se ativar. Na ausência de uma matéria passiva, a alma espiritual perde, pois, sua função. Boury

(2004, p. 61) remonta a um Bordeu de dezoito anos, lembrando que este tentou convencer seu primo a abandonar Descartes, substituindo-o por Newton. E ainda que tenha uma admiração por Stahl, sobretudo no início de sua carreira, Bordeu, insiste Boury, não vê função fisiológica para a alma nos seus escritos de maturidade: anatomicamente, não parece haver formação capaz de abrigá-la; funcionalmente, cérebro, cerebelo, medula espinhal e nervos dão conta do recado; conceitualmente, a sensibilidade pode explicar tudo (cf. *ibid.*, p. 75-77, p. 175-176).

Não seria então possível, para resolver o problema e encerrar a questão, simplesmente remeter toda ação dita da alma ao sistema nervoso? Acredito que não, pois a ação deste último se mostra, no sétimo capítulo das *Pesquisas sobre a história da medicina*, mais abrangente do que as funções que Bordeu atribui àquela. No corpo animal, o sistema nervoso, combinado com as outras partes vivas, fornece as duas acepções específicas da sensibilidade. Se se substitui a alma pelo sistema nervoso como um todo, perde-se algumas das delimitações do dualismo funcional. E me parece que são justamente essas delimitações que Bordeu quer indicar ao falar de alma. Logo, não há dúvida de que se trata de um monismo: a sensibilidade explica tanto os fenômenos corpóreos quanto os mentais (cf. Rey, 2000, p. 131-132, p. 135-136). A Bordeu, não interessa reavivar um cartesianismo tão criticado por ele mesmo e por seus colegas enciclopedistas. Mas interessa diferenciar, na economia animal, as influências da cabeça e do estômago, evidenciando as relações entre as duas partes. Se o corpo vivo é um “tecido de relações muito complexas” (*ibid.*, p. 137), que se explicam materialmente, mas não mecanicamente, o primeiro passo do médico é organizar os diferentes processos vitais. Pois sem isso, observa Rey, o organismo se torna um nó inextricável de processos sem começo nem fim do qual nada se pode dizer. Procurar centros, hierarquias e funções específicas é uma forma de colocar ordem nos fenômenos para melhor estudá-los (cf. *ibid.*, p. 138). Se cada mínima alteração num órgão engendra uma reação noutros, o organismo está continuamente tentando equilibrar essa infinidade de ações e reações.

Em termos mais precisos, o organismo é o resultado e não o sujeito desse equilíbrio. Pois, na ausência prolongada deste, o organismo se desfaz. São os centros funcionais que ocupam essa função de sujeito no equilíbrio das múltiplas forças em ação no organismo. São eles, via seus departamentos ou territórios de ação, que asseguram o “ajuste permanente das influências recíprocas” e, conseqüentemente, “o consenso dinâmico dos órgãos” (Boury, 2004, p. 175). Eleger duas funções principais (as intelectuais e as da vida orgânica), duas sedes para elas (a cabeça e o estômago), e dois departamentos ou territórios de ação (o sistema nervoso central e a região precordial/epigástrica) é uma forma de explicar essa complexa “*conspiração funcional das partes*” (*ibid.*, p. 144, itálico do autor). Noutras palavras, é um esforço de

interpretação da natureza do corpo animal. O cuidado de Bordeu – que em nada compromete o seu monismo – em distinguir a “alma espiritual” da “vida corpórea” (*PHM*, p. 667) está intrinsecamente ligado à sustentação desse dualismo funcional. Interessa distinguir funções e não substâncias.

Nesse contexto, a expressão “alma espiritual” parece um atalho para designar as funções ligadas às principais faculdades cognitivas, como os cinco sentidos externos, a imaginação, a memória e a razão. A maior pista para se chegar a essa conclusão está na referência que Bordeu faz ao médico de Luiz XIII, Marin Cureau de La Chambre (1596-1669): um dos “precursores de Locke sobre a história das funções da alma” (*PHM*, p. 678). La Chambre tem um *Sistema da alma* (1664) que sustenta três tipos de alma (inteligente, sensitiva, vegetativa) cujas funções ele delimita bem. Embora ele argumente que o entendimento humano é espiritual (cf. Cureau de La Chambre, 1664, p. 8), ele usa o termo *espiritual* como um sinônimo de inteligível, daquilo que é capaz de ser conhecido e percebido pelo entendimento (cf. *ibid.*, p. 10). A definição circular, comum a esse tipo de raciocínio abstrato da época, acaba tornando o espírito imaterial descartável na equação. Numa obra anterior, *A arte de conhecer os homens* (1659), aprendemos que tanto a alma inteligente quanto a sensitiva trabalham com a representação de imagens. A diferença é que a sensitiva está na base da cognição, fazendo imagens daquilo que vem do exterior através dos cinco sentidos. As funções sensitivas trabalham essas imagens de diferentes maneiras, formando julgamentos especulativos e práticos (cf. *id.*, 1659, p. 126-127). Elas recobrem as ações dos cinco sentidos externos, do sentido comum, da imaginação e da memória, além produzirem três tipos de conhecimento: intuitivo, abstrativo e prático (cf. *id.*, 1664, p. III-II3). Sobra pouca coisa então para a alma inteligente, que fará seu trabalho de representação em cima das imagens já modificadas pela alma sensitiva. Sua ação parece se reduzir a noções muito abstratas, à construção de imagens que La Chambre chama de “espirituais”, em oposição às imagens “materiais” da alma sensitiva (cf. *id.*, 1659, p. 127). Entre o “sensitivo” e o “espiritual”, parece haver mais uma relação do concreto ao abstrato do que do material ao imaterial. A ação da alma sensitiva recobre tantas funções e um campo de atividades cognitivas tão vasto que a alma inteligente parece uma simples formalidade, inútil na prática. Ela não tem sede no corpo, dependendo integralmente da alma sensitiva (cf. *id.*, 1664, p. 7-8) cuja sede está no cérebro (cf. *ibid.*, p. 123). Parece ser esse campo vasto de atividades da alma sensitiva que Bordeu tem em mente quando fala de um sentimento ligado à alma espiritual.

No que diz respeito à distinção do sentimento ligado à alma da sensibilidade puramente vital, a pista se encontra na passagem em que La Chambre especifica as atividades da alma vegetativa, que produz o conhecimento natural. O estômago, por

exemplo, possui um sentimento próprio, capaz de produzir um conhecimento mais apurado do que aquele que vem do sentido do paladar, frequentemente enganado quanto à boa ou má qualidade dos alimentos. O estômago configura, em La Chambre, o exemplo por excelência do sentimento das partes vivas e do conhecimento que estas produzem independentemente dos cinco sentidos externos. A cognição das partes vivas também se exemplifica na picada da abelha. O sentido do tato não saberia distinguir entre a picada de uma abelha e a de uma agulha, mas as partes internas reconhecem imediatamente o veneno da abelha e agem contra ele antes mesmo que os sentidos externos se deem conta da picada. A faculdade natural da alma vegetativa possui, conseqüentemente, a capacidade de ensinar à imaginação aquilo que os sentidos não conseguem conhecer (cf. *ibid.*, p. 162). Portanto, há uma importante atividade cognitiva sendo desenvolvida de modo contínuo nas partes vivas, independentemente dos cinco sentidos e de toda a atividade cognitiva mental (cf. *ibid.*, p. 157-158, p. 160-161, p. 167).

Entendo que Bordeu está justamente tentando distinguir a cognição das faculdades mentais (sediada na cabeça) da cognição das partes vivas (sediada no estômago). É a menção aos médicos observadores, examinados mais detalhadamente no terceiro capítulo das *Pesquisas sobre a história de medicina*, que trará à argumentação os fundamentos para a delimitação das duas acepções mais precisas da sensibilidade. De um lado, Bordeu apoia a distinção dos dois centros sensíveis numa tradição médico-filosófica e, de outro, traz para o raciocínio a noção desta de forças do organismo, que se coaduna muito bem com a inteligência das partes vivas do La Chambre. Bordeu explica que os médicos observadores preferem seguir e descrever o próprio ritmo da natureza a perturbá-la com uso de remédios cuja eficácia seria duvidosa. Eles desenvolvem uma sorte de história natural da doença, ou seja, uma descrição de seu desenvolvimento, supondo que será mais benéfico ao paciente esperar passar o ciclo da doença do que interferir inútil ou danosamente. Esse procedimento de contemplação do paciente repousa numa “verdade de fato”: “Em cada dez doenças, dois terços, ao menos, se curam sozinhas” (*PHM*, p. 595). Esse movimento natural de cura da maior parte das doenças corrobora a suposição de que o organismo possui “um grau particular de forças mediante as quais ele consegue se livrar das doenças”. Noutros termos, há “um princípio particular que vigia continuamente a conservação do corpo” (*PHM*, p. 595), sendo capaz de intensificar sua ação quando irritada por uma doença (*PHM*, p. 595).

Em suma, a ideia que está na base da teoria de Bordeu é que toda parte viva, seja ela qual for, tem, de um lado, uma atividade autônoma, uma tensão vital própria ou um sentimento próprio e, de outro, a capacidade de responder à atividade de outras partes no seu entorno. A atividade própria do órgão e sua reação às atividades

do seu entorno se modificam, se adaptam, conforme as variações do meio. Uma parte viva, assim como um animal, possui um “desejo subjetivo de assegurar ao máximo sua conservação e seu desenvolvimento” (Boury, 2004, p. 174). O órgão busca então vantagens e responde a estímulos nocivos. Ainda que uma parte viva não tenha pernas ou patas, ela possui um movimento próprio, que não a fará, por si só, deslocar-se, mas que, reunido ao movimento das outras partes, pode favorecer o deslocamento do animal ou a cura de uma doença. O exemplo maior dessa cognição do órgão, que estava no estômago em *La Chambre*, está no funcionamento da glândula em Bordeu, estudado nas *Pesquisas anatômicas sobre a posição das glândulas*. Ele se dá de modo análogo aos nossos cinco canais sensitivos: os órgãos internos não possuem um contato direto com o mundo externo como a visão ou a audição, mas eles funcionam similarmente, pois reagem a estímulos do meio. A glândula tem uma sorte de gosto ou apetite, uma “capacidade vital de reação adaptada” (cf. *ibid.*) ao estímulo que recebe. Ela adapta sua atividade às suas próprias necessidades e às necessidades do organismo. Os fenômenos da sensibilidade englobam, portanto, a percepção que as partes vivas têm de si mesmas, o desejo de conservação de cada uma e a conspiração dos múltiplos desejos de todas as partes vivas de um animal (cf. *ibid.*, p. 175). Toda essa multiplicidade de ações, que o sentimento de cada órgão evidencia, exige a noção de centros a fim de explicar, “ao mesmo tempo, as relações de antagonismo e de equilíbrio que colocam em questão o grau de atividade, de tom, de energia das partes e das funções” (Rey, 2000, p. 139). O retorno aos médicos observadores, no sétimo capítulo, serve, portanto, para contextualizar essa “noção de ‘centros privilegiados’ no organismo” (*ibid.*), que pretende organizar a multiplicidade de ação em dois pontos de apoio.

3. Sensibilidade geral, sensibilidade puramente vital e sentimento ligado à alma

Difícil distinguir todas essas ações sem um bom raciocínio por analogia. A delimitação das três acepções da sensibilidade só começa a ficar mais clara quando Bordeu lança mão da imagem de uma planta de ponta cabeça. O que forma essencialmente o animal – aquilo que Bordeu chama de “fibra animal ou sensível” ou de “animal propriamente dito” (*PHM*, p. 676) – é uma estrutura análoga a uma planta com raiz, caule e ramos. A raiz é o cérebro; o caule, a medula espinhal; os membros, os ramos. O órgão mais importante nessa analogia é a medula espinhal, mas entendida nos seus prolongamentos até as extremidades, na sua mistura com as partes carnudas, e não individualmente. Com essa analogia, Bordeu estabelece uma sorte de animal protótipo, ou seja, um animal simplificado ou um animal-planta que dará a base para a compreensão geral da sensibilidade. A analogia não é aleatória, uma vez que, embora o animal-planta

esteja sustentado pela medula espinhal, a sensibilidade geral também se apresenta nas plantas propriamente ditas. Essa acepção geral parece ser o elo entre os dois reinos, afinal, trata-se de uma “sensibilidade inerente a todas as partes” (*PHM*, 670) vivas. Da planta ao animal, a diferença não se coloca propriamente nas fibras nervosas, mas sim na combinação destas com as outras fibras. Pois se analisarmos as fibras nervosas por elas mesmas, individualmente, elas também serão unicamente providas de uma sensibilidade geral. Creio ser nesse sentido que Duchesneau (2012, p. 543) afirma: “Como princípio único de explicação dos fenômenos orgânicos, é preciso admitir uma sensibilidade polimorfa variando de intensidade e de tipo fenomenal segundo os órgãos”. Logo, a sensibilidade pensada em termos gerais pode ser “das próprias fibras nervosas” ou de “órgãos não enervados” (*ibid.*).

É uma questão que importa na polêmica com Haller, médico que diferencia a sensibilidade (propriedade dos nervos) da irritabilidade (contratilidade da fibra orgânica). Bordeu faz questão de marcar sua posição contra Haller nesse sétimo capítulo. Para Rey (2000, p. 148-149), que examina essa questão em Ménuret, a polêmica se baseia num mal-entendido. Adversários e partidários de Haller concordam com o fato em si, mas discordam apenas na interpretação dele. O fato é que existe um movimento de certas partes orgânicas, mesmo quando isoladas da rede nervosa do organismo. A interpretação, para Haller, é que tal movimento, por se manifestar sem ligação com o cérebro, não configura sensibilidade, sendo denominado irritabilidade. Para Ménuret e Bordeu, trata-se simplesmente de uma forma de sensibilidade, já que esta é “uma noção geral suscetível de se apresentar sob formas variadas e com graus de intensidade diversos” (*ibid.*, p. 148). O erro de Haller, segundo Bordeu, foi ter tomado a irritabilidade como princípio geral em vez da sensibilidade. “Mais fácil de compreender”, esta última “pode muito bem servir de base para a explicação de todos os fenômenos da vida” (*PHM*, p. 668). A crítica a Haller ajuda, portanto, a precisar a acepção geral da sensibilidade.

O que desencadeia as duas outras funções da sensibilidade, no caso específico do corpo animal, parece ser o resultado da combinação das fibras nervosas com as orgânicas. Duchesneau não emprega a metáfora do *mixto*, mas nota a importância, para Bordeu, da conexão entre os órgãos e as ramificações nervosas para o “ajuste funcional que condiciona a sensibilidade” (Duchesneau, 2012, p. 546). Tudo levar a crer então que as diferentes manifestações da sensibilidade se devem à organização: a economia animal responde ao arranjo das partes, desenvolvendo suas funcionalidades conforme a matéria se organiza e se complexifica. Logo, esse arranjo entre fibras nervosas e orgânicas faz surgir os dois centros de ação sensível, ou os dois pontos de apoio da “fibra animal” (*PHM*, p. 676): o estômago e a cabeça. O primeiro tem como território de ação as funções da respiração, da digestão, das paixões,

dos esforços corpóreos, da reprodução na mulher; o segundo, as funções da alma e dos cinco sentidos externos:

Cada um dos prolongamentos do órgão nervoso tem sua função particular, ou domínio sobre alguma parte. É desse ponto de vista geral que parece que se deve seguir as funções da vida, que se sustentam umas às outras de uma maneira admirável, e que dependem todas da influência ou da ação da fibra animal ou sensível diversamente dobrada, contornada, apoiada, excitada nas diversas partes. Se ela tem, por assim dizer, um ponto de apoio considerável na cabeça; se ela é, nesta, continuamente despertada pelos efeitos das funções da alma e por aquelas dos corpos que se apresentam aos órgãos dos cinco sentidos, ela encontra sujeitos de atividade em muitas outras partes, no estômago e nos seus entornos, incessantemente agitados pela respiração, pelos efeitos da digestão, pelos efeitos das paixões e pelos esforços corpóreos; na matriz das mulheres, e enfim em todas as vísceras cujos movimento e sentimento essa mesma fibra animal entretém, e que são para ela fontes das sensações diárias e menos pronunciadas, necessárias à harmonia das funções (*PHM*, p. 676).

A primeira marca da sensibilidade puramente vital é sua autonomia em relação à alma; a segunda, sua variação de intensidade, já que ela dirige tanto funções explicitamente sensíveis quanto aquelas que mal parecem sensíveis. Sua terceira característica é a sede no estômago, de onde reina, coordenando os diversos movimentos dos órgãos da região precordial e epigástrica. O estômago, se mostra, portanto, como “um centro principal”, não somente “para todos os movimentos do corpo”, mas também “para os diversos graus de sentimentos” ou “os diversos gostos”, que “entretém ou perturbam a marcha e o acordo de toda a economia animal” (*PHM*, p. 669). Bordeu sabe que ainda não há consenso sobre essa teoria e precisa que se trata de um “fundo de sensibilidade muito desconhecido por todos os fazedores de fisiologia ordinária” (*PHM*, p. 669). Analisando esse problema também em médicos como Ménuret e La Caze, Rey explica que o centro epigástrico representa no organismo:

Uma função primeira, ao mesmo tempo porque, cronologicamente, ela age primeiro, porque ela é o motor de todas as outras e porque os órgãos que ela coloca em ação devem ser considerados como pivôs, como eixos em torno dos quais o organismo funciona. Tal é particularmente o caso da região epigástrica (Rey, 2000, p. 138-139).

A escolha do estômago como centro funcional está muito ligada com o interesse de Bordeu e dos médicos de Montpellier pela química. Bordeu fala expressamente da área e implicitamente de Rouelle e de seu curso de química no Jardim das Plantas: “A química foi mais cultivada em Paris desde que a doutrina química de Stahl foi ali publicamente explicada por homens que honram a medicina deste século” (*PHM*, p. 669). Ele elogia o poder explicativo da química quanto às funções animais

e critica o entendimento preconceituoso que dela se fez como um amontoado de instrumentos. Tal preconceito, precisa o médico, não tem lugar em Montpellier, que colhe os frutos semeados pela *Encyclopédie* (PHM, p. 669). Ele afasta, então, da “química apurada” (PHM, p. 669) de um Rouelle ou um Venel, os “pequenos móveis de ateliês mecânicos” (PHM, p. 670) com suas molas, pressões, alavancas, glóbulos, pontas, etc. Todavia, diferentemente do verbete “Química” de Venel, a autoridade química a quem Bordeu recorre não é propriamente Stahl, mas sim Van Helmont. É porque, conforme Bordeu, foi o médico belga que deu origem ao animismo de Stahl: Van Helmont coloca “seu arqueu-mestre” no estômago “para de lá reger todo o corpo ou para dirigir os movimentos da saúde e os da doença” (PHM, p. 671). Para Bordeu, Van Helmont foi não somente a fonte do stahlianismo e do centro epigástrico, ou mesmo da ideia de centros de ação, mas também o idealizador da sensibilidade inerente às partes vivas: “Não se pode negar que aqueles que fazem de cada parte do corpo um órgão ou uma espécie de ser ou de animal que tem seus movimentos, sua ação, seu departamento, seus gostos e sua sensibilidade particular beberam da mesma fonte que os stahlianos” (PHM, p. 671).

Não se limitando às influências do estômago sobre a economia animal, Van Helmont também encabeça aqueles que defendem as influências do mental sobre o físico e a estreita ligação entre ambos (PHM, p. 671). As precisões das funções do centro da cabeça ficam, porém, obscuras. Bordeu não se alonga nelas nesses quatro parágrafos do sétimo capítulo, consagrando-se quase que inteiramente ao centro epigástrico. Duchesneau traz alguns esclarecimentos ao distinguir “a experiência psicológica do sentimento propriamente dito”, um sentimento “que releva a consciência sozinha”; de um “sentimento orgânico”, “que se atém mais a um dispositivo material especial e desconhecido” (Duchesneau, 2012, p. 552). Hesito, porém, em endossar essa distinção, porque há fenômenos psicológicos que também podem ser atribuídos ao centro epigástrico, que não se reduz a fenômenos unicamente físicos. Um exemplo disso é a referência que Bordeu faz a Montaigne justamente na passagem em que o médico disserta sobre a região epigástrica. Se o físico não se separa do mental, como se espera de um monismo, os sentimentos psicológicos devem ter alguma explicação fisiológica. Daí o papel de filósofos morais como Montaigne “que estudaram a si mesmos” e “pintaram, no físico, as revoluções que experimentaram em seus próprios corpos” (PHM, p. 674). A região do estômago e do coração configura, assim, uma das “sedes das paixões” (PHM, p. 674). Para Bordeu, toda a discussão sobre a região epigástrica acabou caindo no esquecimento, porque Descartes decidiu alojar a alma numa parte do cérebro, a glândula pineal: “Ocupou-se apenas do cérebro, que Aristóteles via como uma massa fria e pouco útil” (PHM, p. 674).

É como se Aristóteles já alertasse para uma importância menor do órgão na economia animal. Mas os modernos se deixaram levar pelos desvarios dos cartesianos (PHM, p. 674). O que se sabe do cérebro, na Modernidade, confessa o médico, “reduz-se a bem pouca coisa” (PHM, p. 675). A sede da alma parece estar na medula espinhal, “o principal caule da fibra nervosa ou animal”, e não no cérebro, que constitui apenas “o bulbo ou a raiz desse caule” (PHM, p. 676).

Na interpretação do sentimento ligado à alma, são as pistas de La Chambre, como a representação de imagens a partir dos cinco sentidos externos e o conhecimento resultante do trabalho com essas imagens, que me parecem as mais preciosas e que podem ser complementadas com as de Fouquet, no verbete “Sensibilidade, sentimento”¹¹ da *Encyclopédie*. Na perspectiva do centro da cabeça, ele define o sentimento no início do verbete como “uma propriedade que certas partes têm para perceber as impressões dos objetos externos” e uma “inteligência puramente animal, que discerne o útil ou o nocivo nos objetos físicos”, dando os termos latinos “*sensatio, sensus*” (Fouquet, 1765, p. 38b, itálico do autor). Na perspectiva do centro do estômago, Fouquet reconhece um “discernimento” (*ibid.*, p. 43a) das partes sensíveis no tópico sobre as doenças¹². Graças à “propriedade do sentimento”, elas podem “discernir mais ou menos as diferentes qualidades da causa das doenças” (*ibid.*), ainda que as mais funestas se imponham sobre essa capacidade e desregulem as funções dos centros (cf. *ibid.*, p. 43a-44a). Sobre tudo isso, orienta Fouquet: “Consulte [...] as diferentes obras do Senhor de Bordeu, médico das Faculdades de Montpellier e de Paris” (*ibid.*, p. 44a). Em vez de falar de consciência/inconsciência, de voluntário/automático, ou de sentimento psicológico/sentimento orgânico, prefiro distinguir o sentimento ligado à alma da sensibilidade puramente vital pela inteligência da cabeça e a inteligência do estômago. Bordeu não é o único a atribuir as paixões ao centro epigástrico. Fouquet menciona não somente as paixões, mas também a combinação difícil, a atenção forte e o esforço de memória, que não se fazem sem a ação do centro epigástrico (*ibid.*, p. 42b).

Parece-me, enfim, que a sensibilidade e o sentimento não possuem grandes diferenças de natureza ou mesmo de funcionamento: ambos apreendem seu entorno e desenvolvem uma inteligência do que lhes é útil ou nocivo. O que parece distingui-los, em última instância, é a localização anatômica de seus centros e, por conta disso, a localização do seu entorno. Por conseguinte, eles também se diferenciam no tipo

¹¹ Este verbete foi parcialmente traduzido por Pedro Paulo Pimenta no terceiro volume da edição da Unesp da *Encyclopédie*. Cf. Fouquet, 2015, pp. 304-305.

¹² Trata-se da seção intitulada “Das doenças, ou das anomalias no exercício da sensibilidade” (Fouquet, 1765, p. 43a).

de respostas que fornecem, bem como no tipo de inteligência que desenvolvem, já que os estímulos recebidos não são os mesmos. Trata-se de uma diferença crucial: embora o funcionamento seja semelhante, o efeito muda completamente. Se o cérebro tem acesso direto ao exterior do corpo pelos cinco sentidos, mas acesso indireto ao interior (lembremos que ele é só a raiz); o estômago, localizado bem no meio do animal, tem acesso direto ao interior, transmitindo o resultado da atividade dos órgãos ao cérebro. É por isso que o estômago centraliza as paixões, tidas como sentimentos internos, e o cérebro, as impressões vindas dos objetos externos. Importa menos que um reine no sonho e outro na vigília, como quer o protagonista do *Passeio Vernet* de Diderot (2021, p. 198), ou que um reine no tumulto interior e outro no juízo, como afirma o personagem Bordeu do *Sonho* (Diderot, 2023, p. 102-103). O fato essencial é que os dois centros devem conspirar para chegar a resultados que normalmente atribuímos a um único ponto de apoio. Por seu esforço de coordenação das partes internas, o estômago ensina à cabeça como curar ou evitar certas doenças; ou, ainda, como controlar os tumultos interiores. Por seu trabalho com as imagens, criadas a partir das impressões mundo externo, a cabeça ensina ao estômago como curar doenças cuja malignidade ultrapassam suas forças, como no caso da inoculação. A cabeça reina melhor quando se entretém numa questão de metafísica sem se esquecer totalmente de um ouvido inflamado ou do momento de descanso (cf. *ibid.*, p. 98). Não se sabe qual é o arranjo preciso desse duunvirato para que a saúde, o pensamento e o prazer sejam máximos. Mas o dualismo funcional do Bordeu real mostra que um centro não exerce seu papel satisfatoriamente sem a ajuda do outro. O Bordeu fictício pode ter encontrado a solução para a hierarquia dos centros no império da cabeça sobre o diafragma. Sua interlocutora, a personagem da senhorita de Lespinnasse, não nos deixa aceitar essa resposta sem objeção (cf. *ibid.*, pp. 102-103). Debruçando-se anos a fio sobre a obra do verdadeiro Théophile, Diderot não cessará de refletir sobre essa questão nos seus escritos de maturidade. Se consultamos então Bordeu para melhor compreender Diderot, será preciso voltar a Denis para melhor interpretar Théophile.

Bibliografia

- Bayle, P. (1697). *Dictionnaire historique et critique*. Roterdã: R. Leers, t. II, pte. 2.
- Belaval, Y. (1961). “Les protagonistes du ‘Rêve de d’Alembert’”. *Diderot Studies* 3, p. 27-53.
- Bensaude-Vincent, B. (2009). “Le mixte, ou l’affirmation d’une identité de la chimie”. *Corpus: Revue de Philosophie*, (56), p. 117-142.
- Bordeu, T. (1818). Recherches sur l’histoire de la médecine. In: Balthasar-Anthelme Richerand (ed.), *Œuvres complètes de Bordeu*. Paris: Caille et Ravier, t. II.

- Boury, D. (2004). *La philosophie médicale de Théophile de Bordeu, 1722-1776*. Paris: H. Champion.
- Cureau De La Chambre, M. (1659). *L'art de connoistre les hommes. Première partie. Où sont contenus les discours préliminaires qui servent d'introduction à cette science*. Paris: P. Rocolet.
- _____. (1664). *Le système de l'âme*. Paris: J. d'Allin.
- Delon, M. (2004). "Chronologie". In: Diderot, D. *Contes et romans*. Ed. M. Delon et al. Paris: Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade.
- _____. (2013). *Diderot cul par-dessus tête*. Paris: A. Michel.
- Diderot, D. (2021). *O Passeio Vernet*. Tradução de Flávia Falleiros e Letícia Iarossi. São Paulo: Editacuja.
- _____. (2023). *O sonho de d'Alembert e outros escritos*. Tradução de Maria das Graças de Souza. São Paulo: Unesp.
- Duchesneau, F. (2012). *La physiologie des Lumières: empirismes, modèles et théories*. Paris: Classiques Garnier.
- Fouquet, H. (1765). "Sensibilité, Sentiment". In: Diderot; d'Alembert (eds.), *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris: vol. XV, pp. 38b-52a.
- Larre, J.-P. (2001). *Théophile de Bordeu: médecin béarnais, 1722-1776*. Anglet: Atlantica.
- Ménuret de Chambaud, J.-J. (1765). "Économie animale". In: Diderot; d'Alembert (eds.), *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris: vol. XI.
- Pimenta, P. P. (2018). A *Enciclopédia* e a arte dos sistemas. In: *A trama da natureza: organismo e finalidade na época da Ilustração*. São Paulo: Unesp.
- Rey, R. (2000). *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18^e siècle à la fin du Premier Empire*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Venel, G.-F. (1753). "Chymie ou Chimie". In: Diderot; d'Alembert (eds.), *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris: vol. III, pp. 408a-437b.
- _____. (1765). "Mixte & Mixtion". In: Diderot; d'Alembert (eds.), *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris: vol. X, p. 595 [585b]-588a.
- Wenger, A. (2012). *Le médecin et le philosophe: Théophile de Bordeu selon Diderot*. Paris: Hermann.
- Zaterka, L.; Mocellin, R. (2022). *Ensaio de História e Filosofia da Química*. São Paulo: Editora Ideias&Letras.

O ser como devir e a vida como desvio: Foucault leitor de Freud e de Bichat

Carolina Noto

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

RESUMO

Retomaremos certas proximidades entre Bichat e Freud indicadas por Foucault em *O nascimento da clínica* a fim de compreender a noção foucaultiana de clínica como experiência eminentemente moderna de ver e falar sobre a singularidade dos indivíduos. Recorrendo às teses de *As palavras e as coisas*, procuraremos mostrar que, para Foucault, se Freud e Bichat puderam defender, cada um a sua maneira, que a vida é um modo singular de resistir à morte, é porque, na modernidade: 1) o ser pode ser pensado como devir, isto é, como intrinsecamente histórico e 2) a vida, assim como a doença, podem ser pensadas como essencialmente desviantes.

PALAVRAS-CHAVE

Foucault; singularidade; clínica; vida; morte.

ABSTRACT

We will return to certain similarities between Bichat and Freud indicated by Foucault in *The Birth of the Clinic* in order to understand the Foucauldian notion of the clinic as an eminently modern experience of seeing and talking about the singularity of individuals. Using the theses of *The order of Things*, we will try to show that, for Foucault, if Freud and Bichat were able to argue, each in their own way, that life is a singular way of resisting death, it is because, in modernity: 1) being can be thought of as becoming, that is, as intrinsically historical and 2) life, as well as illness, can be thought of as essentially deviant.

KEY WORDS

Foucault; singularity; clinic; life; death.

Introdução

Lacan, no *Seminário 17 – O Averso da Psicanálise*, de 1969 e 1970, retoma a noção de vida de Bichat e a aproxima da pulsão de vida freudiana. Lembra que para o anatomista francês a vida era compreendida como “conjunto de forças que resiste à morte” (Lacan, 2021, p. 16) e nos convida a revisitar Freud “sobre a resistência da vida à tendência para o Nirvana” (*Ibid.*, p. 17), ou ainda, sobre a pulsão de vida como resistência à pulsão de morte.

Foucault, seis anos antes, em 1963, em *O nascimento da clínica*, dá também a Bichat lugar de destaque na história da experiência médica clínica que, segundo o filósofo, nasce no final do século XVIII, com a chamada Idade Moderna.

A nova experiência médica que nasce na modernidade seria aquela que contrariando a tese aristotélica de que só é possível fazer ciência acerca de universais (Metafísica I, 981 a 12), pronuncia “sobre o indivíduo um discurso de estrutura científica” (Foucault, 1980, p. XIII). É aquela que garantiria constatação científica e a linguagem da racionalidade ao indivíduo concreto. Mas para que isso acontecesse, garante Foucault, foi necessário um novo modo de ver e de falar sobre as coisas:

A relação entre o visível e o invisível, necessária a todo saber concreto, mudou de estrutura e fez aparecer sob o olhar e na linguagem o que se encontrava aquém e além de seu domínio. Entre as palavras e as coisas se estabeleceu uma nova aliança fazendo *ver* e *dizer*. (Foucault, 1980, p. X).

O novo olhar clínico, assegura Foucault, não segue os preceitos de uma *matehesis universalis*; quer encontrar objetividade científica não por meio de “medições instrumentais da quantidade”, mas através do “esquadrinhamento minucioso das qualidades” (*Ibid.*, p. XI). Bichat, por exemplo, teria inaugurado um novo estudo das patologias cerebrais não pesando, medindo e comparando cérebros saudáveis e doentes, mas abrindo e percebendo os conteúdos visíveis do cérebro: “a tessitura das coisas, sua cor, suas manchas, sua dureza, sua aderência” (*Ibid.*). “A agilidade artesanal do quebra-crânio substitui a precisão científica da balança”, provoca Foucault. O olhar e a percepção sensível das qualidades substituem o cálculo e a medição daquilo que pode ser quantificado. “O olhar não é mais redutor, mas fundador do indivíduo em sua qualidade irreduzível” (*Ibid.*, p. XIII). O paradoxo, então, é que a partir do final do século XVIII o olhar científico da medicina clínica vê a experiência “em sua maior opacidade corpórea” (*Ibid.*, XII); “a qualidade singular, a cor impalpável, a forma única e transitória” adquirem estatuto de objeto.

Não se trata de discutir se a medicina moderna é mais ou menos científica que a clássica; se a objetividade está mais do lado das reduções quantitativas ou “da modestia eficaz do percebido” (*Ibid.*, p. X). “Este livro – diz Foucault se referindo a *O*

nascimento da clínica – não é escrito por uma medicina contra uma outra” (*Ibid.*, p. XVIII). Trata-se, antes de mais nada, de “determinar as condições de possibilidade da experiência médica”, as “condições de sua história” (*Ibid.*).

Interessa-nos aqui compreender do que se trata exatamente essa nova experiência clínica que só se torna possível, de acordo com Foucault, a partir do final do século XVIII e de que modo ela vê e fala sobre a morte, já que, como dissemos, a nova experiência médica diz respeito a uma nova maneira de ver e de falar sobre as coisas. Trata-se, portanto, de entender como, segundo Foucault, Bichat, inaugurando o olhar clínico, vê e fala da morte. Mais ainda. Trata-se de tentar entender se esse novo modo de pensar a morte tem a ver com a maneira como a psicanálise, em particular Freud, compreende a pulsão de morte.

O artigo está dividido em três partes. Primeiro, trata-se de retomar o que Foucault diz sobre as condições históricas da experiência moderna em *As palavras e as coisas*. Em seguida, analisaremos as teses foucaultianas sobre a experiência clínica e a percepção da morte, em Bichat, desenvolvidas no capítulo VIII de *O nascimento da Clínica*. Por fim, passaremos para Freud e sua pulsão de morte a fim de indicar alguns pontos de contato entre a maneira como o psicanalista pensa a relação entre vida e morte e o que Foucault fala sobre o olhar clínico moderno.

1. As condições da experiência moderna: a historicidade do ser e o nascimento da noção de vida

Do livro de Foucault de 1966, *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*, interessa-me em particular o que ali se fala sobre o nascimento da Biologia e da vida como objeto desse novo saber moderno.

Uma das teses mais gerais desse livro de Foucault é a de que entre a Idade Clássica e a Idade Moderna, passagem que se daria por volta do final do século XVIII, inaugura-se uma nova forma de conhecer o mundo, de ver e de falar sobre as coisas. Essa nova maneira de ver e de falar sobre as coisas, ou se quisermos, essa nova experiência, seria caracterizada pelo fim do paradigma da representação. Na Filosofia, essa ruptura marcaria a distância que separa Descartes e Kant, que separa a experiência de um sujeito capaz de representar a si mesmo de maneira clara e distinta e aquela de um sujeito transcendental, que é o fundamento ou a condição de toda representação, mas que não pode representar a si mesmo. Nas Ciências Naturais, o fim do paradigma da representação marcaria a passagem da História Natural para a Biologia, isto é, marcaria o aparecimento da noção de vida como objeto específico a ser olhado e falado de nova maneira.

De acordo com Foucault, “a partir de Cuvier, é a vida, no que tem de não perceptível, de puramente funcional, que funda a possibilidade exterior de uma classificação” (Foucault, 2002, p. 369). Baseando-se sobretudo nas *Leçons de anatomie comparée*, de 1805, de Cuvier, e nas análises sobre os órgãos e suas funções em diversos animais, Foucault insiste que a classificação dos seres vivos muda com a perspectiva da Biologia. Para Foucault, a taxonomia clássica organiza os seres vivos num quadro de visibilidades a partir de suas identidades e suas diferenças. Na modernidade, a classificação comportaria um nível que não é mais da ordem da visibilidade ou da representação. Do ponto de vista dos órgãos e das funções, ter-se-ia, de um lado, a classificação visível dos órgãos “que são espaciais, sólidos, direta ou indiretamente visíveis” (*Ibid.*, p. 370), e, de outro, no campo da invisibilidade, as funções, “que não se dão à percepção, mas prescrevem, como que por debaixo, a disposição daquilo que se percebe.” (*Ibid.*). De um lado, a multiplicidade visível dos órgãos e de suas diferenças anatômicas, as diferentes disposições de uma antena ou as diversas formas do maxilar num inseto, por exemplo; de outro, o papel invisível das funções que garantiriam a síntese e a unidade das “dispersões visíveis”: a respiração, a digestão, circulação, reprodução, movimento etc.

Segundo Foucault, a partir da modernidade, a vida dos organismos é visada não só do ponto de vista “visível” das multiplicidades e das diferenças empíricas, mas também do ponto de vista “invisível” da unidade funcional e subjacente ou, se quisermos, de uma síntese transcendental.

É essa passagem da noção taxinômica à noção sintética de vida que é assinalada, na cronologia das ideias e das ciências, pela recrudescência, no começo do século XIX, dos temas vitalistas. Do ponto de vista da arqueologia, o que naquele momento se instaura são as condições de possibilidade de uma biologia (*Ibid.*, p. 370-1).

Ora, é precisamente essa oposição entre o que é da ordem da visibilidade dos órgãos e o que é da ordem da invisibilidade das funções, ou entre o que é da ordem da multiplicidade empírica e o que é da ordem da unidade funcional e transcendental, diríamos, que, para Foucault, consiste na novidade do modo de “ver” e de falar sobre a vida na modernidade. Se o ser vivo a partir do final do século XVIII não é mais pensado somente em termos mecanicistas seria porque a vida, agora, “escapa às leis do ser extenso”; “a vida é, nos confins do ser, o que lhe é exterior e que, contudo, se manifesta nele” (*Ibid.*, p. 377). A vida seria ao mesmo tempo latente e manifesta. Por isso o limite em representá-la. Transcendentalmente ou de modo latente a vida designaria as condições de possibilidade do ser, a função de um órgão,

por exemplo. Empiricamente se manifestaria na forma extensa que determinado órgão assume e na forma atual com que ele funciona.

E entre o latente e o manifesto, o transcendental e o empírico, entre aquilo que possibilita a representação e aquilo que de fato pode ser representado, o que temos é a história do ser. É graças ao fato do ser viver, de estar no tempo e de ter uma história, que suas condições transcendentais de existência se efetuam empiricamente, de um ou de outro modo, isto é, de maneira singular. “A historicidade, pois, introduziu-se agora na natureza ou, antes, no ser vivo”, garante Foucault (*Ibid.*, p. 380). O latente torna-se manifesto, o transcendental se realiza no empírico, graças ao fato do ser ter uma história; ou melhor, graças ao fato do “ser” ser histórico. Assim, dizer, como Foucault, que a partir do século XIX as coisas e os homens são pensados a partir de um modo de ser profundamente histórico é dizer que a partir de então o ser é pensado como uma repetição do transcendental no empírico.

Para Foucault, o caráter histórico e, portanto, duplo do ser (empírico e transcendental) marca o modo de pensar moderno. E apesar dessa duplicidade ter sido anunciada pela filosofia de Kant, aos olhos de Foucault, são as ciências positivas como a Biologia, a Economia e a Linguística que apontam para ela de modo mais evidente. Por isso, a importância dessas ciências no interior de uma arqueologia das Ciências Humanas; por isso, tocando no que nos interessa, a relação estreita existente entre Biologia, Filosofia e Clínica. De acordo com Foucault, na modernidade, esses três saberes estariam assentados sobre o mesmo fundamento ou, como diria Foucault mais tarde, esses três saberes compartilham o mesmo tipo de problema: o do ser histórico ou o do caráter duplo do ser (empírico e transcendental). E se é assim, vejamos como é precisamente essa duplicidade que está em jogo na análise que Foucault faz de Bichat e de sua concepção de vida e morte.

2. O olhar clínico na modernidade e a vida como desvio: Foucault leitor de Bichat

O livro *O nascimento da clínica*, de 1963, consiste numa arqueologia do olhar médico moderno. Ou, como diz Foucault na conclusão, é um livro de história das ideias que se utiliza de um método ainda confuso e mal estruturado. A tese mais geral é a de que, a partir do final do século XVIII, houve uma mudança no olhar clínico da medicina e que Bichat seria uma “testemunha absolutamente coerente” dessa nova experiência médica. Não se trata exatamente de dizer que o interesse pela clínica e pelo caso individual tenham aparecido somente aos médicos “esclarecidos”, mas que a partir de então é um novo olhar que se lança ao indivíduo doente. O que muda, em última instância, é o estatuto filosófico do homem. Antecipando, então, temas

que serão desenvolvidos no livro seguinte, de 1966, *As palavras e as coisas*, Foucault situa Bichat na época do *homem*.

De acordo com Foucault, o homem, na modernidade, não será mais pensado como um ser finito diante da infinitude de Deus; sua finitude não aponta, de maneira negativa, para aquilo que nele não é como em Deus, mas é uma finitude positiva que aponta para seus limites intrínsecos. A finitude e os limites do homem moderno são pensados em si mesmos, não mais em correlação com o ilimitado e a infinitude de Deus. A nova estrutura antropológica do homem é contemporânea da morte de Deus. E pensar o homem em si mesmo, sem que seja como negativo de Deus, significa em primeiro lugar pensar que os limites do homem, sua finitude, são seus próprios fundamentos. Trata-se, portanto, nos termos de Foucault, de uma “finitude originária” (Foucault, 2002, p. 228). O homem tem maneiras limitadas de conhecer, de viver, de falar e de trabalhar. E essas maneiras limitadas de conhecer, de viver, de falar e de trabalhar são determinantes para a maneira como ele, de fato, conhece, vive, fala, trabalha.

Mas não é só isso. Quando falamos acima da Biologia e do novo estatuto que a vida recebe na modernidade, vimos que, para Foucault, a noção de vida é inseparável de uma “ontologia histórica”, se assim podemos dizer. A vida, na modernidade, só pode ser pensada como a vida de um ser que, por definição, é um ser histórico, um ser que muda, que está em constante transformação e adaptação. Nesse sentido, os “modos de vida” de uma espécie ou os modos de funcionamento de um órgão, por exemplo, estão sempre abertos à história individual de cada ser¹. Como diz Foucault, referindo-se a Kant: no tempo, todas as sínteses correm o risco de se desviar. Por mais que um órgão tenha, transcendentemente, uma função, empiricamente, quando efetivada em um ser individual, essa função pode não se efetivar ou se efetivar de maneira diferente da esperada.

Aqui tocamos no tema da doença e da morte. De acordo com Foucault, a novidade da anatomia patológica realizada por Bichat está em perceber a doença como um desvio da vida: “a doença é um desvio interior da vida” (Foucault, 1980, p. 174), “a doença será apenas a forma patológica da vida” (*Ibid.*, p. 175); a forma patológica ou mórbida que uma vida assume concreta e empiricamente numa certa individualidade orgânica. Nesse sentido, toda doença é individual.

¹ Aqui estaria a peculiaridade do caso clínico para o olhar moderno: ele não é só um caso particular de uma classe universal de doença, mas um caso singular de uma série regular. “O lugar em que se forma o saber não é mais o jardim patológico em que Deus distribui as espécies; é uma consciência médica generalizada, difusa no espaço e no tempo, aberta e móvel, ligada a cada existência individual, mas também à vida coletiva da nação, sempre atenta ao domínio indefinido em que o mal trai, sob seus aspectos diversos, sua grande forma” (Foucault, 1980, p. 35).

No que diz respeito à morte, Foucault nota que a morte de um cadáver a ser dissecado, é a condição para o conhecimento da vida mórbida. A anatomia patológica possibilita ao médico conhecer o desenvolvimento da doença, seu desenrolar, sua evolução, enfim, sua história. A morte, arremata Foucault “apareceu como a condição deste olhar que recolhe [...] o tempo dos acontecimentos patológicos” (*Ibid.*, p. 177). Mas a morte não é somente a condição para o conhecimento do funcionamento normal ou patológico da vida, a morte ainda deve ser pensada como “a fonte do próprio ser da doença” (*Ibid.*) e também como possibilidade da própria vida. Pois não há vida que não esteja destinada à morte, ao desgaste, ao desvio e, enfim, ao desaparecimento. “O desvio na vida é [afinal] da ordem da vida” (*Ibid.*). “Desde o primeiro momento da ação e no primeiro confronto com o exterior, a morte começa, pouco a pouco, a delinear sua iminência: ela não se insinua apenas sob a forma do possível acidente; forma, com a vida, seus movimentos e seu tempo, a trama única que ao mesmo tempo a constitui e a destrói” (*Ibid.*, p. 180). O organismo vivo é “a forma visível da vida em sua resistência ao que não vive e a ela se opõe” (*Ibid.*, p. 176). A partir do momento que a vida vive, está sujeita ao tempo e à duração, corre o risco de se degenerar, desviar, adoecer e enfim, desaparecer. Nesse sentido, portanto, a morte é aquilo contra que a vida, “em seu exercício cotidiano” vem se chocar. A doença, nesse contexto, não é um acidente; pertence à dimensão desse conflito constante da vida com a morte. Sendo assim, o homem morre não porque ficou doente, mas, ao contrário, adoece porque pode morrer.

Essa ideia de vida como desvio, e de doença como desvio do desvio², implica uma mudança na classificação das doenças pois não é mais possível estabelecer classes absolutamente totalizáveis ou classes fechadas de doenças. O quadro classificatório deve ser aberto e indefinidamente prolongável. Mais do que pertencer a uma classe composta por certos sintomas, a doença consiste numa série de sintomas, mas uma série aberta, regular, mas sempre sujeita a receber um novo elemento. A doença evidencia, pois, o caráter incerto, imprevisível e indefinido da vida, a vida normal ou patológica. Afinal, como dissemos, a vida é em si um desvio, ela é em si desviante, já que está sempre em devir. E aqui tocamos novamente nos limites da representação.

De acordo com Foucault, a medicina clássica, lança sobre a doença e o doente um olhar exaustivo e totalizador. Vale-se da matemática enquanto medição quantitativa e da linguagem para tentar representar o ser da doença (*Ibid.*, p. 13 e p. 107). Como se “todas as manifestações patológicas falassem uma linguagem clara e orde-

² “A doença é, em si mesma, desvio perpétuo no interior de sua natureza essencialmente desviante.” (Foucault, 1980, p. 193).

nada” (*Ibid.*, p. 107). A medicina moderna, por sua vez, na medida em que incorpora a indeterminação do ser, não pode mais representar com clareza e distinção o ser patológico, mas tampouco o ser normal. Afinal, “a vida escapa às leis gerais do ser, tal como ele se dá e se analisa na representação” (Foucault, 2002, p. 384). Nesse contexto, o olhar que se lança ao ser vivo, seja na Biologia, seja na Medicina, é um olhar mais qualitativo que quantitativo:

É um olhar que não está ligado pela rede estreita da estrutura (forma, disposição, número, grandeza), mas que pode e deve apreender as cores, as variações, as ínfimas anomalias, mantendo-se sempre à espreita do desviante. Finalmente é um olhar que não se contenta em constatar o que evidentemente se dá a ver; deve permitir delinear as possibilidades e os riscos. (Foucault, 1980, p. 101)

Possibilidade e risco. Segundo Foucault, é essa duplicidade que marca, para o pensamento moderno, o conhecimento do ser vivo. A ontologia moderna, como dirá Foucault, é selvagem (Foucault, 2002, p. 384) ou ainda, se quisermos, é histórica. Nos ensina que o ser não passa de uma figura histórica transitória e a vida, um momento precário “votado à destruição” (*Ibid.*, p. 385). Essa “ontologia do aniquilamento dos seres” (*Ibid.*, p. 384) marca, portanto, os limites ou a finitude que o ser que vive traz em si: a possibilidade da vida é inseparável do risco de morte: “é do fundo de sua vida que a morte sobrevém aos seres vivos” (*Ibid.*, p.383). A vida, nesse sentido, é mortífera: “mata porque vive” (*Ibid.*).

3. A vida como resistência à morte em Freud e o olhar clínico da singularidade

Para Foucault, é também nesses termos que Freud pensa o estatuto filosófico do homem (1980, p. 228). Ou seja, também para o psicanalista a vida seria inseparável da morte. Foucault, contudo, não desenvolve essa ideia. Apesar de tecer inúmeros comentários sobre a psicanálise ao longo de toda sua trajetória, em nenhum momento apresenta uma análise sistemática sobre a noção de pulsão de morte. Retomarei então brevemente o tema com o intuito de arretamar a maneira como Foucault descreve o olhar clínico na modernidade a partir do advento da noção de vida como resistência à morte e do ser como ser histórico.

Como se sabe, a ideia de pulsão de morte aparece em Freud de maneira mais amadurecida em 1920, em *Além do princípio do prazer*. Porém, para muitos, ela já teria sido prenunciada no *Projeto de uma psicologia científica*, de 1895, por meio da tese de que funções primárias do sistema nervoso eram regidas por um princípio de

descarga total de energia³. Diante do aumento da intensidade de certos estímulos ou excitações, a tendência de certas atividades neuronais seria a de se livrar totalmente dessa energia. Ou seja, o sistema nervoso, ou pelo menos parte dele, teria uma tendência à inércia, ao imobilismo.

Em 1920, o princípio de inércia servirá para justificar não mais certas atividades neuronais, mas o próprio funcionamento psíquico. Freud percebe que também a vida psíquica não suporta um excesso de excitação ou de energia e que sua tendência primária seria a de se livrar totalmente dela o mais rápido possível, de retornar a um estado de calma, de ausência de excitação e, portanto, de ausência de vida. O funcionamento psíquico seria, portanto, regido por uma tendência regressiva de retorno ao estágio anterior à vida, retorno à “quietude do mundo inorgânico” (Freud, 2010, p. 237). Ou seja, a vida psíquica seria regida por uma tendência à morte. Nesse sentido, também para Freud, a vida seria mortífera. A morte, confirma Freud, está “fundamentada na essência da vida” (*Ibid.*, p. 215)

O caráter mortífero da vida dá também a ela um caráter conservador. Faz com que a vida, mais do que para frente, se oriente para trás. Mais do que a mudança e o desenvolvimento, ela tenda a preferir retornar a um estado anterior: “todos os instintos querem reestabelecer algo anterior”, garante Freud (*Ibid.*, p. 203); “o ser vivo elementar não pretenderia mudar desde o seu início; permanecendo iguais as condições, ele repetiria sempre o mesmo curso da vida” (*Ibid.*, p. 204).

Sabemos, contudo, que, por mais que o ser vivo tenha uma tendência ao imobilismo, a não mudar e, em última instância, a não viver, ele muda e vive. Afinal, como diz Freud, as condições do meio são sempre perturbadoras e exigem mais do que a regressão. E se isso é possível, é porque, além da pulsão de morte, desde o começo, desde o início da vida, somos regidos por Eros. Sendo Eros, portanto, uma resistência a Tântatos; a vida, uma resistência à morte. Ou ainda, se quisermos, sendo a vida um desvio da morte. Ao contrário da tendência mortífera e regressiva que impulsiona o ser vivo a “alcançar a meta final da vida o mais rapidamente possível” (*Ibid.*, p. 208), Eros procura “prolongar a jornada” (*Ibid.*). É Eros, com sua capacidade de espera, que adia a morte e, no fim, possibilita a vida.

E, do mesmo modo que a pulsão de morte já tinha feito uma primeira aparição ali no *Projeto*, também a ideia de pulsão de vida, como contrária a ela, estava ali presente. Segundo Freud, o sistema nervoso “é obrigado a abandonar sua tendência original à inércia”; não pode obviamente reduzir a zero a excitação, se não morre. É preciso, pois, que o sistema nervoso “tolere” certo acúmulo de energia e de excitação a fim de

³ Aqui vale lembrar de pelo menos dois nomes já clássicos no campo da Filosofia da Psicanálise no Brasil que trabalharam nessa perspectiva: Roberto Monzani e Richard Simanke.

poder investi-las em diferentes tipos de ações garantidoras da vida. Para se manter funcionando, o sistema nervoso não pode, portanto, simplesmente ser regido pelo princípio da descarga total de energia, mas deve se contentar em manter a energia no nível mais baixo ou o mais constante possível. Essa tese volta em 1920 no campo da vida psíquica. O aparelho psíquico não pode ser orientado exclusivamente pela pulsão de morte; sua tendência não pode ser a de obter a satisfação a partir da descarga total de energia, a partir de um gozo total. Deve, necessariamente, a fim de prolongar a vida, suportar certo acúmulo de energia, dando-lhe outro destino que não uma descarga total e instantânea. Outro destino não mais regido pelo princípio regressivo da descarga total, mas pelo princípio do prazer que tende não ao zero de energia, mas à constância. A vida psíquica, portanto, não tem como perdurar exclusivamente em sua natureza conservadora. É preciso resistir a essa natureza regressiva e inerte; é preciso, pois, desviar-se dela a fim de garantir para a vida o seu desenvolvimento, o seu crescimento, e, enfim, o seu movimento criativo. São duas, portanto, as funções do aparelho psíquico: a primeira é conservadora e regressiva (pulsão de morte), a segunda, que resiste à primeira, é criadora e progressiva (pulsão de vida).

Assim, como queria Lacan, parece ser de fato possível encontrar em Freud a tese de Bichat de que a vida “é o conjunto de funções que resistem à morte”. E como quer Foucault, Freud parece, com efeito, compartilhar com a Biologia e com a Medicina modernas uma mesma ontologia: aquela do “aniquilamento dos seres”, que pressupõe que a vida é inseparável da morte. Para Foucault, o olhar clínico moderno que está atento à historicidade do ser e à toda “forma diferenciada do indivíduo” (Foucault, 1980, p.196), pensa a vida em confronto com a morte, isto é, como um certo modo, singular, de morrer ou ainda, como um certo modo, singular, de viver historicamente, isto é, no tempo. Com as palavras de Foucault: “a experiência da individualidade na cultura moderna está talvez ligada à da morte: dos cadáveres abertos de Bichat ao homem freudiano, uma relação obstinada com a morte prescreve ao universal sua face singular” (*Ibid.*, p. 227). Para Foucault, a morte, na modernidade, tornou-se “o núcleo lírico do homem” (*Ibid.*, p. 197); é ela, enfim, que diz a verdade de cada um. Por isso sua centralidade no interior desses saberes modernos dedicados a ver e a falar do *concreto*.

Bibliografia

- Foucault, M. (1980). *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. (2002). *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes.

- Freud, S. “Projeto para uma psicologia científica”. (2025). In: *Textos pré-psicanalíticos*. Trad. Paulo Cesar de Souza e André Carone. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2010). *Além do princípio do prazer*. Trad. Paulo César de Souza. Obras Completas, Vol. 14. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lacan, J. (1992). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Trad. Ari Roitman. Rio de Janeiro: Zahar.

Em torno do método intuitivo: intuição estética e simpatia interespecífica em Bergson¹

Maria Adriana Camargo Cappello

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

RESUMO

O presente artigo propõe explorar a hipótese de que haja elementos no pensamento de Bergson nos quais possamos apoiar relações de conhecimento mais próximas entre nós e outras espécies de vida no nosso planeta. Mais especificamente, trata-se de especular se haveria no bergsonismo não apenas a perspectiva da ampliação da consciência humana singular no sentido de uma experiência imediata de si enquanto fluxo temporal; não apenas uma perspectiva de ampliação dessa mesma consciência no sentido da experiência imediata do impulso vital ou, mesmo, no de uma consciência geral ou Supraconsciência; mas também no sentido de uma simpatia com outros modos de consciências singulares que habitam este nosso mundo, com outras formas de vida geradas por este mesmo impulso vital. Acreditamos poder encontrar essa perspectiva ao enfatizar a leitura do método intuitivo proposto por Bergson em *L'évolution créatrice* com as lentes da sua concepção de intuição estética.

PALAVRAS-CHAVE

Bergson; método intuitivo; intuição estética; instinto; interespecificidade.

ABSTRACT

The present article aims to explore the hypothesis that there are elements in Bergson's thought on which we can support closer relations of knowledge between us and other species of life on our planet. More specifically, it is a question of speculating whether there would be in Bergsonism not only the perspective of the enlargement of the singular human consciousness in the sense of an immediate experience of itself as a temporal flow; not only a perspective of the enlargement of this same consciousness in the sense of the immediate experience of the life impulse or even in that of a general consciousness or Supraconsciousness; but also in the sense of a sympathy with other types of singular consciousnesses that inhabit this world, with other forms of life generated by the same vital impulse. We believe we can find this perspective by emphasizing the reading of the intuitive method proposed by Bergson in *L'évolution créatrice* through the lens of his conception of aesthetic intuition.

KEY WORDS

Bergson; intuitive method; aesthetic intuition; instinct; interspecificity.

¹ Tradução da versão original Cappello, Maria A. C. "Autour de la méthode intuitive: intuition esthétique et sympathie interspécifique dans la pensée de Bergson", *Bergsoniana*, 5, 2024. URL: <http://journals.openedition.org/bergsoniana/2467> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/12b4h>.

A Franklin Leopoldo e Silva

Introdução

Neste artigo proponho explorar a noção de simpatia, presente na concepção bergsoniana de intuição estética, tendo como horizonte a hipótese segundo a qual a simpatia entre consciências singulares poderia ocorrer tanto entre consciências da mesma espécie como entre consciências de espécies diferentes.

Mais precisamente, procurarei defender que, além de considerar a expansão da consciência humana singular no sentido de uma experiência imediata de si mesma enquanto fluxo temporal (intuição da duração pessoal), e no sentido da experiência imediata do movimento de vida ou de uma consciência em geral (simpatia com outras durações); o bergsonismo também nos permite considerar a expansão das consciências singulares em direção à experiência imediata de outras consciências singulares, sejam estas consciências coextensivas à forma de vida que caracteriza nossa espécie ou coextensivas a outras formas de vida. Procurarei avançar esta hipótese fazendo convergir certos aspectos da intuição proposta em *A Evolução criadora* (Bergson, 2008; trad. 2005) – enquanto recuperação do instinto pela inteligência –, e a simpatia entre consciências singulares proposta por Bergson em sua concepção de intuição estética.

Começemos, então, com algumas considerações sobre a intuição e a simpatia.

Se considerarmos o que Bergson afirma no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (Bergson, 2007; trad. 2020), podemos dizer que quando temos intuição da nossa pessoa em duração o que experimentamos é a duração em si mesma, ou seja, o modo de ser caracterizado pela interioridade que engendra, conserva e une passado e futuro, segundo uma tensão, ou intensidade, particular. É assim que, quando Bergson propõe a intuição do impulso vital, em *A Evolução Criadora*, ele o faz se perguntando se a duração inicialmente encontrada em nossa existência pessoal também poderia ser encontrada na existência em geral, ou, mais precisamente, no movimento da vida. Neste passo, Bergson nos mostra que a experiência profunda de nossa pessoa, na medida em que é experiência da duração, já era a experiência do movimento da vida – e, mesmo, da matéria, do social, da consciência em geral –, pois desde que tenhamos a intuição da duração em nós, poderemos nos dirigir em direção a essas diferentes intensidades de duração que encontramos, seja na vida, seja na matéria, seja no social, ou na consciência em geral, fora de nós.

David Lapoujade, no seu comentário sobre esta abordagem metodológica proposta por Bergson, caracteriza e distingue intuição e simpatia. Não pretendo reconstruir aqui a riqueza de seus argumentos, mas me aterei a algumas de suas conclusões. Com efeito, Lapoujade sublinha que neste movimento intuitivo em direção à nossa própria interioridade, podemos encontrar diferentes intensidades de duração que

correspondem ora à vida, ora à matéria, ora ao social, e que este primeiro movimento é completado por um segundo. Por esse segundo movimento, simpatizamos, por analogia com estas diferentes intensidades de duração em nós, com as diferentes intensidades de duração fora de nós, na própria vida, na própria matéria, na própria sociedade ou na própria consciência em geral. Lapoujade sublinha assim que a analogia proposta pela simpatia bergsoniana não se baseia, como a analogia clássica, numa semelhança externa, mas numa comunidade interna. De fato, estabelece-se, de uma forma aparentemente paradoxal, uma comunidade entre o que está em nós, e que nos é, no entanto, de algum modo exterior – as diferentes intensidades de duração próprias à vida, à matéria e ao social, que estão em nós, mas que vão além da nossa condição de indivíduos humanos –, e as existências realmente externas; comunidade que nos faz simpatizar com a vida, a matéria e o social quando os encontramos fora de nós.

De fato, nos diz Bergson, em passagem citada por Lapoujade:

[A] matéria e a vida que abundam no mundo estão também em nós; as forças que trabalham em todas as coisas, sentimo-las em nós; seja qual for a essência íntima do que é e do que se faz, nós nela estamos. Desçamos então ao interior de nós mesmos: quanto mais profundo for o ponto que tocarmos, mais forte será o impulso que nos reenviará à superfície. A intuição filosófica é este contato, a filosofia é este elá. (Bergson, 2009, p. 137; trad. 1974, p. 71; *apud* Lapoujade, 2010, p. 61-62)

E, comenta Lapoujade, “se primeiro nos descobrimos intuitivamente como espirituais, vitais, materiais por uma série de mergulhos em nós mesmos” e se reconhecemos o movimento da intuição neste mergulho em nós mesmos, reconhecemos também o fundamento da analogia pela qual a simpatia é dada. A analogia, diz Lapoujade, “é sempre estabelecida dinamicamente entre as nossas próprias tendências percebidas intuitivamente e as do universo (sociais, vitais, materiais, etc.) concluídas projetivamente. Somos análogos ao universo (intuição); inversamente, o universo é análogo a nós (simpatia)” (Lapoujade, 2010, p. 62). Em suma, a simpatia bergsoniana

consiste em encontrar o que há de “espírito” ou “consciência” no interior de uma dada realidade, determinando assim o que ela tem em comum conosco. Mas isso só é possível porque a intuição determinou previamente o que temos em comum com ela. A primazia é, na realidade, concedida à alteridade, ao diferente: é porque o outro – o não-humano – está dentro de nós, que podemos encontrá-lo fora, na forma de consciência ou intenção. O que projetamos é a nossa própria alteridade. Se ela não nos parece estranha (embora seja cada vez uma descoberta original e, como tal, uma realidade que não sabíamos que tínhamos dentro de nós antes de acedermos a ela intuitivamente) é graças à

simpatia que estabelecemos conosco e que nos familiarizou com essas alteridades no fundo de nós mesmos. De modo que a analogia parece passar de outro (em nós) para outro (fora de nós) para colocá-los num nível comum. (Lapoujade, 2010, p. 64)

Numa abordagem convergente, Franklin Leopoldo e Silva já observava, em seu livro *Bergson: intuição e discurso filosófico* (Leopoldo e Silva, 1994), que se, para Bergson, a intuição é um movimento de aprofundamento na interioridade subjetiva – *reflexão* –, este movimento segue, no entanto, no sentido de certa exterioridade, por assim dizer pré-subjetiva e pré-objetiva, criadora tanto de objetividade quanto de subjetividade. Nas suas palavras, se a intuição é esse movimento *reflexivo* da consciência, este movimento só se realiza plenamente quando a consciência, “adiantando-se a si própria, encontrar não apenas o mundo constituído, mas a realidade constitutiva do mundo e de si própria, algo que, para além da interioridade subjetiva e da exterioridade objetiva, se dê como o movimento total ou temporalidade absoluta”. (Leopoldo e Silva, 1994, p. 239) Com efeito, Leopoldo e Silva oferece uma interpretação do movimento de aprofundamento da consciência subjetiva em direção à consciência em geral – interpretado por Lapoujade como um movimento entre a alteridade interna e externa à existência subjetiva – que enfatiza tanto o significado ontologicamente expansivo desse movimento quanto o percurso metodológico nele envolvido, que ele chama de “gênese objetiva do instinto e da inteligência” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 287). Ou seja, se, no *Ensaio*, a intuição da consciência em duração pode ser entendida como reflexão – uma vez que é mergulho na interioridade –, a partir do contexto de uma filosofia da vida, esta reflexão se mostrará incompleta – uma vez que ali ela se revelará como o modo apenas subjetivo da “consciência em geral”. Aparentemente, para alcançar a consciência que vai além da consciência subjetiva, na interioridade da própria consciência subjetiva – a alteridade na interioridade de que fala Lapoujade – seria necessária uma abordagem metódica particular, seria necessário um tratamento filosófico sobre o que encontramos “lá fora”, seria necessária uma “explicação do modo subjetivo da consciência como produto da história natural” (Leopoldo e Silva, 1999, p. 240). Somente assim se revelará que “a interioridade, enquanto consciência humana, é um modo de realização criadora do princípio interno do desenvolvimento criador da vida” (Leopoldo e Silva, 1999, p. 240). E, sendo assim, prossegue Silva, o que acontece desde o *Ensaio* passando por *Matéria e Memória* e até *Evolução Criadora*, “não é a expansão explicativa do princípio psicológico: é simplesmente a posição do âmbito da interioridade no círculo mais vasto do processo vital entendido como realização do espírito” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 240). Além disso, precisamente porque, neste processo, superamos as mediações que espacializam, percebemos que este espírito, este impulso

de vida é, também, “o agir da própria temporalidade, ação do tempo, ação de durar, *duração*” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 248). De fato, ao enfatizar que o acesso ao ser por essa interioridade subjetiva é reflexão incompleta, justamente porque é “o modo subjetivo da ‘consciência em geral’” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 240), Leopoldo e Silva nos mostra que “a intuição de si só aparece subjetivamente como anseio de plenitude”, e plenitude que só poderia se dar na consciência da “temporalidade absoluta”. Nas suas palavras:

Como a consciência é mais ampla do que a subjetividade, a reflexão somente se realiza plenamente quando o movimento reflexivo atinge a consciência em geral através da experiência da temporalidade subjetiva. Mas essa experiência deve amplificar-se como consciência da temporalidade absoluta, intuição como coincidência com o absoluto, reabsorção da parte no Todo. (Leopoldo e Silva, 1994, p. 248)

Isso porque “o sujeito somente coincide verdadeiramente consigo mesmo quando coincide com o absoluto, não porque a subjetividade seja o absoluto, mas porque o sentido da consciência subjetiva encontra-se em sua inserção na consciência em geral”. (Leopoldo e Silva, 1994, p. 249). Assim, ele conclui, “se esclarece a natureza psicológica da causa que é o agente ontológico fundamental” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 248-9). Esta é a mesma ação da duração já encontrada no aprofundamento da minha consciência subjetiva, mas, agora, com outra dimensão, não apenas como esforço de uma pessoa, de um eu, mas como esforço da própria vida, que, em última análise, mostra um esforço do próprio espírito.

Mas, no que nos diz respeito aqui, o tratamento filosófico dos dados da história natural revela também que este aprofundamento – seja no nível da consciência subjetiva ou da consciência em geral – foi capaz de se desenvolver em nós, seres humanos, graças à recuperação da franja instintiva que envolve a nossa inteligência; recuperação que precisamente nos permite transcender a nós mesmos como seres predominantemente inteligentes, permitindo-nos a intuição de diferentes níveis de duração dentro de nós e a simpatia com diferentes níveis de duração fora de nós. E isto interessa quando se especula se a intuição, na medida em que é o resultado da recuperação do instinto pela inteligência, não poderia ser uma abertura – talvez não desenvolvida por Bergson, mas tornada possível pelo seu pensamento – não apenas para a simpatia entre as diferentes tensões de duração em nós e as tensões de duração de outras dimensões da realidade – a material, a vital, a social –, mas também entre as diferentes tensões de duração em nós e aquelas coextensivas a outras espécies de vida.

Sabemos que Bergson propõe a possibilidade de uma simpatia entre consciências humanas singulares na atividade artística, ou mais precisamente na intuição estética. É assim que proponho cruzar a linha dos fatos relativos à gênese objetiva do instinto

e da inteligência, na qual Bergson pensa a convergência entre instinto e inteligência, e a linha dos fatos relativos à atividade artística, na qual Bergson pensa a simpatia entre consciências humanas singulares. Talvez se possa assim vislumbrar a possibilidade de pensar a simpatia entre consciências interespecíficas, pelo menos entre aquelas que Bergson entende como predominantemente inteligentes e predominantemente instintivas.

Para tanto, proponho retornar à noção de intuição estética, tal como ela aparece em diversas passagens da obra de Bergson, com o objetivo de explorar a possibilidade de simpatia entre consciências individuais ali sugerida. Proponho, na sequência, me voltar para a “gênese objetiva da inteligência e do instinto”, tal como foi desenvolvida no segundo capítulo de *A Evolução Criadora*, procurando sublinhar o movimento de convergência entre estes modos de consciência em direção à consciência intuitiva. Finalmente, do entrecruzamento destes dois movimentos, que me parece autorizado pelo facto de Bergson admitir expressamente que a intuição estética é um facto que atesta a possibilidade da intuição filosófica, espero conseguir sugerir que há no bergsonismo uma base especulativa a partir da qual se abre a possibilidade de simpatia entre consciências individuais, tanto intraespecíficas quanto interespecíficas.

Intuição estética

Gostaria de iniciar a caracterização da intuição estética a partir dos textos de Bergson, me remetendo mais uma vez a Franklin Leopoldo e Silva e a seu livro acima citado. De fato, subjacente à detalhada análise, desenvolvida nesse livro, da vinculação entre a filosofia e a arte no que diz respeito à questão da *expressão* da intuição, na qual se reforça a necessidade de a filosofia emular a arte em seu trabalho de flexibilização inventiva da linguagem (cf. Leopoldo e Silva, 1992, p. 302 ss.), há a sugestão de uma comunhão ainda mais original que diria respeito a um mesmo tipo de experiência do real e, nesse sentido, a um mesmo modo de se voltar para esse real, a um mesmo método. Se essa sugestão permeia as várias facetas da análise desenvolvida ao longo do livro, acredito que podemos flagrá-la em uma passagem na qual essa comunhão é explicitamente referida. Com efeito, no primeiro capítulo, quando está tratando do método filosófico, Leopoldo e Silva se refere a uma passagem da Primeira Introdução ao *O Pensamento e o Movente* na qual Bergson, ao caracterizar seu método como esse caminho *pelo interior*, pelo aprofundamento na duração da consciência pessoal, que teria se iniciado no *Ensaio*, se pergunta: “o romancista e o moralista não teriam avançado, nessa direção, mais longe que o filósofo?” (Bergson, 2009, p. 20).

Como sabemos, Bergson não responde a questão diretamente, mas, como quem lhe dá uma resposta positiva, observa, na sequência, que nem o romancista nem o moralista teriam adotado esse direcionamento para o *interior* como um método, “mas apenas parcialmente” e “sob a pressão da necessidade”. Nenhum deles, nos diz Bergson, “se tinha proposto a ir metodicamente ‘em busca do tempo perdido’” (*Id., ibid.*). No entanto, o que parece fundamental aqui – e para o que Leopoldo e Silva chama a atenção –, é que, paradoxalmente, mesmo Bergson tendo afirmado que nem o romancista nem o moralista adotaram o caminho da experiência interior “metodicamente”, como procedimento deliberado para alcançar um fim, o caminho por eles adotado passaria a ser método para a filosofia. Pois, tanto um quanto o outro, para além das condições e das intenções com que o fazem, aprofundam-se em uma experiência imediata da interioridade. Experiência cuja interioridade, profundidade e imediatez se revelam, de resto, na própria dificuldade em se expressar, e experiência que, no entanto, se impõe a todo aquele que a vive. É nesse sentido que, ao formular sua sugestão, Leopoldo e Silva se pergunta se não seria “possível pensar em Bergson a substituição do paradigma matematizante da filosofia tradicional pelo paradigma da arte” (Leopoldo e Silva, 1994, p. 41).

Acreditando na resposta positiva a essa questão, e incentivada pela sugestão que ela carrega, início a reconstrução da intuição estética que, talvez não por acaso, aparece desde as primeiras linhas publicadas por Bergson, ou seja, desde o início do primeiro capítulo de seu primeiro livro, o *Ensaio*.²

Podemos dizer que as descrições dos estados de consciência apresentados no primeiro capítulo do *Ensaio*, fazem parte de um movimento de ressignificação da noção de intensidade. De fato, com essas descrições, Bergson argumenta de forma muito concreta, e podemos mesmo dizer inspirada, que quando se trata da intensidade da consciência, da intensidade do que é inextenso, trata-se sempre de “progresso qualitativo e complexidade crescente confusamente percebida” (Bergson, 2007, p.19; trad. 2020, p. 30), nunca de quantidade. No entanto, parece possível também afirmar que com essa caracterização dos estados de consciência como “progresso” e como movimento crescente de complexidade, o que Bergson já vem anunciar é a tematização, a ser explorada no segundo capítulo do livro, de uma nova temporalidade da consciência – a duração – e de uma nova forma pela qual esta

² Sobre o tema das relações entre a arte e a filosofia, ver a análise incontornável do sentimento estético da graça feita por Bento Prado Jr., em seu livro *Presença e Campo Transcendental*, na qual ele nos mostra que a intuição estética nos dá, de antemão, a própria intuição da duração: “a figura final da graça, nos diz Prado Jr., reinterioriza a série de que é resultado e dá a lei interna de sua passagem: o pensar que tem a graça como objeto é o pensar a lei interna que gera a produção das várias figuras do gracioso e as unifica. Antes mesmo de estabelecer explicitamente a teoria da intuição como *pensée* em *durée*, está já aqui o procedimento em todos os seus pormenores.” (Prado Jr., 1989, p. 86).

temporalidade é experimentada – a intuição. E, mais, parece ser possível dizer que, com os sentimentos estéticos e morais, que compõem os estados de consciência profundos ali descritos, e que trazem, além desse movimento de progresso e de crescente complexidade, também a noção de simpatia, Bergson já anuncia que essa nova temporalidade talvez seja a essência de algo que vai além de cada consciência, no sentido de uma consciência em geral. Aspecto que certamente ele só desenvolverá no decorrer de sua obra.

Tomemos como exemplo o sentimento estético da graça. De fato, temos aqui inicialmente uma sensação de leveza, de facilidade de movimentos que se intensifica na medida em que o movimento presente anuncia o movimento futuro. Ou seja, já aqui é possível flagrar a evolução de uma qualidade em outra – da sensação de leveza à de prenúncio do futuro no presente –; e evolução que é, também, suspensão da temporalidade habitual, aquela dos instantes distintos entre si, e estabelecimento de uma outra temporalidade, aquela, justamente, em que o instante presente se confunde com o instante futuro. Nas palavras de Bergson: “a percepção de uma facilidade em se mover vem aqui se fundir com o prazer de interromper de alguma forma a marcha do tempo e de conter o futuro no presente” (Bergson, 2007, p. 9; trad. 2020, p. 23).

Mas a descrição da duração no caso paradigmático do sentimento da graça não para por aí, como sabemos. Na intensificação da experiência da graça – favorecida pelo ritmo, pela música – não se trata apenas do que se passa no interior de uma consciência, mas do que se passa no interior desta consciência tendo sido sugerido por outra consciência, trata-se justamente de um encontro entre consciências, de uma simpatia. Na intensificação da experiência estética da graça, o espectador não só apreenderia a facilidade dos movimentos executados pelo artista, mas apreenderia esses movimentos e os estados de consciência vivenciados pelo próprio artista durante a execução desses movimentos.

Os movimentos do corpo se tornariam o *meio* que promoveria a simpatia entre a consciência ativa, que realmente move o corpo, e a consciência do espectador; o meio que permite ao *ator* sugerir ao espectador os seus próprios estados interiores ou, se preferirmos, tensões comuns de duração. Em outras palavras, a simpatia ocorre quando o movimento, justamente por seu ritmo, “se tornou todo o nosso pensamento e toda a nossa vontade” (Bergson, 2007, p. 10; trad. 2020, p. 23). É pelo ritmo e pela medida que somos tomados, em pensamento e em vontade, por esta nova temporalidade que, inicialmente, nos pareceu própria a um outro, ao movimento do outro. Ritmo e medida que, como nos dirá Bergson na sequência do *Ensaio*, referindo-se ao sentimento estético sugerido nas diferentes formas de arte, são o objeto mesmo da música, permeiam as imagens e as palavras da poesia, as formas das artes plásticas e da arquitetura. Ritmo e métrica que, em cada uma dessas formas de arte, ao fazer com

que “nossa faculdade de perceber oscile do mesmo ao mesmo e se desabitue dessas mudanças incessantes que, na vida cotidiana, sempre nos levam à consciência de nossa personalidade” (Bergson, 2007, p. 12; trad. 2020, p. 25), suspendem a “circulação normal de nossas sensações e de nossas ideias” (Bergson, 2007, p.10; trad. 2020, p. 24), embalam, adormecem e distraem nossa atenção, para que, esquecidos de nós mesmos, possamos pensar e sentir como um outro. Procedimentos de caráter hipnótico, nos diz Bergson, que têm como objetivo fazer com que todo o nosso pensamento e todo o nosso sentimento se deixe absorver pelo pensamento e pelo sentimento do artista; que toda a nossa vontade se perca na vontade do artista.

É nesse sentido que o trabalho do artista pode ser considerado como aquele de compor com a matéria – o suporte de sua arte –, tanto para fazê-la sugerir o que ele sente, o que ele pensa, quanto para, com ela, fazer adormecer o pensar, o sentir e o querer de outros e, assim, potencializar o próprio poder de sugestão de sua obra e chegar a fazer com que outros pensem, sintam e queiram *com ele* próprio, o artista. *Pensar com* que seria, para Bergson, justamente, a própria essência da arte, a própria essência do sentimento estético, a própria essência do belo – termos aparentemente intercambiantes, para Bergson –, pois que, como ele nos diz, “o sentimento do belo não é especial, mas [...] todo sentimento experimentado por nós revestirá um caráter estético, desde que seja sugerido, e que não seja causado” (Bergson, 2007, p. 12; trad. 2020, p. 25). Sugestão que então implica que uma consciência se abra para sentir com outra consciência, ou, em outros termos, desde que haja simpatia entre duas ou mais consciências.

E, aqui, já podemos arriscar que a originalidade da concepção de sentimento estético, para Bergson, estaria justamente nessa sua identificação com a *simpatia*. Pois, o que é a arte, ou o que é o belo produzido pela arte? Se levarmos em conta essas brevíssimas palavras sobre o belo ditas no início do *Ensaio*, para Bergson o belo certamente não se reduz à harmonia, ou não está propriamente na harmonia pela qual os sons, as palavras, as formas, linhas e cores se compõem nas obras das diferentes formas de arte. A harmonia seria antes o expediente criado pelo artista para a produção do sentimento do belo, ou seja, o procedimento hipnótico pelo qual se leva uma consciência a se esquecer de si mesma para experimentar um estado que lhe seria sugerido por outra consciência, em suma, o procedimento hipnótico que levaria à simpatia. O sentimento do belo propriamente dito seria, portanto, o “encanto”, o “prazer”, a “irresistível atração” provenientes, certamente, da quebra de todos os obstáculos, mas, sobretudo, da realização, em uma consciência, da sugestão de um sentimento de outra consciência, o sentimento do belo seria justamente esse *sentir com*, esse *pensar com*, esse *querer com*, justamente essa *simpatia*. E seria no sentido tanto da quebra de obstáculos na consciência do espectador quanto da qualidade do que for

sugerido pelo artista, que o belo alcançaria não apenas diferentes intensidades, nos diz Bergson, mas, também, diferentes excelências ou profundidades.

Em um sentido, o sentimento do belo se tornaria tanto mais intenso quanto mais nossa alma fosse sendo tomada pelo sentimento sugerido pelo artista. Para que tal movimento de intensificação tenha início, é preciso que o sentimento sugerido chame a nossa atenção, consiga romper o “tecido serrado dos fatos psicológicos que compõem nossa história” e que nos constitua como pessoa. Tendo, então, se imiscuído em nossa história, o sentimento sugerido ganha em intensidade quanto mais consegue fazer com que nossa atenção se volte para ele e se desvie de nós mesmos, até que ele mesmo seja realizado em nós e se substitua à nossa pessoa – “e, finalmente, os substitui, nos absorve e domina a nossa alma inteira” (Bergson, 2007, p. 13; trad. 2020, p. 25).

É importante sublinhar, no entanto, que uma consciência que se esquece de si, que suspende suas potências ativas e resistentes, que se deixa substituir, absorver, dominar pela alma do artista, não pode ser, no bergsonismo, considerada como consciência vazia de qualidades, potência pura pronta a realizar apenas aquilo que lhe for sugerido. A consciência que cada vez mais se abre para a realização do sentimento sugerido, ao invés de ser aquela que realiza de forma cada vez mais pura o sentimento sugerido, tem de ser aquela que, ao contrário, cada vez mais se funde e contamina o sentimento sugerido. Sendo assim, não parece ser seus pensamentos e sua vontade que a consciência do espectador esquece, e abandona, mas que esses pensamentos e essa vontade *sejam seus*, ou seja, ela se esquece do caráter pessoal desses pensamentos e dessa vontade. Em outros termos, quando Bergson nos diz que “nossa alma, embalada e adormecida, se esquece de si mesma” (Bergson, 2007, p. 11; trad. 2020, p. 24) ou que “nosso pensamento se absorve e nossa vontade se perde” (Bergson, 2007, p.12; trad. 2020, p. 24-5), o que ela esquece é que pensamentos e vontade sejam seus, o que ela perde é sua personalidade. Nesse mesmo sentido, a absorção do pensamento e da vontade do espectador pelo pensamento e vontade do artista, considerada como fusão, ou, simplesmente, como simpatia, resultaria em um estado de consciência ainda mais complexo, que explicaria um sentimento estético ainda mais intenso. Com efeito, quanto mais a alma do espectador for absorvida pela sugestão do artista, mais estados de consciência desse mesmo espectador se fundirão com essa sugestão, gerando mais “fases distintas no progresso de um sentimento estético [...], fases que correspondem menos a variações de graus do que a diferenças de estado ou natureza” (Bergson, 2007, p.13; trad. 2020, p. 25).

Conjuntamente a essa intensificação dos sentimentos estéticos pelas diferentes fases vividas por uma consciência, quando ela realiza um sentimento sugerido, o sentimento do belo se tornaria mais excelente, quanto mais “rico” for o próprio

sentimento sugerido; riqueza que, por sua vez, nada mais seria do que a profundidade desse mesmo sentimento, ou seja, a maior ou menor compreensão, nele, agora, da consciência que o está sugerindo. Em outras palavras, quanto mais a alma do artista estiver envolvida no sentimento a ser expresso por sua obra, quanto mais de sua “história” ele contiver, tanto mais excelente será o sentimento estético vivenciado pelo espectador.³

Tudo considerado, podemos concluir até aqui que haverá, na arte, e no belo, tanto mais intensidade e excelência quanto mais o espectador se esquecer de si e o artista se impuser, ou, em outras palavras, quanto mais receptivo for o espectador e quanto mais profundo, rico, complexo e original – ou seja, mais pessoal – for o sentimento sugerido pelo artista.

Mas, como sabemos, embora Bergson não tenha dedicado um trabalho à estética, a sua concepção de arte continua a desenvolver-se no decorrer de sua obra. Por um lado, ele estende esta simpatia estética existente entre a consciência do espectador e a consciência do artista, no sentido de uma simpatia entre o espectador e certos aspectos singulares do mundo. Por outro lado, ele explicita a relação entre a intuição estética e outras intuições da duração, aquela das consciências livres, da filosofia e dos místicos.

Em *O Riso* (Bergson, 2012; trad. 2018), encontramos a mesma concepção de arte desenvolvida no *Ensaio* que se caracteriza pela simpatia entre a consciência do espectador e a consciência do artista. Contudo, aqui se enfatiza também a simpatia entre o espectador e aqueles aspectos da realidade com os quais o próprio artista teria simpatizado “em sua pureza original” – nas palavras de Bergson, “tanto as formas, as cores e os sons do mundo material quanto os mais sutis movimentos da vida interior” – e, nesse sentido, se enfatiza que o trabalho da arte é o de “descartar os símbolos praticamente úteis”, que mascaram a realidade, com vistas, justamente “a nos colocar face à própria realidade” (Bergson, 2012, p. 68; trad. 2018, p. 105-6). Nesse sentido, a propósito do artista que “ama a cor pela cor, a forma pela forma”, Bergson nos diz:

[É] a vida interior das coisas que ele verá transparecer por suas formas e cores. Ele nos fará entrar pouco a pouco em nossa percepção de início desconcertada. Por um momento, ao menos, ele nos desprenderá dos prejuízos da forma e da

³ “Ao analisarmos esse último conceito, veremos que os sentimentos e os pensamentos que o artista nos sugere exprimem e resumem uma parte mais ou menos considerável de sua história. Se a arte que só oferece sensações é uma arte inferior, é porque a análise quase nunca distingue em uma sensação nada mais do que essa própria sensação. Mas a maior parte das emoções está repleta de mil sensações, sentimentos ou ideias que as penetram; cada uma delas é, portanto, um estado único em seu gênero, indefinível, e parece que seria preciso reviver a vida daquele que a experimenta para abraçá-la na sua complexa originalidade” (Bergson, 2020, p. 25-26).

cor que se interpõem entre nós e a realidade. E realizará a mais alta ambição da arte, a de revelar a natureza. (Bergson, 2012, p. 67-68; trad. 2018, p. 105)

Ou ainda, referindo-se à atividade do poeta e do romancista que, ao se voltarem sobre si mesmos, encontram, “por trás da palavra banal e social” o “sentimento, o estado de alma simples e puro”, Bergson observa que:

Para nos induzir a tentar o mesmo esforço sobre nós mesmos, se empenharão em nos fazer ver algo do que eles viram. Por arranjos rítmicos de palavras, que desse modo passam a se organizar e se animar por uma vida original, nos dizem ou, sobretudo, nos sugerem coisas que a linguagem não foi feita para expressar. (Bergson 2012, p. 67-68; trad. 2018, p. 105)

No mesmo sentido, ao se referir à atividade do músico, quando este libera determinados “ritmos de vida e de respiração que são mais interiores ao homem que seus pensamentos mais interiores”, ele propõe:

Ao libertar, ao acentuar essa música, eles a imporão à nossa atenção; farão com que involuntariamente nos insiramos nela, como espectadores de passagem que começam a dançar. E também por isso nos farão tocar, no fundo de nós mesmos, algo que esperava o momento de vibrar. (Bergson, 2012, p. 68; trad. 2018, p. 105)

Um desenvolvimento semelhante, sublinhando a simpatia estabelecida entre a consciência do espectador e aspectos da realidade – material ou interior –, reaparece na conferência “A Percepção da mudança” (Bergson, 2009), na passagem em que Bergson afirma explicitamente que o propósito da arte não é outro senão “mostrar-nos, na natureza e na mente, fora de nós e dentro de nós, coisas que nem sempre atingiram os nossos sentidos e a nossa consciência”. (Bergson, 2009, p. 149, tradução minha)

Entendemos que a concepção de arte que releva a simpatia entre o espectador e aspectos insuspeitados do real consiste em um desenvolvimento, ou mesmo uma explicitação, da concepção de arte caracterizada pela simpatia entre o espectador e o artista. De fato, a concepção segundo a qual a arte implica uma simpatia entre a consciência do espectador e a do artista, nunca será descartada por Bergson. Pelo contrário, será mesmo sofisticada através do desenvolvimento do conceito de “emoção” em *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (Bergson, 2008b). Sem nos demorarmos sobre o tema, notemos apenas que, nas *Duas Fontes*, Bergson descreve a emoção como “um abalo afetivo da alma”, “uma sublevação desde as profundezas” no qual “o todo é empurrado para a frente” (Bergson, 2008b, p. 26), acrescentando que é esta “emoção” que atinge a alma do artista antes que ele faça a nossa vibrar através das suas criações (*Ibid.*, p. 29).

Sendo assim, tudo bem considerado, parece que Bergson entende a arte como uma atividade que possibilita a ampliação de nossa experiência do mundo, ou seja, de nossa consciência pessoal, tanto no sentido de outras consciências, quanto no sentido de aspectos da realidade material – cores, formas, sons etc... (cheiros? sabores?). Ampliação de consciência que não deixa, no entanto, de ser promovida pela ampliação de uma consciência em particular, a do artista. É o artista que experimenta um novo aspecto da realidade material ou um novo sentimento e, isto, de forma tão profunda que esta nova experiência se torna, nele, “emoção”. Emoção que ele busca sugerir, em sua obra, a seus possíveis espectadores, pelo que, justamente, a arte implicaria uma simpatia entre a consciência do espectador e a do artista. Entretanto, se bem considerarmos o que há nessa “emoção”, veremos que ela se caracteriza pela simpatia entre o artista e algum aspecto insuspeitado do real – determinado sentimento, cor, som etc. – ao qual o artista acrescentou algo de seu. Sendo assim, quando o espectador simpatiza com essa emoção do artista, quando ele aprofunda a duração de sua própria consciência, sem o que ele não poderia alcançar a emoção do artista, ele, assim fazendo, alcança (1) a consciência do artista e (2) o aspecto da realidade agora contido na consciência do artista. É assim que Bergson tanto pode nos dizer que, com um Turner ou um Corot nós passamos a ter consciência de aspectos do mundo antes inconscientes (cf., 2009, p. 150), quanto também nos dizer que, com Rousseau, temos experiência de uma emoção, portanto, simpatizamos com uma consciência. No caso de Rousseau, ainda que, por exemplo, essa emoção esteja relacionada ao sentimento que uma montanha poderia nos comunicar, “é Rousseau quem nos faz sentir, tanto e mais que a montanha” (Bergson, 2008b, p. 25, tradução minha). E isto justamente porque Rousseau criou algo de novo, tomou “os sentimentos elementares, vizinhos da sensação, provocados diretamente pela montanha” e “fê-los entrar, doravante harmônicos simples, num timbre do qual deu, por uma verdadeira criação, a nota fundamental” (Bergson, 2008b, p. 25, tradução minha). É assim que se pode dizer que há, na concepção estética de Bergson, tanto pura criação do artista quanto desvelamento de novos aspectos do real, porque a ação de desvelar não pode deixar de acrescentar algo de novo ao desvelado, porque a própria ação de desvelar é transformação do desvelado.

Certamente sem a pretensão de ter esgotado o tema, parece que já caracterizamos suficientemente a arte como atividade que favorece a simpatia entre consciências e entre uma consciência e certos aspectos inéditos do real para podermos nos voltar para a relação proposta por Bergson entre arte e filosofia; relação que abordarei a partir da linha de fatos que pretendo cruzar com aquela que acabei de seguir, a saber, a linha de fatos que retrança, no movimento da vida, a gênese do instinto e da inteligência, assim como a fusão do instinto e da inteligência em intuição.

No sentido da convergência entre inteligência e instinto

Para além das referências esparsas em outros textos ou em outros trechos dos textos aqui mobilizados, encontramos em *A Evolução Criadora* passagens definitivas sobre essa relação entre arte e filosofia. Em todo o livro, Bergson chama nossa atenção para a natureza duracional e para a criação envolvida na atividade artística. É, portanto, como modelo de ação criadora que a novidade trazida pela intuição estética será comparada ora com a novidade envolvida na criação de nossa própria pessoa, ora com a novidade de espécies implicadas na evolução da vida. Mas será nas últimas páginas do segundo capítulo, quando se trata de encaminhar a abordagem decisiva da intuição, não apenas do elã de vida que engendra as espécies, mas também da própria matéria, que a atividade estética é referida em sua maior relevância, pois que ela será apresentada como prova mesma de nossa capacidade de intuição. Bergson nos diz textualmente: “Que um esforço desse tipo [um esforço intuitivo] não seja impossível, já o mostra a existência, no homem, de uma faculdade estética ao lado da percepção normal (Bergson, 2008, p. 178; trad. 2005, p. 192).

Para explorar as consequências que esta prova da intuição do impulso da vida, na intuição estética, pode trazer para o tratamento do nosso tema, sigamos Bergson na caracterização deste esforço de intuição – para seres inteligentes que possuem a faculdade estética – na medida em que se caracteriza como um esforço de recuperação, por estes mesmos seres inteligentes, da franja de instinto que os cerca. Em primeiro lugar, para caracterizar este esforço de recuperação do instinto pela inteligência, devemos partir da unidade do movimento da vida, cujos desenvolvimentos são divergentes e complementares. Com efeito, desde o início do livro, a vida nos é apresentada como um único movimento de criação, como um único impulso pleno de potencialidades; se, pela resistência da matéria, este impulso progride atualizando-se em feixe, a unidade da origem se mantém. A vida, nos diz Bergson, “é tendência e a essência de uma tendência é desenvolver-se na forma de feixe, criando, pelo simples fato de seu crescimento, direções divergentes entre as quais seu elã irá repartir-se”. (Bergson, 2008, p. 100; trad. 2005, p.108-9) Caracterização da realidade como tendência, que Bergson reiterará adiante:

Quanto mais a tendência original e única cresce, mais acha difícil manter unidos no mesmo ser vivo os dois elementos que no estado rudimentar estão implicados um no outro. De onde um desdobramento, de onde duas evoluções divergentes: de onde, também, duas séries de características que se opõem em alguns pontos, se completam em outros, mas que, seja porque se completem, seja porque se oponham, conservam sempre um ar de parentesco entre si. (Bergson, 2008, p. 117; trad. 2005, p. 126-7)

A vida não *é*, mas *tende a*, e *tende a* multiplicando-se, e multiplicando-se segundo oposições e complementaridades, por *diferenciação*, diria Deleuze (cf. Deleuze, 1998, p. 96). Não entraremos no desenvolvimento das consequências para a caracterização da realidade em duração aqui implicadas. Para nos aproximarmos do que tenho em vista basta constataremos que, nesse movimento de criação por divergência, mantém-se um certo “ar de parentesco”, basta constatar que à divergência das linhas evolutivas corresponde a comunidade do *elã* (cf. Bergson, 2008, p. 102). E basta porque é essa divergência e comunidade que possibilitam a recuperação das virtualidades que se atualizaram em uma das linhas pelas espécies e indivíduos de uma linha divergente, e que possibilitam, assim, a *intuição* do princípio evolutivo no qual elas foram criadas. Nas palavras de Bergson:

Os elementos de uma tendência não são comparáveis a objetos justapostos no espaço e exclusivos uns dos outros, mas antes a estados psicológicos, cada um dos quais, ainda que seja primeiramente ele próprio, participa no entanto dos outros e contém assim virtualmente toda a personalidade à qual pertence. Não há manifestação essencial da vida, dizíamos, que não nos apresente, em estado rudimentar ou virtual, as características das outras manifestações. De forma recíproca, quando em uma linha de evolução encontramos a lembrança, por assim dizer, daquilo que se desenvolve ao longo das outras linhas, devemos concluir que nos defrontamos com os elementos dissociados de uma mesma tendência original. (Bergson, 2008, p. 119-120; trad. 2005, p. 129)

E é nesse sentido que, quanto mais recuperarmos, a partir da linha evolutiva na qual nos encontramos, as linhas evolutivas divergentes, mais nos aproximaremos do “movimento interior da vida”. E nisto, justamente, nos diz Bergson, consistirá o “estudo do movimento evolutivo”, ou seja, em

destrinçar um certo número de direções divergentes, em apreciar a importância do que ocorreu em cada uma delas, numa palavra, em determinar a natureza das tendências dissociadas e em fazer sua dosagem. Combinando então essas tendências entre si, obteremos uma aproximação ou antes uma imitação do indivisível princípio motor do qual procedia seu *elã*. (Bergson, 2008, p. 102; trad. 2005, p. 110-1)

A questão que se coloca então é de que modo, concretamente, nós, que nos encontramos na linha evolutiva cuja característica específica é a inteligência, podemos, para intuir o *elã* de vida e, até mesmo, o “indivisível princípio motor” do qual ele provém, recuperar as linhas divergentes cujas formas de consciência chamamos genericamente de instinto.

A seguir os passos do método proposto por Bergson em *A Evolução Criadora* e levando em conta, em primeiro lugar, o que foi dito acima a respeito do caráter psicológico dos elementos de uma tendência evolutiva – ou seja, as espécies e seus indivíduos –, deve-se considerar que a inteligência não constitui a totalidade da consciência de nossa espécie. De fato, a inteligência seria apenas aquilo que da tendência evolutiva original em nós se atualizou, seu “núcleo luminoso”, em torno do qual permanece, como franja confusa, as demais virtualidades dessa tendência original; virtualidades que, por sua vez, atualizam-se em outros de seus elementos, em outras espécies e indivíduos. Sendo assim, seria preciso, em segundo lugar, que despendêssemos um esforço no sentido de suspender a aplicação das categorias pelas quais a inteligência se representa o movimento da vida, pelo simples fato de que, sendo apenas um elemento da tendência, uma parte do todo, a inteligência não poderia apreender a totalidade do movimento no qual foi gerada. Suspensão que implica, no que diz respeito às teorias evolutivas, a recusa das hipóteses tanto mecanicistas quanto finalistas, na medida em que ambas nada mais fariam do que aplicar à vida as categorias da finalidade e a relação entre meios e fins próprias à inteligência, (cf. Bergson, 2008) na medida em que ambas procuram explicar o todo pela adição de partes. E será então, no exercício mesmo desse esforço de suspensão do estritamente inteligente que um esforço de dilatação deve ser empreendido, esforço de dilatação que implica a fusão das representações distintas próprias à inteligência – que constituem o “núcleo luminoso” de nossa consciência – à franja de representações confusas que circunda esse núcleo e une a nossa consciência a outras formas de consciência.

Se, ao evoluir na direção dos vertebrados em geral, do homem e da inteligência em particular, a Vida teve de abandonar durante o percurso muitos elementos incompatíveis com esse modo particular de organização e confiá-los, como mostraremos, a outras linhas de desenvolvimento, é a totalidade desses elementos que teremos de procurar e fundir com a inteligência propriamente dita para recuperar a verdadeira natureza da atividade vital. Sem dúvida, seremos nisso auxiliados pela franja de representação confusa que envolve nossa representação distinta, quer dizer, intelectual: o que pode ser essa franja inútil, com efeito, se não a parte do princípio evoluínte que não se encolheu até a forma especial de nossa organização e que passou por contrabando? É, portanto, aí que teremos de ir procurar indicações para dilatar a forma intelectual de nosso pensamento; é aí que obteremos o elã necessário para nos elevar acima de nós mesmos. (Bergson, 2008, p.49; trad. 2005, p. 53-4) Somente então, conclui Bergson,

pressentiríamos a natureza real do movimento evolutivo; e mesmo assim não faríamos mais que pressenti-la, pois continuaríamos a lidar apenas com o evoluído, que é um resultado, e não com a própria evolução, isto é, com o ato

pelo qual o resultado é obtido. Tal é a filosofia da vida para a qual nos encaminhamos. (Bergson, 2008, p. 50; trad. 2005, p. 55)

Como sabemos, essa dilatação da consciência inteligente é tematizada no segundo capítulo do livro no âmbito da distinção das principais direções divergentes que a tendência evolutiva teria tomado: primeiro entre vegetais, micróbios e animais; depois, na linha evolutiva dos animais, entre os artrópodes e os vertebrados. Acompanham essas linhas divergentes e complementares da evolução da vida tipos também divergentes e complementares de consciência – “o torpor vegetativo, o instinto e a inteligência” (Bergson, 2008, p. 135-6; trad. 2005, p. 146). Sem retomar aqui a caracterização dessas linhas divergentes, lembremos que a dilatação da inteligência, no sentido da intuição do *elã* de vida, é proposta em sua fusão com o instinto, pela qual suas características opostas se mostrariam de fato complementares. Fusão do que é divergente que só é possível uma vez que a divergência não se dá entre “coisas feitas”, mas, justamente, entre “tendências”, e tendências que, por guardarem uma origem comum, nunca chegam a se separar totalmente. É que inteligência e instinto, nos diz Bergson,

tendo começado por se interpenetrarem, conservam algo de sua origem comum. Nenhum dos dois encontra-se jamais em estado puro. [...] Não há inteligência ali onde não se descobrem vestígios de instinto, não há instinto, sobretudo, que não esteja envolto por uma franja de inteligência. (Bergson, 2008, p. 136; trad. 2005, p. 147)

Ao que ele acrescenta, na sequência: “além disso, nem a inteligência nem o instinto se prestam a definições rígidas; são tendências e não coisas feitas”. (Bergson, 2008, p. 137; trad. 2005, p. 148) É assim que, considerados inicialmente “ao saírem da vida que os deposita ao longo de seu percurso” evolutivo, enquanto tendências psíquicas divergentes e complementares dos organismos que então vão sendo gerados, instinto e inteligência são considerados como “dois métodos diferentes de ação sobre a matéria” (Bergson, 2008, p. 137; trad. 2005, p. 148), duas “soluções divergentes, igualmente elegantes” (Bergson, 2008, p. 144; trad. 2005, p. 155) ao problema representado por essa matéria. Nesse “esforço para obter certas coisas da matéria bruta” (Bergson, 2008, p. 137; trad. 2005, p. 148) o instinto seria uma tendência de ação, e de método de ação, que seguiria, do interior, o próprio movimento da vida, que simpatizaria com esse movimento a ponto de ser difícil distingui-los. “Onde começa a atividade do instinto? Onde termina a da natureza? Não se poderia dizê-lo”, nos diz Bergson. De modo que, segundo ele, se poderia considerar “indiferentemente, que o instinto organiza os instrumentos dos quais vai servir-se ou que a organização se prolonga no instinto que deve utilizar o órgão” (Bergson, 2008, p.

140-141; trad. 2005, p. 151-2). Essa simpatia com o movimento da vida, que organiza a matéria em instrumento perfeitamente adequado a sua ação, faz desta ação instintiva uma ação perfeita e, por isso mesmo, invariável, fechada em um campo restrito e inconsciente – ou com uma “consciência *anulada*” (Bergson, 2008, p. 145; trad. 2005, p. 156). Na verdade, Bergson não considera a inconsciência do instinto como uma ausência total de consciência, como uma consciência nula, mas como uma consciência anulada por uma ação perfeitamente executada. Nesse sentido, Bergson compara a consciência instintiva, a consciência sonambúlica e a consciência de nossas ações habituais e automáticas para sustentar que, em todos esses casos, não há consciência na medida em que não há representação da ação realizada, uma vez que a perfeição da ação não dá lugar à hesitação e à escolha. Dessa forma, assim como no ato do sonâmbulo e no ato automático, no ato instintivo “a representação do ato, nos diz Bergson, é posta em xeque pela execução do próprio ato, o qual é tão perfeitamente semelhante à representação e nela se insere tão exatamente que nenhuma consciência pode mais transbordar. *A representação é entupida pela ação*” (Bergson, 2008, p. 145; trad. 2005, p. 156). Ou seja, “onde a ação real é a única ação possível [...] a consciência torna-se nula” (Bergson, 2008, p. 145; trad. 2005, p. 157).

No sentido oposto segue a tendência que se caracteriza pelo método inteligente de ação. Aqui, a vida não age imediatamente sobre a matéria, por um organismo/instrumento que ela mesma produziu – o corpo do animal; aqui ela age mediatamente, por meio de um organismo que “em vez de possuir naturalmente o instrumento necessário, o fabricará ele próprio moldando a matéria inorgânica” (Bergson, 2008, p. 143; trad. 2005, p. 154). De fato, é dessa forma que a atividade inteligente vem sendo aqui caracterizada, como “*a faculdade de fabricar objetos artificiais, em particular utensílios para fazer utensílios, e variar indefinidamente sua fabricação*” (Bergson, 2008, p. 140; trad. 2005, p. 151). Mediação na ação por um instrumento, fabricado ele também por mediação, que, como seria de se esperar, significa imperfeição da ação, porque imperfeição do instrumento, mas, também, e por isso mesmo, indefinida variabilidade, indefinida abertura do campo de ação:

O instrumento fabricado inteligentemente é um instrumento imperfeito. Só é obtido ao custo de um esforço. É quase sempre de manejo difícil. Mas, como efeito de uma matéria inorganizada, pode assumir uma forma qualquer, servir para todo e qualquer uso, tirar o ser vivo de toda nova dificuldade que surge e conferir-lhe um número ilimitado de poderes. [...] Para cada necessidade que satisfaz, cria uma necessidade nova e, assim, em vez de fechar, como o instinto, o círculo de ação no qual o animal irá mover-se automaticamente, abre para essa atividade um campo indefinido no qual a impele cada vez mais longe e a torna cada vez mais livre. (Bergson, 2008, p. 141-142; trad. 2005, p. 153)

Indeterminação da ação e abertura de seu campo que implicam hesitação, escolha e, conseqüentemente, consciência, pois que, justamente, a consciência foi caracterizada, por oposição à ação instintiva, como “a luz imanente à zona de ações possíveis ou de atividade virtual que cerca a ação efetivamente realizada pelo ser vivo” (Bergson, 2008, p. 145; trad. 2005, p. 157).

Para completar a série de oposições entre instinto e inteligência elencadas por Bergson, e que nos interessam para pensar o que resultará de sua fusão no sentido da intuição do movimento de vida, resta considerar as características do tipo de conhecimento próprio a cada um desses dois métodos de ação. Características que acabarão por reforçar a “interioridade” do conhecimento instintivo que, não por acaso, simpatiza com o movimento da vida e, por oposição, a “exterioridade” do conhecimento inteligente que, também não por acaso, é apropriado à matéria.

Com efeito, tomando alguns exemplos de ações instintivas como a dos insetos paralisantes, ou as manobras complexas desempenhadas por insetos como o moscardo do cavalo ou como o besouro Sítates, Bergson introduz a ideia de que ações como estas são a própria exteriorização do conhecimento de tipo instintivo, o qual, ainda que não tenha se interiorizado em consciência, nem por isso é menos a “representação de coisas determinadas, existindo ou produzindo-se em pontos precisos do espaço e do tempo” (Bergson, 2008, p. 147-8; trad. 2005, p. 159). E, na medida em que “atinge imediatamente, em sua própria materialidade, objetos determinados”, este tipo de ação também é prova do caráter categórico do conhecimento instintivo, aquele que se expressaria por proposições do tipo: “isto é” (Bergson, 2008, p. 150; trad. 2005, p. 162).

Opondo-se ao instinto, o conhecimento inteligente seria mais certo “enquadramento” do que é experimentado, do que aquilo mesmo que se dá à experimentação; mais certo “vezo natural da atenção”, pelo qual uma realidade pode ser apreendida, do que a própria realidade; mais o estabelecimento de certas relações com vistas a uma sistematização, do que o conhecimento de objetos propriamente ditos (cf. Bergson, 2008, p. 148-9; trad. 2005, p. 159-161). E, nesse sentido, uma vez que não atinge nenhum objeto em particular e “não é mais que uma capacidade natural de remeter um objeto a um objeto, ou uma parte a uma parte, ou um aspecto a um aspecto” (Bergson, 2008, p. 150; 2005, p. 162), constitui-se hipoteticamente, ou seja, extraindo conclusões quando possui as premissas que lhe são correspondentes. É assim que o conhecimento instintivo seria conhecimento categórico de coisas – ou conhecimento material –, que apreenderia as coisas mesmas, ou a realidade sobre a qual se aplica, imediatamente. E que a este conhecimento imediato das coisas se

oporiar o conhecimento inteligente, que é a própria mediação; conhecimento hipotético de relações, conhecimento mais de *formas de conhecer*, mais de *formas de usar*, do que conhecimento das coisas mesmas.

Ocorre, no entanto, que, se ao se levar em conta a apreensão imediata das coisas mesmas, nelas mesmas, esse caráter formal e hipotético do conhecimento inteligente se mostra desvantajoso em comparação ao conhecimento material, por outro lado, ele teria a vantagem tanto de ampliar seu campo de aplicação quanto de se liberar de seu caráter eminentemente prático – lembrando que tanto o conhecimento inteligente quanto o instintivo são, inicialmente, resultado de diferentes métodos de uso da matéria em proveito da subsistência do organismo. De fato, nos diz Bergson, uma

forma, justamente porque é vazia, pode à vontade ser preenchida sucessivamente por um número indefinido de coisas, mesmo por aquelas que de nada servem. De modo que um conhecimento formal não se limita ao que é útil praticamente, ainda que seja em vista da utilidade prática que faça sua aparição no mundo. Um ser inteligente traz consigo os meios necessários para superar-se a si mesmo. (Bergson, 2008, p. 152; trad. 2005, p. 164)

Aparentemente o que temos aqui é uma superatividade na aplicação das formas possibilitada, justamente, por sua amplitude e, conseqüentemente, por sua “imperfeição”, ou, se quisermos, falta de especialização. Superatividade que, então, levaria essa aplicação além de sua função original específica – a saber, a de perpetuar a espécie retirando da matéria os meios necessários para sua subsistência –, e levaria a própria espécie para além desse seu trato com a matéria e, nesse sentido, a superar a si mesma enquanto espécie na direção do movimento de vida criador de espécies.⁴ Como tudo indica, nos diz Bergson em suas breves considerações, nesse mesmo contexto, sobre a linguagem humana, esta super-aplicação das formas teria se voltado sobre si mesma, sobre a própria atividade de conceber ou conhecer formas, sobre os próprios seres inteligentes que concebem ou conhecem formas, levando, assim, ao abandono do plano concreto pelo plano da especulação abstrata, pelo plano em que esses mesmos seres inteligentes vão além de sua especificidade prática, “para superarem-se a si mesmos”. De fato, ao explorar o caso da linguagem humana, Bergson se refere a essa progressão do concreto ao abstrato, do uso prático ao especulativo, pelo fato de a linguagem fazer parte daqueles instrumentos próprios à inteligência que “não são talhados na medida exata de seu objeto, que o ultrapassam e que permitem assim à inteligência um trabalho suplementar, isto é, desinteressado” (Bergson, 2008, p. 160; trad. 2005, p. 173). Nesse sentido, nos diz Bergson,

⁴ Isto, se considerarmos que as diferentes espécies são diferentes formas encontradas pelo movimento de vida de, ao organizar a matéria, sustentar a si mesmo e passar adiante.

a palavra, feita para ir de uma coisa para outra, é essencialmente deslocável e livre. Poderá portanto estender-se não apenas de uma coisa percebida para uma outra coisa percebida, mas ainda da coisa percebida à lembrança dessa coisa, da lembrança precisa a uma imagem mais fugidia, de uma imagem fugidia, mas no entanto ainda representada, à representação do ato pelo qual é representada, isto é, à ideia. Abrir-se-á assim aos olhos da inteligência, que olhava para fora, todo um mundo interior, o espetáculo de suas próprias operações. (Bergson, 2008, p. 160; trad. 2005, p. 172-3)

E, acrescenta, a

partir do dia em que a inteligência, refletindo sobre suas manobras, percebe-se a si mesma como criadora de ideias, como faculdade de representação em geral, não há objeto do qual não queira ter a ideia, mesmo que este não tenha relação direta com a ação prática. Eis por que dizíamos que há coisas que apenas a inteligência pode procurar. Apenas ela, com efeito, preocupa-se com teoria. E sua teoria gostaria de abarcar tudo, não apenas a matéria bruta, sobre a qual tem naturalmente domínio, mas ainda a vida e o pensamento. (Bergson, 2008, p. 160; trad. 2005, p. 173)

No entanto, num e no outro caso, tanto quando trata da atividade da inteligência em geral ou da atividade da linguagem em particular, Bergson faz o mesmo recuo. Se um “ser inteligente traz consigo os meios necessários para superar-se a si mesmo”, supera-se “no entanto, menos do que gostaria, menos também do que imagina fazer” (Bergson, 2008, p. 152; trad. 2005, p. 164). Se apenas a inteligência “preocupa-se com teoria”, pode-se bem adivinhar com “que meios, que instrumentos, que método, por fim, irá abordar esses problemas” (Bergson, 2008, p. 160-1; trad. 2005, p. 173). Ao contrário dos seres com tendência instintiva – que agem sobre a matéria bruta enquanto instrumentos gerados imediatamente pelo próprio movimento da vida e, assim, simpatizam com esse movimento mais do que com a matéria sobre a qual agem –, os seres com tendência inteligente, que agem sobre a matéria por meio de instrumentos fabricados por eles próprios – que são, portanto, mediações entre a ação do movimento da vida e a matéria sobre a qual incidem – guiam-se mais pela própria tendência que caracteriza a matéria, a saber, a tendência à extensão, à descontinuidade e à imobilidade. De fato, poderíamos dizer que a inteligência “realiza” ou, mais apropriadamente, “idealiza” estas características, que a matéria possui apenas como tendência, na figura do “sólido” – representação, justamente, do descontínuo, do imóvel e da extensão que pode assumir indefinidas formas (cf. Bergson, 2008, p. 154-158; trad. 2005, p. 166-170).

Se, portanto, a atividade fabricadora da inteligência é assim caracterizada “pode-se prever que aquilo que há de fluído no real lhe escapará em parte e que aquilo que há de propriamente vital no vivo lhe escapará inteiramente” (Bergson, 2008, p. 154;

trad. 2005, p. 167). E será, portanto, por essa incapacidade de compreender o vital e o fluido que os seres com tendência inteligente, ao buscarem conhecer por conhecer, e não mais apenas conhecer para agir, fracassam. O que não surpreende, no contexto da teoria da vida que Bergson vem desenvolvendo, na medida em que o método que ele vem construindo é justamente aquele que preconiza que só podemos nos aproximar do movimento da vida, que só podemos nos aproximar da unidade subjacente às várias linhas de seu desenvolvimento divergente, saindo do isolamento daquilo que foi atualizado na linha em que estamos e buscando atualizar aquilo que nela permanece virtual. Só assim, entende Bergson, ao mesmo tempo em que simpatizaríamos com as espécies geradas nas linhas divergentes à nossa, nos banharíamos no fluido no qual cada uma dessas espécies foi formada por via de condensação.

É assim que, após ter discorrido sobre as direções divergentes de atualização das virtualidades presentes no *elá* de vida; após ter caracterizado duas dessas direções de atualização divergentes, a da consciência instintiva – que iria no sentido da vida – e o da consciência inteligente – que iria no sentido da matéria; e após ter enfatizado que não há, aqui, distinções estritas, e, sim, continuidade e complementariedade, as quais, de resto, se explicam pela virtualidade criadora sempre latente, Bergson especula sobre a possibilidade de nuançar ainda mais essas fronteiras, especula sobre a possibilidade de as linhas evolutivas que se desenvolveram em direções divergentes recuperarem-se umas às outras pelas “franjas” de uma e outra que já unem a ambas. Mais especificamente, especula sobre a possibilidade de inteligência e instinto recuperarem-se uma ao outro e voltarem a ser o que, de resto, também especula Bergson, ambas já teriam sido, ou seja, intuição. Pois, como Bergson acaba por concluir, o instinto é simpatia, e se chegar a se tornar “desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo indefinidamente”, “dar-nos-ia a chave das operações vitais” (Bergson, 2008, p.177; trad. 2005, p. 191) e seria então, justamente, *intuição*.

Uma filosofia orientada no mesmo sentido que a arte

E é então que voltamos à relação entre arte e filosofia deixada em suspenso acima. De fato, depois de ter proposto a gênese do instinto e da inteligência nas divergências próprias ao desenvolvimento da vida, e de ter proposto um esforço no sentido da sua convergência, Bergson, como já dissemos, recorre à intuição estética como testemunha de que este esforço é possível. Mas não só isso, pois quando ele passa a caracterizar a intuição do movimento da vida como a tarefa mesma da filosofia, ele nos diz que esta tarefa pode ser realizada se for “orientada no mesmo sentido que a arte” (Bergson, 2008, p. 178; trad. 2005, p. 191-192). O que parece significar que a intuição estética não seria apenas testemunha da intuição filosófica, mas que elas

partilhariam o mesmo método – como, aliás, nos apontou Leopoldo e Silva no comentário que citamos no início deste texto. Voltemos a esta passagem de *A Evolução Criadora* na sua totalidade:

Mas é para o interior mesmo da vida que nos conduziria a intuição, isto é, o instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo indefinidamente. Que um esforço desse tipo não seja impossível, já o mostra a existência, no homem, de uma faculdade estética ao lado da percepção normal. Nosso olho percebe os traços do ser vivo, mas justapostos uns aos outros e não organizados entre si. Escapa-lhe a intenção da vida, o movimento simples que corre através das linhas, que as liga umas as outras e lhes dá uma significação. É essa intenção que o artista visa recuperar, recolocando-se no interior do objeto por uma espécie de simpatia, desfazendo, por um esforço de intuição, a barreira que o espaço interpõe entre ele e o modelo. É verdade que essa intuição estética, como aliás a percepção exterior, alcança apenas o individual. Mas podemos conceber uma investigação orientada no mesmo sentido que a arte e que tomaria por objeto a vida em geral, assim como a ciência física, ao seguir até o fim a direção marcada pela percepção exterior, prolonga em leis gerais os fatos individuais. (Bergson, 2008, p. 178; trad. 2005, p. 191-192).

É assim que o artista procuraria captar os “traços do ser vivo”, as diferentes “linhas” do movimento da vida, não como a maioria dos seres inteligentes, do exterior, “justapostos uns aos outros”, mas do interior, “por uma espécie de simpatia” e segundo a direção dada pelo mesmo movimento que os atravessa, ligando-os entre si. É convém notar que se o artista simpatiza com o “individual”, como insiste Bergson, uma vez que busca simpatizar com o “movimento simples” que corre através dessas individualidades, é com *movimentos individuais* que ele simpatiza. Não é de surpreender que, no contexto do movimento da vida, Bergson nos lembre que não existe individualidade que não seja a individualidade de um movimento ou, mais uma vez, que não existe individualidade que não seja um dos múltiplos movimentos divergentes desenvolvidos por um movimento mais original que precede esses movimentos divergentes, os atravessa e os une. Por outro lado, se é verdade que esta simpatia com o individual, ou com os movimentos individuais, marca a especificidade da arte, marca também a sua diferença com a filosofia, uma vez que esta última pretende simpatizar com o geral ou, neste caso, com o movimento geral da vida. Contudo, porque a filosofia – tal como a ciência que visa o geral a partir do particular – procura simpatizar com este movimento geral seguindo até o fim essas simpatias, ou factos individuais próprios à arte, continuaria a partilhar com a arte o mesmo método. De fato, para além das

especificidades de cada uma, ambas seguem na mesma direção – a direção da interioridade própria ao movimento da vida –, e com o mesmo esforço de suspensão da direção à exterioridade para a qual tende a inteligência.

E, para o que aqui nos interessa, tal compartilhamento seria mais uma prova de que haveria, segundo o bergsonismo, simpatia com o individual, e segundo um método geral bem definido. Um método que vimos descrito acima no caso da arte – enquanto a suspensão da relação pragmática, espacial ou inteligente entre o artista e o seu objeto, bem como pelo trabalho subsequente do artista sobre a matéria para provocar a mesma suspensão no espectador –; e método ao qual Bergson aqui retorna e estende à filosofia de vida. Com efeito, apoiando-se na concretude do modelo fornecido pela intuição estética e partindo do mesmo instinto, “ampliado e depurado em intuição”, que envolve como uma “nebulosidade vaga” o núcleo luminoso da inteligência, a filosofia iria *metodicamente* em busca da expansão desse núcleo na direção dessa nebulosidade. Num primeiro momento, e utilizando “o próprio mecanismo da inteligência”, haveria o reconhecimento da especificidade da inteligência – o conhecimento da matéria –, bem como de sua insuficiência em captar o movimento da vida que se introduz nessa matéria. A esse reconhecimento se seguiria a sugestão do “vago sentimento daquilo que se deveria pôr no lugar dos quadros intelectuais” (Bergson, 2008, p. 180; trad. 2005, p. 192). Trata-se aqui, justamente, de um trabalho conjunto entre inteligência e instinto, na recuperação de uma intuição originária que só teria se cindido “pela necessidade de se aplicar à matéria e ao mesmo tempo seguir a corrente da vida”, que só teria se duplicado por ter-se prendido à “dupla forma do real” (Bergson, 2008, p. 180; trad. 2005, p. 193). O próximo passo, dado também metodicamente pela intuição filosófica, seguirá no sentido de uma “comunicação simpática [...] entre nós e o resto dos seres vivos” até, por fim, nos introduzir no “domínio próprio à vida, que é compenetração recíproca, criação indefinidamente continuada”, em uma palavra, duração (Bergson, 2008, p. 179; trad. 2005, p. 193).

Como vemos, mesmo aí, quando visamos a intuição do movimento da vida, podemos considerar a presença da intuição estética, porque antes de entrar no “domínio próprio da vida” – de acordo com o caráter geral implícito aqui – trata-se de uma comunicação entre “nós e o restante dos seres vivos”, trata-se precisamente da intuição estética de certas tensões de duração atualizadas em certos movimentos individuais da vida. De fato, se, nesse aprofundamento da intuição – que vai da intuição de nossa própria consciência para a intuição da vida –, não nos voltamos também para as singularidades que duram, singularidades que vão sendo geradas ao mesmo tempo em que esse movimento se desenvolve, e, que, por isso, também o trazem em si, em suma, se não nos voltamos para as diferentes espécies de vida, para

então simpatizarmos com elas, não correríamos o risco de encerrar a consciência individual em um processo ou muito individual ou extremamente geral, de qualquer modo, excessivamente contemplativo? Ora, é o próprio Bergson quem faz essa pergunta, em “Introdução à Metafísica”:

Mas, se a metafísica deve proceder por intuição, se a intuição tem por objeto a mobilidade da duração, e se a duração é de essência psicológica, não vamos encerrar o filósofo na contemplação exclusiva de si mesmo? A filosofia não vai consistir em se contemplar viver, simplesmente, “como um pastor sonolento observa a água correr”? (Bergson, 2009, p. 206; trad. 1974a, p. 34)

Pergunta à qual ele responde “não”, se bem atentarmos para o que é a intuição e a duração que ela intui. Porque, diferentemente do *tout fait*, aprendido por conceitos ou pela síntese de conceitos opostos – como um Tempo que é a unidade abstrata resultante da síntese de uma multiplicidade igualmente abstrata de instantes descontínuos – a intuição da duração é “o sentimento de uma certa *tensão* bem determinada”. E é precisamente porque esta duração determinada, continua Bergson, “aparece como uma escolha entre uma infinidade de durações possíveis [...], perceberemos durações tão numerosas quanto quisermos, todas bem diferentes umas das outras” (Bergson 2009, 206; trad. 1974a, p. 35). É, portanto, a própria natureza da duração, como fluxo concreto, que faz da sua experiência – a intuição – a experiência de um fluxo concreto a partir de uma das tensões em que esse fluxo ocorre. Nesse sentido, Bergson nos diz que a intuição, o método filosófico que ele propõe,

bem longe de deixar-nos suspensos no vazio como o faria a pura análise, nos põe em contato com toda uma continuidade de durações que devemos tentar seguir, seja para baixo, seja para o alto: nos dois casos podemos nos dilatar indefinidamente por um esforço cada vez mais violento, nos dois casos nós nos transcendemos a nós mesmos. [...] Entre estes dois limites extremos se move a intuição, e este movimento é a própria metafísica. (Bergson, 2009, p. 210; trad. 1974a, p. 36)

Voltamos assim ao nosso ponto de partida: as diferentes tensões de duração dentro de nós, que podem ser intuídas e que são, ao mesmo tempo, a base para simpatizar com as diferentes tensões de duração fora de nós. E voltamos para concluir, depois do caminho percorrido, que, segundo o bergsonismo, não só a atividade artística, mas a própria essência da atividade filosófica, carregaria em si a possibilidade de uma simpatia com as diferentes tensões de duração que, entre matéria e a “eternidade da vida”, singularizam-se nos diferentes movimentos da vida, ou seja, nas diferentes espécies e nos seus diferentes indivíduos. Esta hipótese de uma simpatia interespecífica seria en-

tão complementada pela proposição segundo a qual o movimento intuitivo que estabelece a simpatia entre a nossa consciência e outras consciências singulares é um movimento de recuperação do instinto pela inteligência, ou seja, de recuperação, pela consciência predominantemente inteligente da espécie humana, do modo de consciência predominantemente instintivo de outras espécies (pelo menos da maneira como Bergson especula sobre a consciência de outras espécies). Com efeito, o movimento intuitivo característico da atividade artística e filosófica propõe uma suspensão do domínio da experiência exterior da realidade, característica da inteligência, em favor de uma abordagem interior, característica do instinto.

Dito isso, completa-se o movimento proposto por este texto, pois se tratava de especular sobre a possibilidade de pensar a simpatia interespecies como consequência do pensamento de Bergson a partir do que ele nos disse sobre a simpatia entre consciências singulares, de acordo com o modelo realizado na intuição estética e o modelo realizável da retomada do instinto pela inteligência na intuição do movimento da vida.

Mas se esse movimento se encerra, também abre novas especulações sobre como essa simpatia com outras espécies e seus indivíduos poderia se concretizar.

É verdade que, segundo o próprio método do bergsonismo, esta especulação só pode desenvolver-se em conjunto com as ciências que se ocupam do estudo empírico dessas mesmas espécies e indivíduos e, portanto, tendo em conta os dados empíricos que “fornecem”. No entanto, acredito que já possamos dizer, em acordo com o que aqui procurei enfatizar, que o bergsonismo proporia que estas ciências orientem seu movimento em direção a outras espécies em acordo com uma de suas conclusões mais fundamentais, a saber, que todos nós, seres vivos, somos atualizações do mesmo princípio criador e que, por isso, cada um de nós carrega em si esse mesmo princípio criador.

Nesta nova especulação a ser desenvolvida, seriam portanto o bergsonismo e as ciências da vida que nos levariam a procurar e destacar, em cada uma das espécies às quais nos voltássemos, os sinais do movimento criador que as atravessa, e não os sinais da sua queda no mecânico, na repetição.⁵ Ao fazê-lo, seriam novos aspectos da realidade que as diferentes formas de vida nos abrissem – como já fizeram para o artista –, mundos múltiplos, divergentes e complementares, unidos porém na mesma direção, a da evolução criadora da vida.

⁵ Entre tantas pesquisas em desenvolvimento atualmente, podemos citar as pesquisas etológicas veiculadas por Vinciane Despret em *Quand le Loup habite avec l'agneau* (Paris: Éditions la Découverte, 2020); pesquisas escolhidas pela autora por terem sido desenvolvidas segundo a regra da polidez que, segundo ela, deveria reger qualquer relação de conhecimento mútuo, a saber, o interesse por esse conhecimento por parte de ambos os lados da relação, e a consideração, portanto, de consciência, indeterminação e tomada de decisão de ambos os lados.

Bibliografia

- Bergson, H. (1974). “A intuição filosófica”. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. In: *Os Pensadores XXXVIII*. São Paulo: Ed. Abril.
- _____. (1974a). “Introdução à metafísica”. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. In: *Os Pensadores XXXVIII*. São Paulo: Ed. Abril.
- _____. (2005). *A Evolução Criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2007). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. 9^e éd. Paris: PUF.
- _____. (2008). *L'évolution créatrice*. 11^e éd. Paris: PUF.
- _____. (2008b). *Les deux sources de la morale et de la religion*. 10^e éd. Paris: PUF.
- _____. (2009). *La pensée et le mouvant*. 16^e éd. Paris: PUF.
- _____. (2012). *Le rire – Essai sur la signification du comique*. 14^e éd. Paris: PUF.
- _____. (2018). *O Riso – Ensaio sobre o significado do cômico*. Trad. e notas Cappello, Maria Adriana C. Introdução Morato Pinto, Débora. São Paulo: Edipro.
- _____. (2020). *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. e notas Cappello, Maria Adriana C. Introd. e notas Morato Pinto, Débora. São Paulo: Edipro.
- Deleuze, G. (1998). *Le bergsonisme*. Paris: PUF.
- Leopoldo e Silva, F. (1994). *Bergson – Intuição e Discurso Filosófico*. São Paulo: Ed. Loyola.
- Prado Jr., B. (1989). *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp.

Fenômeno vs. Fenomenicidade. Husserl e Natorp no pano de fundo de um debate atual

Emanuele Mariano

Universidade de Bolonha

RESUMO

Será que a fenomenologia nos permite abrir uma via privilegiada para a compreensão dos fenômenos? Basta, no entanto, um olhar sobre a história filosófica do conceito de “fenômeno” para nos vermos confrontados com resultados complexos, nem sempre fáceis de apreender. Só precisamos de dois: as definições do que é o “fenômeno” diferem consideravelmente tanto dentro como fora da tradição fenomenológica; a compreensão fenomenológica dos fenômenos foi objeto, desde Husserl em particular, de várias objeções por parte dos interlocutores diretos, e continua a sê-lo no debate atual que coloca a fenomenologia à prova das críticas provenientes de outras abordagens, desde a filosofia da mente de inspiração analítica até às chamadas ciências cognitivas. Centrar-nos-emos, então, no diálogo entre Husserl e Natorp para demonstrar a originalidade da abordagem husserliana, limitando-nos às críticas de Natorp às teses expressas na quinta das *Logische Untersuchungen*. São críticas que nos permitem articular uma dupla estratégia: estabelecer um confronto direto com as posições de Husserl; instituir, indiretamente, um paralelo com alguns dos principais argumentos que encontramos no debate atual onde, a par do conceito de fenômeno, se encontram outras noções, aparentemente relacionadas. Uma mais que todas: a “fenomenicidade”, que indicaria o caráter meramente subjetivo da experiência, por oposição aos conteúdos objetivos que experimentamos. O nosso objetivo é, por conseguinte, duplo: ao centrarmos-nos nas *Logische Untersuchungen*, formular os argumentos

ABSTRACT

Does phenomenology allow us to pave the way for a privileged understanding of phenomena? A glance at the philosophical history of the concept of “phenomenon” suffices to confront us with complex results, not always easy to grasp. We need only mention two: the definitions of what a “phenomenon” is vary considerably both within and outside the phenomenological tradition; the phenomenological understanding of phenomena has been the object, especially since Husserl, of various objections from direct opponents, and continues to be so in the current debate that puts phenomenology to the test of criticism from other philosophical approaches – from analytically inspired philosophy of mind to the so-called cognitive sciences. We will therefore focus on the dialogue between Husserl and Natorp in order to demonstrate the originality of the Husserlian approach, limiting ourselves to Natorp’s critique of the theses expressed in the fifth of the *Logische Untersuchungen*. These criticisms allow us to articulate a twofold strategy, consisting in a direct confrontation with Husserl’s positions; in an indirect parallel with some of the main arguments we find in the current debate, where, besides the concept of phenomenon, other apparently related concepts appear. The first of these is “phenomenality”, which would indicate the purely subjective character of experience, as opposed to the objective contents that we experience. Our aim is therefore twofold: to formulate the necessary arguments to counter Natorp’s objec-

necessários para contrariar as objeções de Natorp; defender, em perspectiva, a especificidade da compreensão fenomenológica dos fenômenos face a certas alternativas que encontramos no debate atual.

PALAVRAS-CHAVE

Husserl; Natorp; fenômeno; conteúdo; apreensão.

tions by focusing on the Logische Untersuchungen; to defend, in perspective, the specificity of the phenomenological understanding of phenomena in the face of certain alternatives that we find in the current debate.

KEY WORDS

Husserl; Natorp; phenomenon; content; apprehension.

Diretrizes de um conceito filosoficamente fundamental

Na história filosófica do conceito de fenômeno, a fenomenologia parece reivindicar um direito de preferência, quanto mais não seja em virtude do seu nome. “Fenomenologia”, ou a “ciência dos fenômenos”, como Husserl afirma na introdução ao seu trabalho de 1913, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. Uma “nova ciência” – fenomenologia – que visa captar fenômenos em toda a complexidade do seu desenvolvimento: desde a psicologia à física, passando pelas ciências naturais e pelas ciências da cultura.¹ O que surge, à primeira vista, é uma variedade de significados dos quais não é fácil apreender o princípio orientador que permita a elaboração de um discurso coerente sobre os fenômenos “psíquicos”, “físicos”, “históricos”, “culturais”, etc., entendidos na sua totalidade. E a dificuldade vai aumentando, se considerarmos a história filosófica do termo que Husserl herda com a introdução de um *Fremdwort* no léxico alemão, a partir do grego φαίνόμενον, enriquecendo ainda mais o já composto registro da “aparência” – *Phänomen*, *Erscheinung*, *Schein*, *Offenbarung*.²

Os significados fenomenológicos do “fenômeno”

De Platão a Kant, passando por Lambert, o idealismo, o positivismo, o neokantismo e a psicologia empírica de Brentano, a resposta à pergunta “o que é o fenômeno?”, longe de ser unívoca, varia consoante as épocas, os autores e, por vezes, as diferentes orientações na obra de um mesmo autor. Neste aspeto, como se sabe, nem o próprio Husserl é exceção: a sua conceção do “fenômeno” muda consideravelmente entre 1900 e 1913, no seguimento da chamada “viragem transcendental”. Basta referir as *Logische Untersuchungen* (1900-1901) e, em particular, a quinta, onde Husserl aponta os mal-entendidos a que o conceito se expõe se aplicado indiscriminadamente a ambos os lados da relação intencional: o “subjetivo” e o “objetivo”. O fenômeno é, aqui, definido como a “aparência da coisa” (*Dingerscheinung*) distinta da “coisa que aparece” (*das erscheinende Ding*), o objeto para o qual o ato intencional é dirigido (Husserl 1984, p. 349). Enquadrado na esfera da “vivência” (*Erlebnis*), o fenômeno das *Logische Untersuchungen* denota a manifestação de algo que está fora da consciência (*idem*). Experimentamos, por exemplo, a percepção de uma casa, de uma paisagem, de uma imagem ou de uma pessoa, onde o que aparece é atestado na sua

¹ Edmund Husserl, 1976, Hua III/1, 1 (as referências à obra de Husserl baseiam-se na edição dos Arquivos de Lovaina, denominada “Husserliana”, e doravante abreviada sob a sigla “Hua”, seguida do número do volume correspondente).

² Para uma apresentação de natureza histórico-filosófica do conceito de “fenômeno”, ver Dastur, 2004.

transcendência como algo a que a vivência se refere. Se, por outro lado, considerarmos a abordagem que Husserl vai explicitamente praticar a partir de 1907, o conceito fenomenológico de “fenômeno” enquanto “fenômeno puro” sofre um importante alargamento. Por meio das reduções eidética e transcendental – duas operações metodologicamente fundamentais para a análise em vigor nas *Ideen I* – o “fenômeno” é entendido não como um facto, mas como uma essência, cuja existência é posta entre parêntesis e colocada em relação a uma consciência redefinida, por sua vez, como “absoluta”, e à qual se refere toda e qualquer forma de transcendência. Entre o aparecer (*Erscheinen*) e o que aparece (*Erscheinend*), a relação intencional, transcendentalmente revista e corrigida, transforma o conceito de “fenômeno” numa noção dupla, tornando possível expressar com um único termo aquilo que se manifesta enquanto e na medida em que se manifesta e, ao mesmo tempo, o aparecer em si mesmo – o “fenômeno subjetivo”, como Husserl explicita não sem precauções.³ Tudo pode, portanto, ser incluído sob o título de “fenômeno” devido a uma extensão do método que, muito para além das *Logische Untersuchungen*, visa abranger de forma transcendental tudo o que é: a sala em que me encontro, a paisagem que vejo pela janela, outras pessoas, os eventos que acontecem no mundo, os valores sociais e culturais, e também as minhas emoções, as minhas memórias, os meus pensamentos ou, em suma, as vivências em que está intencionalmente contido o que transcende a minha consciência.

Implicações atuais de um debate de época: qualia, transparência e naturalização da consciência

Registramos, então, uma indicação de carácter geral a partir da qual se pode iniciar a nossa investigação: à custa de uma definição unívoca, o conceito de fenómeno conforma-se ao sentido de uma relação que, para a fenomenologia, tem o nome de intencionalidade. E tudo, naturalmente, reside na determinação do alcance desta relação. Quais são os termos assim relacionados? A “consciência” e o “objeto”, ou, poderíamos dizer, desviando o olhar da tradição fenomenológica, a “mente” e a “realidade”. Tratar-se-á de termos ontologicamente distintos? E como se descreveria a sua diferença?

³ Husserl, Hua II, 14: “Das Wort Phänomen ist doppelsinnig vermöge der wesentlichen Korrelation zwischen Erscheinen und Erscheinendem. Φαινόμενον heißt eigentlich das Erscheinende und ist aber doch vorzugsweise gebraucht für das Erscheinen selbst, das subjektive Phänomen (wenn dieser grob psychologisch mißzuverstehende Ausdruck gestattet ist)”. Ver também Husserl, Hua Materialen VII: “Doch tritt dabei ein unvermeidlicher Doppelsinn von ‘Phänomen’ uns entgegen. Einerseits heißt Phänomen das reelle Bewusstsein, nämlich die reelle *cogitatio*, und andererseits der ideelle Inhalt der *cogitatio*, die intentionale Gegenständlichkeit der jeweiligen Vorstellung, Meinung, Erkenntnis”.

Do fenômeno, apontamos neste contexto para uma utilização adicional, parcialmente autônoma, que vai ao encontro destas questões no debate mais recente entre a fenomenologia, a filosofia de inspiração analítica e as chamadas ciências cognitivas; o debate sobre a existência, ou não, de uma dimensão fenoménica irreduzível à realidade física das coisas. Serão os nossos estados mentais – eis, a título de exemplo, uma primeira pergunta destinada a definir o sentido da nossa experiência – dotados de características fenomenais, os chamados *qualia*, que não podem ser verificadas pela observação empírica? E como explicar cognitivamente a emoção que sentimos perante um pôr-do-sol, o sabor intenso do café, o cheiro da chuva ou a cor de uma cereja que, talvez, desperta em mim uma memória de infância? Esta é a dimensão “subjettiva”, *what is it like*, para dizê-lo com Thomas Nagel, a “fenomenicidade”, de acordo com o léxico em uso na filosofia analítica.⁴ A experiência, no entanto, poder-se-ia objetar – como, aliás, foi feito – mesmo que subjettiva, não seria nada sem um conteúdo objetivo; a consciência não é nada sem o objeto a que se refere. Vemos o vermelho da cereja, certamente não a nossa percepção do vermelho. A consciência é “diáfana”, é “transparente”, e apenas o que é representado aparece na experiência.⁵ Levado ao extremo, este argumento permitir-nos-ia sustentar que uma compreensão adequada da consciência se alcança em virtude de uma análise dos processos fisiológicos em ação no nosso cérebro, relacionando um comportamento mental com a sua correspondente ligação neuronal. Uma abordagem cuja interpretação se expõe à possibilidade – ou ao risco, por assim dizer – de uma naturalização da consciência, concebida como um qualquer acontecimento físico entre os acontecimentos do mundo.⁶

No embalo deste debate, como D. Zahavi, entre outros, demonstrou, o pensamento fenomenológico é aferido por várias tentativas de naturalização que pretendem reconfigurar – se não mesmo anular – a diferença que separa os dois termos da relação: o “subjettivo” e o “objetivo”, a “consciência” e o “mundo”, ou, dito novamente em termos não fenomenológicos, a “mente” e a “realidade”.⁷ Não há necessidade de reiterar que hoje, como desde os seus primórdios, a teoria da intencionalidade, como Husserl a explicita desde a viragem transcendental, está longe de ter o

⁴ Ver Nagel, 1974; Levine, 1983; e Chalmers, 1995, 1996.

⁵ Sobre a questão da “transparência de consciência”, faz-se referência, em primeiro lugar, a G. E. Moore, 1903; ver também Siewert, 2004. Para uma consideração exaustiva da questão na interseção da fenomenologia, filosofia analítica e ciência cognitiva, ver Zahavi, 2003, 2004). Por fim, para uma consideração de caráter mais geral, ver Gallagher e Zahavi, 2008, e também Bayne e Montague, 2011.

⁶ As posições de Tye e Dretske merecem uma menção particular pela radicalidade da sua rejeição do caráter fenoménico da experiência. Ver Tye, 1995; e Dretske, 1995.

⁷ Para uma apresentação geral do problema e uma compreensão de todas as suas implicações, remetemos mais uma vez para Zahavi, 2004.

consenso unânime tanto da filosofia analítica como da filosofia continental de inspiração fenomenológica. É suficiente, por si só, recordar a interpretação que, a partir de Sartre, equipara de forma geral a intencionalidade a um *éclatement* ou a uma “abertura ao mundo”, a fim de compreender os pressupostos que, de várias formas, sustentam a crítica ao idealismo de Husserl, acusado de sucumbir ao “mito da interioridade” – para retomar outra expressão que está atualmente na moda.⁸ Sem querer entrar aqui no mérito da questão, optaremos por concentrar-nos nas repercussões que a abordagem cognitivista tem na variante husserliana da fenomenologia, procurando uma clarificação do seu alcance e âmbito.⁹ Trata-se de repercussões que levam a interpretações díspares do conceito de “fenômeno”, cujos resultados principais, apesar de uma certa heterogeneidade, podem ser resumidos em interrogações orientadoras:

1. Deverá o conceito de “fenômeno” ser entendido em relação ao aspeto especificamente subjetivo da nossa experiência, em conformidade com as análises que na mais recente *Philosophy of mind* reivindicam a sua irreducibilidade à dimensão objetiva da própria experiência?
2. Será o sentido de relação que define a estrutura da intencionalidade comparável à relação entre aquilo que experimentamos e o ponto de vista subjetivo a partir do qual o experimentamos?
3. E, inversamente, o que seria da consciência, ou da dimensão específica que a fenomenologia, a par da psicologia, pretende investigar, se a própria consciência coincidissem com a totalidade do seu conteúdo?
4. Não seríamos, em última análise, obrigados a aceitar a possibilidade de a consciência não ser mais do que um acontecimento verificável empiricamente, um acontecimento que as ciências naturais podem observar como qualquer outro acontecimento mundano?

⁸ No que diz respeito ao chamado “mito da interioridade”, refira-se em primeiro lugar a Bouveresse, 1976. No campo da filosofia da mente, vale a pena notar o debate que teve lugar entre o “interiorismo” e o “exteriorismo”, duas concepções antagónicas relativamente à compreensão da relação entre a consciência e o mundo exterior; um debate que teve um impacto real na receção da fenomenologia husserliana além-Atlântico. A opção internalista defenderia, na sua essência, a independência dos nossos estados mentais em relação aos objetos que experimentamos; a opção externalista, por outro lado, insistiria na incidência de factores contextuais: seriam as circunstâncias externas a fazer com que uma experiência seja sempre e necessariamente a experiência de “algo”. Ver, para mais detalhes, Zahavi, 2008.

⁹ Para uma visão geral das relações complexas, de oposição e convergência, entre uma filosofia de inspiração analítica e uma filosofia de inspiração fenomenológica no que diz respeito ao problema da subjetividade após a introdução, no panorama filosófico do século XX, das ciências cognitivas, ver Bodei *et al.*, 2004), em particular a introdução de Gessa Kurotschka, p. 3-32.

Husserl e Natorp

A fim de lançar uma nova luz sobre o entrelaçamento destas questões, iremos reativar o diálogo entre o Husserl das *Logische Untersuchungen* e um dos seus interlocutores mais brilhantes, Paul Natorp, neokantiano de Marburgo, em razão de certas afinidades entre as críticas de Natorp e os argumentos utilizados posteriormente, com intenções completamente diversas, na perspectiva cognitivista. Estas afinidades podem ser sintetizadas, em grande parte, em duas teses que encontramos subjacentes à crítica da fenomenologia husserliana, reiteradas de diversas formas tanto ontem como hoje:

- a. A especificidade ontológica da dimensão fenomênica, entendida subjetivamente e definida como um “ponto de vista” sobre o que é “objetivo”.
- b. A impossibilidade metodológica de apreender diretamente o caráter subjetivo da experiência, devido à sobreposição, no plano empírico, entre a consciência e a totalidade dos seus conteúdos.

Para Natorp a consciência, se considerada no seu aspeto intrinsecamente fenomênico, é, por princípio, refratária a qualquer tentativa de objetivação, devido ao hiato intransponível que separa o subjetivo do objetivo. Se, além disso, toda a tentativa de objetivação da subjetividade resulta, ao mesmo tempo, na sua alteração – ou, diríamos mesmo, alienação –, a dimensão subjetiva só poderia ser postulada hipoteticamente, sem prejuízo da impossibilidade da sua observação direta. Assim, a um argumento de caráter ontológico junta-se um argumento de caráter mais marcadamente metodológico. Na tentativa de demonstrar como um interage com o outro, estabeleceremos o plano da nossa investigação, que no panorama da literatura crítica é inspirada pelas contribuições de D. Seron e do já referido D. Zahavi, entre os mais atentos a entrelaçar os fios do confronto entre fenomenologia e neokantismo com os problemas do debate contemporâneo, em defesa da abordagem husserliana.¹⁰ O nosso objetivo é, mais especificamente, salientar a originalidade das teses fenomenológicas em relação ao conceito de fenômeno tal como Husserl o expõe nas *Logische Untersuchungen*, onde, em nosso entender, já encontramos os elementos essenciais para contrariar diretamente as objeções de Natorp e, indiretamente, as críticas de inspiração cognitivista. Não iremos, portanto, repertoriar as diferentes

¹⁰ Ver Seron, 2009; Dewalque e Seron, 2015. Entre as várias contribuições colocadas na intersecção da fenomenologia, filosofia analítica e ciência cognitiva, ver em particular Dewalque e Seron, 2015; e Zahavi, 2015. Para uma abordagem filosófica da relação entre fenomenologia e neokantismo, ver Zahavi, 2003; e, por fim, Luft, 2006; 2009; 2013.

ocorrências do conceito de “fenômeno” na obra husserliana – tarefa que ultrapassaria os limites da nossa investigação – nem, muito menos, recorrer à chamada “análise genética”, que representa, certamente, um importante aprofundamento do método praticado pelo próprio Husserl a partir da década de 1920, para examinar as transformações e a evolução das estruturas da consciência à luz da sua dinâmica temporal. Para fazer sobressair o mais possível o sentido da diferença entre fenomenologia e neokantismo, abordaremos também, instrumentalmente, e *en passant*, as teses de Brentano, que, como se sabe, definem a base a partir da qual o conceito de “fenômeno” é elaborado nas *Logische Untersuchungen*. Para uma contextualização do diálogo de mais de vinte anos entre Natorp e Husserl – do final do século XIX ao início do século XX – apoiar-nos-emos nos estudos histórico-filosóficos de G. Gigliotti e M. Ferrari, entre outros.¹¹ As referências principais a que nos limitaremos são resumidas da seguinte forma: em 1888, Natorp publica a *Einleitung in die Psychologie*, uma tentativa – e contamos várias nesta época – de redefinir os princípios filosóficos em que se baseia a psicologia. A originalidade deste trabalho reside no objetivo de integrar a psicologia a partir de Kant, e para além de Kant, dentro da dimensão transcendental da filosofia. Não faltam, aqui, teses que possam ser implicitamente colocadas numa relação antagônica com a *Psychologie vom empirischen Standpunkt* de Brentano.¹² Com as *Logische Untersuchungen* – especialmente a quinta – Husserl não se abstém de contra-atacar as teses da *Einleitung in die Psychologie*. Famosa, a este respeito, é a rejeição, pelo próprio Husserl, do “eu puro”, o princípio egológico que Natorp coloca na base da sua psicologia transcendental – uma rejeição seguida por uma retração que Husserl formula por ocasião da segunda edição das *Logische Untersuchungen*, em 1913. Natorp, por outro lado, assina uma recensão tanto aos *Prolegomena* – o primeiro volume das *Logische Untersuchungen* – como à obra de 1913, as *Ideen*; em 1912 publica a *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, uma versão expandida da obra de 1888. Da *Allgemeine Psychologie*, assinamos as respostas às objeções husserlianas levantadas na quinta das *Logische Untersuchungen*, cujas críticas irão reiterar a condenação da fenomenologia que visa apreender a dimensão subjetiva da experiência, tornando-a objeto de um tipo particular de intuição, a “percepção interna”, que, segundo Husserl, pode ser experimentada diretamente e de forma adequada.

¹¹ Ver Ferrari e Gigliotti, 2011; Besoli, et. al., 2002; e De Warren e Staiti, 2015. Para uma apresentação geral da filosofia de Paul Natorp, ver Dufour, 2010; Holzhey, 1991; e Kern, 1964.

¹² Ver Porta, 2006.

O fenômeno e a coisa

Neste confronto entre a fenomenologia e o neokantismo, o ponto que primeiro nos chama a atenção é o seguinte: “por fenômeno” – afirma Natorp na *Einleitung in die Psychologie* – “refiro-me ao conteúdo fenomênico, o fenômeno do objeto”, ou seja, “o modo como o objeto se apresenta a um sujeito”.¹³ Fenômeno é, então, tudo o que aparece e, como tal, aparece a alguém que tem consciência disso, onde a “consciência” é definida, exatamente como na fenomenologia, em termos de “consciência de algo”. A percepção de uma casa, de uma imagem ou de uma pessoa, por exemplo, refere-se à coisa percebida, e é a coisa, nada mais do que a coisa, que a percepção nos permite ver. Expressar-se-ia, assim, o sentido de uma relação, cuja propriedade essencial reside em estar assimetricamente orientada para o objeto: vemos, antes de mais, as coisas do mundo e se virássemos o nosso olhar reflexivamente para nós próprios, só nos poderíamos aperceber indiretamente, como qualquer outro objeto mundano. O fenômeno, para Natorp, é, portanto, o fenômeno *do* objeto e o que aparece é *eo ipso* um objeto – um objeto para um sujeito que, como tal, nunca pode aparecer imediatamente a si próprio¹⁴.

Os termos “subjetivo” e “objetivo” são constitutivamente assimétricos ou, dito com outras palavras, deixam-se representar como as duas faces da mesma moeda, das quais agarramos apenas uma, enquanto a outra, permanecendo oculta, só pode ser pressuposta. Daí uma consequência teoricamente relevante: o conceito de fenômeno, ao alavancar o sentido de tal relação – como Natorp a entende – não implica de forma alguma a distinção, longe de irrelevante para a fenomenologia, entre o aparecer e o que aparece. O recurso à intencionalidade, aqui, não é necessário para pensar o fenômeno. A diferença entre os dois termos, segundo Natorp, é relativa, não absoluta, e é atribuível a uma diferença de perspectiva: a mesma coisa pode ser considerada de formas diferentes – objetiva ou subjetivamente – e é por isso que aquilo de que a consciência é consciente ou, para usar o vocabulário de Natorp, o “conteúdo”, não tolera qualquer tipo de distinção. Se seguirmos, por outro lado, a análise das *Logische Untersuchungen*, o conceito de “conteúdo” é especificado com base num duplo sentido ao qual voltaremos mais adiante e que, de momento, é suficiente mencionar: o “conteúdo descritivo” que Husserl designa como aquilo que encontramos diretamente na esfera da vivência – no caso de um ato perceptivo, a própria percepção, a que podemos aceder de forma intuitiva por via da reflexão e

¹³ Natorp, 1888; 1912.

¹⁴ Ver Natorp, 1888, p. 51.

que podemos, consequentemente, descrever – e o que transcende a esfera da vivência, o “conteúdo intencional”, inerente à coisa percebida. Entre a aparência e o que aparece, a relação – insiste Natorp – deve antes ser entendida como um *continuum* que abrange dois termos reais, e ao longo da qual se desenrola um processo de constituição que se vai realizando no aparecer da coisa.¹⁵ A dificuldade reside, portanto, em compreender como o subjetivo – o tema da psicologia – pode ser analisado na medida em que o aparecer se cristaliza no objeto que aparece; como a psicologia pode tornar-se uma ciência, provida de um método próprio, na medida em que um acesso direto à consciência, que a fenomenologia, por seu lado, reivindica, é excluído por princípio.

Psíquico e físico

Para exasperar ainda mais o hiato entre as posições de Husserl e Natorp, alargarmos o âmbito da nossa comparação à *Psychologie vom empirischen Standpunkt* de Brentano, onde o mesmo problema é abordado segundo uma estratégia argumentativa significativamente diferente. A “percepção” e a “experiência”, que Brentano em 1874 coloca na base das ciências empíricas e, consequentemente, da psicologia, tal como ele a entende, permitem dividir os fenômenos em duas grandes classes: os “fenômenos psíquicos” e os “fenômenos físicos”.¹⁶ Duas classes fundadas numa distinção de natureza ontológica que interdita qualquer continuidade entre o mundo fisicamente percebido e a dimensão psíquica, objeto, segundo Brentano, de “percepção interna”, dotada de uma imediatez e clareza *sui generis*. A percepção de uma cor, o vermelho que vemos por exemplo, as sensações de calor ou de frio, bem como os nossos pensamentos, são objetos que apreendemos imediatamente, de cuja existência não podemos de modo algum duvidar, ao contrário da coisa exterior, transcendente, que atua fisicamente nos nossos órgãos sensoriais. “Fenômeno” – afirma Brentano – é o “ser em si mesmo”, é “aquilo que se dá em si mesmo”, “de si mesmo”, derrubando o sentido mais óbvio da distinção entre “realidade” e “aparência”.¹⁷ É suficiente, além disso, considerar o étimo da palavra, *Wahrnehmung*, para captar na “percepção” o sentido de uma “apreensão” (*nehmen*) sobre o que existe “verdadeiramente” (*wahr*), e que se realiza em primeiro lugar interiormente, em virtude do olhar reflexivo de que a consciência é capaz. É interiormente, onde o ato e o objeto se tornam um só, como as duas partes de um todo, que a percepção adquire um

¹⁵ Ver Natorp, 1912, p. 77 e 246.

¹⁶ Ver Brentano, 1928, p. 40: “Die Grundlage der Psychologie wie der Naturwissenschaft bilden Wahrnehmung und Erfahrung”.

¹⁷ Ver *Ibidem*, p. 28

sentido próprio; que a existência do que é percebido assume um valor assertivo inassimilável, de acordo com Brentano, às coisas exteriores à consciência.

Natorp, perante tal distinção, apresenta uma atitude que poderíamos definir como transgressiva: de um lado e do outro da fronteira que separa o físico e o psíquico, o mundo permanece, por assim dizer, o mesmo. “Psíquico” e “físico” não seriam mais do que duas formas de considerar a mesma coisa, dois pontos de vista segundo os quais a coisa, vista de dentro ou de fora, é sempre a mesma. Notamos, então, a estratégia do neokantismo que renova a lição da crítica kantiana no espírito, e não na letra, de Kant, e cujo argumento pode ser resumido essencialmente nos seguintes termos: se a ciência deve conformar-se metodologicamente ao objeto de que é ciência, a aporia, a que a psicologia parece estar destinada, transforma-se em algo positivo. Tratar-se-ia de reconhecer o alcance ilimitado da relação, por natureza assimétrica, que liga o que é subjetivo a algo de objetivo, remontando ao subjetivo apenas indiretamente, a partir da dimensão objetiva da experiência. O que estaria aqui em causa é, mais especificamente, o funcionamento da consciência que é dirigida para o seu próprio objeto, tendendo para formas sempre novas de objetivação.¹⁸ A cor que vejo, argumenta Natorp em 1888 – e uma referência a Brentano poderia estar plausivelmente implícita –, a sensação que experimento são formas segundo as quais se exprime o sentido de uma objetivação que determina o material, inicialmente indeterminado, da experiência.¹⁹ Vemos o vermelho da cereja e não a sensação da cor; ouvimos o canto dos pássaros e não as impressões sonoras decorrentes do mesmo. Encontramos assim, *mutatis mutandis*, o chamado argumento da “transparência”, que no contexto do cognitivismo atual tende a fazer coincidir a dimensão fenoménica com os conteúdos da vida psíquica, negando à consciência, se não uma existência, pelo menos a possibilidade de um aparecer em si mesma.

O que torna possível, segundo Natorp, a emergência da dimensão subjetiva é a forma ou melhor, a *ideia* do objeto, através de um processo de abstração que ordena o material sensível de um modo concetualmente determinado. A ideia de vermelho, para voltar ao nosso exemplo, permite-nos apreender as nuances cromáticas da cereja. E a psicologia, do ponto de vista metodológico, para poder reivindicar o título de “ciência”, só tem de inverter a assimetria da relação entre o subjetivo e o objetivo, a fim de apreender, indiretamente, a dimensão subjetiva da experiência que se vai concretizando numa forma de objetivação. O domínio da psicologia – a subjetividade – apenas pode ser alcançado através de uma reconstrução retroativa do pro-

¹⁸ Ver Natorp, 1888, p. 256-257.

¹⁹ Cf. Natorp, 1912, p. 85.

cesso de constituição dos objetos que experimentamos e tematizamos, subsequentemente, nas ciências. A tarefa, portanto, em termos metodológicos, consiste em inverter o movimento natural da consciência num movimento contrário: da objetivação do subjetivo para a subjetivação do objetivo, que restabeleceríamos a posteriori, uma vez concluído o correspondente processo de objetivação. Eis o princípio a que a psicologia de Natorp se conforma, aspirando a completar a revolução kantiana para além de Kant, em virtude de uma convergência entre o fenômeno e a coisa, entre o aparecer e o ser. Uma convergência – e aqui reside para nós o ponto mais relevante – que se justifica por uma relação que nada mais é do que a própria consciência, redefinida, para acentuar o seu caráter relacional, em termos de “conscien- cialidade” (*Bewußtheit*) e não de “intencionalidade”.²⁰

O arabesco

Husserl, na quinta das *Logische Untersuchungen*, confronta diretamente estas teses com o intuito de distinguir o ato do conteúdo e trazer à tona – como já antecipámos – duas formas do conteúdo, “descritivo” e “intencional”, para dar conta da diferença que separa a consciência do seu outro. A filiação brentaniana que o opõe a esta variante do neokantismo não se afirma, no entanto, sem uma certa originalidade, e as objeções feitas contra Natorp implicam – como veremos – algumas correções das teses assumidas pelo próprio Brentano. A controvérsia foca-se, mais precisamente, em duas questões intimamente relacionadas: a delimitação, por um lado, da psicologia em relação às ciências naturais e a definição, por outro, da “consciência” que Husserl designa em termos de “ato” ou “vivência intencional”. Uma conceção que Natorp – como sabemos agora – considera inadmissível. O “ser do conteúdo”, “o seu estar lá para mim” – lemos na *Einleitung in die Psychologie* – “esta é a minha consciência”.²¹ Não podemos, de forma alguma, separar a audição do som do som ouvido, como se uma audição pudesse por si mesma realizar-se sem som. E não falta ironia: “pode ser que alguém saiba surpreender a sua consciência em alguma outra parte, eu” – comenta Natorp – “não sou capaz de o imitar”.²²

Husserl parece inicialmente aceitar a objeção, desde que a sobreposição entre a consciência, empiricamente entendida, e os seus conteúdos não impeça a distinção fenomenológica entre o objeto e o ato – entre o som ouvido, por exemplo, e a audição do som. Na percepção, como Brentano, aliás, tinha estabelecido, algo é percebido, na imaginação algo é imaginado e por aí fora. Relacionamo-nos com um

²⁰ Natorp, 1912, p. 19; 1888, § 7.

²¹ Natorp, 1888, p. 18. A passagem é citada por Husserl no § 14 da quinta das *Logische Untersuchungen*.

²² Natorp, 1888, p. 18.

mesmo objeto de múltiplos modos e o mesmo objeto pode aparecer de mais do que uma forma: imagino uma árvore; lembro-me dela; ou vejo-a à minha frente com os meus olhos; aproximo-me e descubro, para minha surpresa, que se trata de outra coisa, e não da árvore como me parecia; assim, apercebo-me que era uma ilusão. No conteúdo intencional – a “árvore”, para retomar o exemplo, enquanto fenômeno a que nos dirigimos – podemos distinguir dois elementos adicionais: o “que” e o “como” do objeto que aparece, aos quais correspondem, do lado subjetivo, diferentes modalidades de apreensão – percetiva, rememorativa, imaginativa, etc. Aqui reside a razão pela qual Husserl, nas *Logische Untersuchungen*, ao contrário de Brentano, se recusa a entender a “vivência” como um “fenômeno” *stricto sensu*. Não seria, de facto, correto entender a intencionalidade como uma relação entre dois termos reais, se é à vivência que cabe definir as condições de aparecimento do fenômeno; se é o próprio aparecer (*Erscheinen*) que torna possível os diferentes modos do que aparece (*Erscheinend*).²³ A este respeito é célebre o exemplo do arabesco, com o qual Husserl responde à crítica de Natorp: com base no mesmo conteúdo descritivo podemos variar o sentido de uma apreensão, vendo uma coisa em vez de outra. Um arabesco, que percebemos em virtude de uma apreciação estética, transforma-se no objeto de uma outra visão, animada por um sentido intencional diferente: o que aparece, então, já não é um motivo decorativo, mas um símbolo ou um signo linguístico que podemos interpretar como a expressão de um idioma desconhecido.²⁴ Onde está a diferença entre uma experiência e outra? No caráter intencional do ato que anima o material sensível ora de um modo ora de outro. Embora permanecendo inalterado, o mesmo conjunto de sensações atua como um substrato para uma série de modificações. E de que recursos dispomos para descrever estas mudanças, senão dos modos intencionais do ato? Como poderíamos compreender estas diferenças senão recorrendo ao sentido de uma apercepção que ultrapassa o conteúdo imediatamente experimentado, permitindo-nos interpretar a mesma coisa, o arabesco, ora como um motivo estético ora como uma sequência de signos linguísticos? Distinguímos assim entre a base das sensações, o “Anhalt” enquanto “suporte material”, como Husserl o define, sobre o qual se realiza uma dada apreensão, e o “Inhalt”, o conteúdo intencional do ato que representa o “ser para mim do objeto”. A descrição fenomenológica visa essencialmente captar o sentido destas diferenças que pertencem ao funcionamento da intencionalidade, e as diferenças de apreensão – conclui

²³ Ver Husserl, 1984, Hua XIX/I, p. 370.

²⁴ *Ibidem*, § 14.

Husserl inequivocamente – são tudo o que importa para “o crítico do conhecimento”.²⁵

O bastão

Será isto suficiente para atestar a legitimidade de uma fenomenologia do ato como alternativa à psicologia do conteúdo? Para demonstrar, por um lado, a especificidade irreduzível da dimensão subjetiva e afirmar, por outro, a não-assimilabilidade da intencionalidade a um mero ponto de vista? Qual é a resposta de Natorp? Da crítica passamos à contra-crítica, onde os mesmos argumentos, quase os mesmos exemplos, são declinados de formas completamente diferentes: a cor, o som, o bastão cuja imagem parece dobrar-se na água. Uma coisa parece-nos de uma forma e depois, por correções e ajustamentos sucessivos, de outra.²⁶ Reconhecemos, por exemplo, uma ilusão de ótica na imagem do bastão que, quando imerso, é como se estivesse a quebrar. Isto – observa Natorp – não nos obriga, porém, a aceitar a distinção husserliana entre dois tipos de conteúdo, “descritivo” e “intencional”. Como explicar, então, a diferença de apreensão em que Husserl insiste? Através de um processo gradual, segundo o qual o objeto nos aparece com menor ou maior determinação. É em função deste processo inerente à constituição fenoménica da coisa – a imagem do bastão imerso na água, por exemplo – que a mesma coisa se manifesta de diferentes maneiras; e é à luz desta constituição que uma ilusão se pode atestar como tal – como uma ilusão, precisamente, uma fase preliminar e ainda indeterminada de uma determinação subsequente.

A dinâmica do aparecer, para Natorp, torna-se inteligível apenas retrospectivamente. O subjetivo concretiza-se no objetivo e o objetivo deixa-se reconduzir regressivamente à dimensão subjetiva a partir da qual é constituído. É porque a imagem do bastão já não me aparece como tal que posso compreender o sentido perceptivo da ilusão. As razões às quais Husserl atribui a necessidade de uma distinção no interior do conteúdo não atestariam mais do que o decurso fenoménico que percebemos a posteriori, remontando ao processo constitutivo que, tal como um movimento, vai do aparecer subjetivo até a coisa que aparece objetivamente. A psicologia, portanto, ao tornar-se reconstrutiva, conseguiria remontar, ainda que indiretamente, ao subjetivo, ao imediato, ao concreto, ou seja, numa palavra, à “origem” de toda a forma de objetivação. Através de uma mediação inevitável – conclui Natorp

²⁵ *Ibidem*, p. 384.

²⁶ Natorp, 1888, p. 116.

– acedemos à profundidade da nossa consciência e conseguimos apreender, mesmo que indiretamente, a dimensão da pura subjetividade.²⁷

Com uma evidência ainda mais rigorosa, o método reconstrutivo desta psicologia parece impor-se na esfera das sensações: o reino inefável do sensível, o toque, o gosto, o cheiro – rebate Natorp – não necessitam de uma capacidade de mediação para se manifestarem em todo o seu alcance? É preciso “cultura”, como se diz – e a cultura é uma forma de objetivação, certamente *sui generis*, mas ainda comparável à objetivação científica – para determinar e distinguir as fragrâncias de um perfume ou as nuances de um sabor. Sem discernimento, como poderíamos apreciar o aroma mais ou menos intenso do café, o sabor de uma cereja ou a diversidade cromática de uma cor que dá origem a inúmeras nuances? Isto provaria, mais uma vez, que é a “ideia” – no sentido platônico de que Natorp se apropria – que “salva o fenômeno”²⁸; que é a forma que torna inteligível a matéria da experiência, permitindo-nos determinar o carácter indeterminado das sensações; e que “descrever” o aspeto subjetivo da experiência, ao contrário do que pretende a fenomenologia, não significaria outra coisa senão reconstruí-lo.

Tensão ou tender?

Mais uma vez, as análises que encontramos na quinta das *Logische Untersuchungen* parecem aceitar, de forma quase paradoxal, esta objeção. Consideramos o argumento no § 9: um conjunto de sensações – declara Husserl – não é em si mesmo suficiente para dar origem a uma aparição de que possamos ser objetivamente conscientes; e um ser com conteúdo apenas sensorial não poderia, em princípio, ser considerado “psíquico”. Além disso, como já referimos, é em virtude de uma apreensão que o material sensorial em que a experiência se baseia ganha vida; e sem uma apreensão que nos permita configurar intencionalmente o material a partir do qual o objeto é constituído, não seria possível rastrear as sensações subjacentes. Sem intencionalidade, conclui Husserl, não teríamos qualquer recurso para apreender e, consequentemente, descrever o funcionamento da consciência.

Ao beber, por exemplo, um café, experimento algo objetivo; as propriedades do café, o sabor, o aroma, a intensidade, são determinadas com base nas sensações gustativas, olfativas e tácteis, nas vivências preceptivas, no prazer que sinto, etc. Trata-se, em termos husserlianos, do conteúdo descritivo que, uma vez aprendido, permite que

²⁷ Natorp, 1887, p. 278; 1888, p. 190.

²⁸ Natorp, 1912, p. 73 e 87.

o objeto se manifeste de uma determinada forma. É assim, aliás, que a intencionalidade é definida na quinta das *Logische Untersuchungen*, em virtude do vínculo entre a “apreensão” e o “conteúdo da apreensão” que pode ser analisado a partir dos objetos com que a experiência nos confronta. As sensações em que se constitui o aroma do café são, em princípio, acessíveis no momento em que algo que designamos por “café” nos aparece; a objetividade encerra em si mesma e, ao mesmo tempo, oculta, ao aparecer, os traços da sua constituição subjetiva. Mas, então, – poderíamos perguntar – se é este o resultado a que chega a descrição fenomenológica, não deveremos concluir, com Natorp, que o fenômeno é o fenômeno *do* objeto? Que, finalmente, a experiência subjetiva coincide, como se fosse transparente, com o que experimentamos objetivamente? Que a apreensão, que nos permite dar conta dos modos como algo se manifesta, não pode ser descrita senão em virtude do conteúdo de que é apreensão? A refutação destas objeções exige, evidentemente, uma compreensão diversa do “fenômeno”, que já não pode ser assimilada à ideia de um perspectivismo que nos levaria a pensar o “subjetivo” e o “objetivo” a partir de uma relação de complementaridade. E é uma concepção completamente diferente também da subjetividade que se expressa nas *Logische Untersuchungen*, na medida em que Husserl aspira a descrever o funcionamento da consciência, demonstrando que para a fenomenologia é possível o que para o neokantismo de Natorp seria, pelo contrário, inaceitável.

Para melhor realçar a especificidade deste antagonismo, retomemos o exemplo do arabesco. A partir de um mesmo conteúdo, vemos duas coisas: um motivo decorativo e, depois, um signo linguístico. Natorp, como dissemos, insiste no caráter processual da experiência: as diferenças entre uma manifestação e outra tornar-se-iam inteligíveis através da dinâmica do processo fenomênico; as diferenças seriam graduais, orientadas para o sentido de uma determinação cada vez maior. A consciência, tal como a natureza para Leibniz – poderíamos acrescentar – não dá saltos, e o mesmo argumento aplicar-se-ia ao arabesco: entre uma manifestação e outra há uma transição que torna a diferença entre os modos de aparição referível a um movimento, do arabesco ao signo linguístico como do ponto *x* ao ponto *y*; um movimento em função do qual podemos explicar as diferenças fenomênicas que percebemos entre uma manifestação e outra.²⁹

“Continuidade” e “progressão”, por um lado, “diferença” e “descontinuidade”, por outro: Husserl, ao contrário de Natorp, enfatiza sistematicamente os termos da segunda série. Entre uma manifestação e outra, a transição não é entendida em termos de um *continuum*, e o mesmo se aplica à relação intencional, concebida num

²⁹ Natorp, 1888, p. 110-111 e 246.

sentido que é tudo menos processual. A intencionalidade, nas *Logische Untersuchungen*, não indica um movimento, e na teleologia do “estar dirigido para” (*Sich-Richten auf*) não se exprime, em rigor, o sentido de uma tensão, mas antes de um “tender”: os múltiplos modos do aparecer são articulados à luz do hiato fenomenologicamente descritível entre a apercepção e o apercebido, entre a vivência e o objeto intencional, entre o tender da intencionalidade e aquilo para que a intencionalidade tende. Com o exemplo do arabesco atestar-se-ia a evidência de uma descontinuidade, em que uma manifestação (o motivo decorativo) não está contida na outra (o signo linguístico). A análise mereológica oferece um instrumento particularmente eficaz nestes casos: vemos a decoração arabesca ou o signo linguístico, e esta possibilidade, para efeitos da sua descrição, não requer a consideração do momento espaço-temporal – embora o recurso à análise genética possa certamente oferecer elementos relevantes para uma descrição mais aprofundada. Não há necessidade de observar o arabesco de uma perspectiva e não de outra para que a manifestação se altere. Estaticamente, sem mudar nada, podemos variar o sentido da apreensão – e pouco importa a posição a partir da qual percebemos o fenômeno. O signo linguístico, ao aparecer, obscurece o motivo decorativo que aparecia anteriormente. Há um salto entre os dois modos – estético e signitivo – que não implica qualquer gradualidade em virtude da qual um possa ser incluído no outro. A relação mereológica é de exclusão e não de inclusão, ao contrário do que pretende Natorp, que apela a uma conceção dinâmica da experiência. Descrever, e não reconstruir – eis, em suma, o que está em causa para a fenomenologia, e entre uma abordagem e outra a diferença, como é agora evidente, é completamente irreconciliável.

A prova do sensível

A mesma demonstração vale para o domínio do sensível, o que tornaria a objeção de Natorp aparentemente irrefutável. Repitamos a nossa pergunta: se o que aparece, o fenômeno, remete para o sentido de uma apreensão que dá forma ao material da experiência, como descrever o que está para além de toda a apreensão? A sensação em si mesma – e Husserl reconhece-o sem hesitação – não precisa de ser concetualmente expressa para ser experimentada, e muito menos apreendida. Ao experimentarmos uma sensação, temos à nossa disposição o conteúdo em que se constituem as qualidades sensoriais do objeto, que Husserl, nas *Logische Untersuchungen*, define também em termos de “conteúdo presentacional”, para sublinhar o aspeto não intencional da sensação – não intencional e, por isso, não ligado ao domínio da representação, mas ainda assim psíquico. “Intencional” e “psíquico”, por outras palavras, não são termos totalmente equivalentes se nos cingirmos à quinta das *Logische Untersuchungen*. Uma sensação em si mesma, sem o auxílio da apreensão, não nos daria

nada para ver, o que prova mais uma vez que nem tudo o que pertence à esfera psíquica é *eo ipso* intencional. Por outro lado, tudo o que tem um caráter intencional inscreve-se na vida psíquica do sujeito. Desta distinção deriva uma consequência de grande relevo que nos permite responder à objeção de Natorp e atestar, ao mesmo tempo, a originalidade de Husserl relativamente a Brentano.

Na psicologia empírica de 1874, a sensação, como sabemos, é classificada entre as formas da representação, ao contrário dos conteúdos sensoriais que requerem uma explicação fisiológica, sendo considerados como os efeitos de uma causa que atua fisicamente sobre os nossos órgãos sensoriais. A dificuldade reside, então, em compreender como descrever o que não é intencional ou, para exasperar a aporia, como representar o que não é representável. Não será a sensação tão imediata que torna impossível, por princípio, qualquer tentativa de a apreender diretamente? Não será o dado sensorial um “mito”? – insinuaria Natorp, antecipando-se a um outro debate que está na moda atualmente.³⁰ A solução husserliana, quando comparada com o enquadramento conceitual da psicologia de Brentano, opera uma articulação mais complexa em uma frente dupla: entre o “psíquico” e o “físico”, por um lado, e entre o “psíquico” e o “intencional”, por outro. E, não por acaso, as teses que encontramos no apêndice da sexta das *Logische Untersuchungen*, dirigidas contra Brentano, utilizam os mesmos argumentos da crítica formulada contra Natorp no § 14 da quinta das *Logische Untersuchungen*. Assim, reivindicando a possibilidade de um acesso imediato à esfera da vivência, Husserl defende, ao mesmo tempo, uma inclusão do material sensorial na análise intencional. Isto é, os conteúdos sensoriais seriam descritivamente apreensíveis com a mesma evidência com que apreendemos qualquer vivência de consciência.³¹ A prova? Um ato perceptivo pode variar, enquanto o substrato material permanece o mesmo. Husserl, a este respeito, não hesita em tomar exemplos da arte, considerando os *Campos dos Beatos* (“Die Gefilde der Seligen”) de Arnold Böcklin: as mesmas sensações de cor podem adquirir formas diferentes consoante o modo como apreendemos intencionalmente o que percebemos.³² Vemos ora uma coisa, ora outra, sem que o material básico, inerente ao conteúdo visual, se altere. E o mesmo se aplica ao exemplo do “museu de cera”, que Husserl propõe na quinta das *Logische Untersuchungen*, onde confundimos o manequim ao fundo das escadas com uma mulher desconhecida que nos cumprimenta amavelmente. Podemos trazer reflexivamente a nossa atenção para o material das

³⁰ Referimo-nos a Sellars, 1956.

³¹ Husserl, Hua XIX/1, 240.

³² *Ibidem*, 546.

sensações e esta possibilidade – acrescenta Husserl – é em si mesma inegável. Podemos apurar uma sensação, deixando de lado o objeto que, através dela, aparece; podemos percebê-la interiormente e “seria obviamente irracional” – conclui Husserl – “duvidar daquilo que é imanente e compreendido como é”.³³ A demonstração relativa, na sua essência, o princípio da refutação cética que se desenrola de um extremo ao outro das *Logische Untersuchungen*: como duvidar da sensação se não a podemos atestar de antemão? Como podemos falar do sensível se não temos qualquer acesso ao que é sentido? Se reconhecemos que a experiência psíquica é composta por partes, e seria absurdo negá-lo – como Husserl assinala –, devemos também reconhecer que a percepção da parte tem uma evidência específica, mesmo que seja uma percepção diferente da percepção da experiência compreendida na sua totalidade. O todo pode variar sem que as partes variem (descobrimos, para nossa surpresa, que se trata de um manequim em vez de uma mulher desconhecida) ou, então, as partes variam e não o todo (um som, por exemplo, pode permanecer qualitativamente inalterado, embora diminuindo de intensidade). Apercebemo-nos destas diferenças em virtude de uma evidência que nos permite fixar a distinção entre o que pode ser apreendido interiormente – seja o psíquico ou o físico – e o que transcende a esfera da vivência. Eis a resposta, não sem ironia, que a fenomenologia dá às objeções de Natorp: para apreciar os múltiplos sentidos da aparência, os modos como o fenômeno se manifesta, é preciso deixar-se guiar pelas evidências, como estes exemplos abundantemente confirmam, e para captar as evidências que se oferecem ao olhar da percepção interna, basta, por assim dizer, abrir os olhos.³⁴

Conclusões

Fenomenologicamente, há, portanto, que distinguir os seguintes elementos: o conteúdo intencional, por um lado, enquanto objeto que aparece, e o conteúdo descritivo, por outro, as vivências e sensações que podemos apreender interiormente e perceptivamente. O fenômeno, para Husserl, articula-se a partir desta relação, cujos termos não se aplanam uns sobre os outros: a consciência, se definida em virtude da sua propriedade fundamental – a intencionalidade – como “consciência de algo”, não é diáfana nem transparente, nem se sobrepõe, sem resto, à totalidade dos seus conteúdos. Com base nos exemplos da quinta das *Logische Untersuchungen*, atesta-

³³ *Ibidem*, 238.

³⁴ A este respeito, veja-se o que Brentano afirma de forma paradigmática numa carta de 14 de Setembro de 1909 dirigida a Oscar Kraus, uma carta que Kraus cita no seu prefácio à *Psychologie* de 1874 (Brentano, 1874, pp. LII-LIII): “[...] não há outra forma de alcançar a clareza total [*zu vollen Klarheit*] senão aquilo que deve ser indicado àquele que quer realizar o sentido da palavra ‘vermelho’. É preciso habilitá-lo a compreender intuitivamente [*anschaulich*] do que se trata” [tradução nossa].

se uma diferença inequívoca entre o ato de apreensão e o conteúdo apreendido: um pode modificar-se independentemente do outro, sem prejuízo da impossibilidade de pensar numa apreensão sem conteúdo. Apesar de um aparente acordo entre a fenomenologia e o neokantismo, o sentido da relação entre o “sujeito” e o “objeto” muda radicalmente na medida em que a subjetividade não é concebida como complementar ao que é objetivo. O subjetivo, por outras palavras, não se limita ao sentido de uma oposição ao objetivo, como se fosse a outra face da mesma moeda. Os termos, por mais ligados que estejam, são fenomenologicamente inassimiláveis; e a assimetria da sua relação – que Husserl reconhece, tal como Natorp – não se deve à orientação natural do nosso olhar, dirigido para o que nos é apresentado, mas ao carácter fundacional da vivência: a condição fenomenológica do que aparece reside no aparecer e é apenas por ter acesso direto à esfera da vivência que a fenomenologia, como o seu nome indica, vem reivindicar um direito de preferência sobre os fenômenos. Aqui emerge a originalidade da proposta feita na altura das *Logische Untersuchungen* em comparação com as teses de Natorp e, indiretamente, com alguns dos mais importantes argumentos formulados, numa perspetiva completamente diferente, no debate atual entre ciências cognitivas, *filosofia da mente* e fenomenologia.

Voltando às questões inicialmente colocadas, não podemos deixar de registar o sentido negativo das respostas resultantes:

1. O fenómeno, quando entendido fenomenologicamente, longe de se limitar ao aspeto subjetivo da experiência, refere-se ao sentido de uma apreensão que regula os modos de aparição do que aparece objetivamente.
2. A dimensão subjetiva da experiência não se define como o mero correlato do que existe objetivamente, se é na vivência que residem as condições fenomenológicas do fenómeno.
3. A relação intencional não pode ser equiparada a um perspetivismo, nem a consciência, enquanto “consciência de algo”, é sobreponível aos conteúdos de que somos conscientes.
4. Conceber a consciência como um acontecimento natural seria ignorar a sua propriedade fundamental: a intencionalidade.

Natorp, ao rejeitar a intencionalidade, recusa-se a separar a consciência do seu outro, concebendo a relação entre o subjetivo e o objetivo como um *continuum* devido, em última instância, a uma conceção monista da experiência.³⁵ Isto também

³⁵ Veja-se, a título exemplificativo, o primeiro capítulo de Natorp, 1888, p. 1-21.

esclarece o elo que une os argumentos aparentemente antagônicos da *filosofia da mente* em virtude dos quais analisámos, via Natorp, a proposta husserliana:

- a. O conceito de “fenomenicidade”, que levanta a questão da dimensão especificamente subjetiva da experiência e da sua acessibilidade;
- b. O argumento da “transparência”, que prenuncia a possibilidade de uma naturalização da consciência.

Num caso como no outro, está em vigor um pressuposto comum que nos permite estabelecer, com as devidas precauções, uma ligação com as teses neokantianas: se tudo o que é, como admite Natorp, pode ser incluído sob o título de “objeto”, a subjetividade só pode ser pensada em termos do que *não é* objetivo; o monismo ontológico é acompanhado, conseqüentemente, por um dualismo de natureza metodológica que confere à psicologia, como Natorp a define, a tarefa de reconstruir, retrospectivamente, o processo de constituição da experiência, orientado para formas cada vez mais completas de objetivação. Se tudo o que é, é objeto, a separação entre a psicologia e as ciências naturais só poderia residir no método. E o mesmo se aplica, *mutatis mutandis*, ao argumento em defesa de uma subjetividade não assimilável à realidade física das coisas: é porque o real é entendido em termos fisicalistas que a fenomenicidade é concebida em contraste com o que é fisicamente observável, limitando-se ao aspeto meramente qualitativo – ou, diríamos, residual – da experiência. A alternativa husserliana apela à diferença fundamental entre a vivência e o objeto, entre a apercepção e o apercebido. E é à luz desta diferença que é finalmente possível apreciar o sentido da relação intencional, ao contrário da proposta neokantiana: ao “quê” e ao “como” do objeto correspondem, no plano fenomenológico, os registos de apreensão que nos permitem interpretar de um modo ou de outro os conteúdos da própria experiência. O arabesco manifesta-se ora como decoração, ora como signo, na base de uma intenção ora estética, ora signitativa, que anima de modos diferentes o mesmo substrato material. Contrariamente a Natorp e às teses afins de extração cognitivista, Husserl exige a suspensão de toda a complementaridade entre os termos assim relacionados, a fim de fazer emergir a complexidade do “fenômeno”, cuja descrição constitui uma tarefa que só a fenomenologia pode realizar adequadamente.

Bibliografia

- Bayne, T.; Michelle, M. (eds). (2011). *Cognitive Phenomenology*. Oxford: University Press.
- Besoli, S.; Ferrari, M.; Guidetti, L. (eds). (2002). *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*. Macerata: Quodlibet.

- Bodei, R.; Cantillo, G.; Ferrara, A.; Kurotschka, G.; Maffettone, S. (eds). (2004). *Ricostruzione della soggettività*. Napoli: Liguori Editore.
- Bouveresse, J. (1976). *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Paris: Éditions de Minuit.
- Brentano, F. (1928). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig: Meiner.
- Chalmers, D. (1995). "Facing Up to the Problem of Consciousness." *Journal of Consciousness Studies*, vol. II, n° 3, p. 200-219.
- _____. (1996). "Moving Forward on the Problem of Consciousness." *Journal of Consciousness Studies*, vol. IV, n° 1, p. 3-46.
- Dastur, F. (2004). "Erscheinung". In: Cassin, B. (ed.). *Vocabulaire européen des Philosophies*, Paris: Le Robert, p. 372-377.
- De Warren, N.; Staiti, A. (eds) (2015). *New Approaches to Neo-Kantianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dewalque, A.; Seron, D. (eds). (2015). "Existe-il des phénomènes mentaux?" *Philosophie*, vol. CXXIV, n° 1, p. 105-126.
- _____. (2015). "Les phénomènes." *Philosophie*, vol. CXXIV, n° 1.
- Drestke, F. (1995). *Naturalizing the Mind*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Dufour, É. (2010). *Paul Natorp. De la Psychologie Générale à la Systématique Philosophique*. Paris: Vrin.
- Ferarri, M.; Gigliotti, G. (2011). *Paul Natorp tra Husserl et Kant. Scritti 1887-1914*. Firenze: Le Lettere.
- Gallagher S.; Zahavi, D. (eds). (2008). *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London/New York: Routledge.
- Holzhey, H. (1991). "Zu den Sachen selbst! Über das Verhältnis von Phänomenologie und Neukantianismus," In: Herzog, M.; Graumann, C. F. (eds). *Sinn und Erfahrung: phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften*. Heidelberg: Springer, p. 3-21.
- Husserl, E. (1950). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers.
- _____. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: M. Nijhoff. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Idéias&Letras, 2006.
- _____. (1984). *Logische Untersuchungen*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers. Trad. P. Alves, C. Morujão. Lisboa: CFLUL, 2007.
- _____. (2005). *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers.
- Kern, I. (1964). *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Nijhoff.

- Kurotschka, G. (2004). "La questione dell'irriducibilità della coscienza." In: *Ricostruzione della soggettività*. Bodei, R.; Cantillo, G.; Ferrara, A.; Kurotschka, G.; Maffettone, S. (eds). Napoli: Liguori Editore, p. 3-32.
- Levine, J. (1983). "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap." *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. LXIV, n° 4, p. 354-361.
- Luft, S. (2006). "Natorp, Husserl und das Problem der Kontinuität zwischen Leben, Wissenschaft und Philosophie." *Phänomenologische Forschungen*, vol. VI, p. 97-133.
- _____. (2009). "Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity". In: Rudolf A. Makkreel, Sebastian Luft (eds). *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Bloomington, IN: Indiana University Press, p. 59-91.
- _____. (2013). "Einleitung". In: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, P. Natorp, p. XI-XXXVIII. Darmstadt: WBG Academic.
- Moore, G. E. (1922). "The Refutation of Idealism." *Philosophical Studies*, Londres: Kegan Paul, p. 1-30.
- Nagel, T. (1974). "What is it Like to be a Bat." *The Philosophical Review*, vol. LXXXIII, n° 4, p. 435-450.
- Natorp, P. (1887). "Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis." *Philosophische Monatshefte*, vol. XXIII, p. 257-286.
- _____. (1888). *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg i.B.: J.C.B. Mohr.
- _____. (1912). *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch. Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Porta, M. (2006). "Brentano y Natorp (Intencionalität y Bewusstheit)." *Revista Philosophica*, vol. 30, p. 103-126.
- Sellars, W. (1956). "Empiricism and the Philosophy of Mind". *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, eds. H. Feigl, M. Scriven, p. 253-329.
- Seron, D. (2009). "La critique de la psychologie de Natorp dans la Ve Recherche logique de Husserl." *Érudit*, vol. XXXVI, n° 2, p. 533-558.
- Siewert, C. (2004). "Is Experience Transparent." *Philosophical Studies*, vol. CXVII, n° 1-2, p. 15-41.
- Tye, M. (1995). *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Zahavi, D. (2003). "Intentionality and Phenomenality: A Phenomenological Take on the Hard Problem." *Canadian Journal of Philosophy*, vol. XXIX, p. 63-92.
- _____. (2004). "Introduction: Subjectivity in the Center or Back to Basics." *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. III, n° 3 (2004), p. 229-234.
- _____. (2004). "Phenomenology and the Project of Naturalization." *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. III, n° 4, p. 331-347.

_____. (2008). "Internalism and Externalism in Phenomenological Perspective." *Synthese*, vol. CLX, n° 3, p. 309-312.

_____. (2015). "Intentionnalité et phénoménalité: un regard phénoménologique sur le "problème difficile," *Philosophie*, vol. CXXIV, n° 1, p. 80-104.

Discurso em resenha

Dossiê crítico – Em torno de *Fenomenologia dos devaneios*, de Marcus Sacrini

O livro *Fenomenologia dos devaneios* retoma princípios metodológicos e distinções conceituais da tradição fenomenológica, em particular presentes em textos de Edmund Husserl, e os emprega criticamente para estudar um fenômeno ainda pouco explorado nesse campo temático. Dessa maneira, trata-se de um livro *sobre* a fenomenologia já consolidada nas obras de seus principais autores, mas que também pretende avançar como um livro *de* fenomenologia, lançando análises e vias interpretativas novas diante de temas ainda não esgotados pela tradição. O livro é dividido em três grandes seções: na primeira, delimitam-se os conceitos centrais pelos quais a análise dos devaneios prosseguirá; na segunda, desenvolve-se o estudo detalhado dos devaneios, primeiramente pelo método estático e em seguida pelo método genético; na terceira, busca-se investigar como a capacidade intencional presentificante (da qual derivam os devaneios) acaba por ser remoldada diante de alguns fatores constitutivos de formas de vidas contemporâneas (por exemplo, o agir hiperconectado à internet). Apresentemos de modo sucinto cada uma das seções.

Na primeira seção, discutem-se as principais noções operativas fenomenológicas. Busca-se inicialmente demarcar o “subjetivo” daquilo que seria o “mental”, e em seguida, delinea-se como se desenvolve uma investigação eidética, reflexiva e transcendental da intencionalidade presentificante. Em relação ao caráter eidético da investigação, considerações críticas importantes são propostas. Em vários textos, Husserl insiste em que as análises fenomenológicas devem buscar as essências das vivências estudadas, entendendo por “essência” o conjunto de propriedades invariantes que permitem demarcar aquele tipo de vivência como sendo justamente daquele tipo e de nenhum outro. Estudar as vivências dessa forma significa descolá-las das condições materiais que as deflagram. Por exemplo, após passar por uma situação assustadora, posso ter uma sucessão de devaneios perturbadores, que repõem várias vezes, como “imagens mentais”, alguns elementos da situação outrora vivida. Para que esse devaneio específico existisse, foi preciso que eu passasse pela situação particular. No entanto, que o devaneio se dê por meio de certo nexo de associação, que nele a afetividade assuma um padrão de repercussão não é algo que foi atribuído pela situação à consciência, mas tão somente algo deflagrado pela situação. O que se segue a essa deflagração (o fenômeno em vista) porta uma organização interna

que se deixa atestar naquela experiência. Interessa à fenomenologia estudar essa legalidade imanente às vivências, suas propriedades intrínsecas e modos de organização. É verdade, como dito há pouco, que elas são causalmente *postas em ação* por estímulos materiais concretos, mas não são esses estímulos que dotam as vivências das características que as definem como tais. Por isso, as vivências podem ser descritas como padrões invariantes de respostas que se repõem, e esse estudo pode ser feito *de modo independente* das circunstâncias concretas que deflagram realmente as vivências. O quão independente é uma tese em disputa na tradição fenomenológica. Em alguns textos, tais como *Ideias I*, *Psicologia fenomenológica* e *Experiência e juízo*, Husserl defende ser possível uma purificação *total* dos aspectos empíricos, de maneira a alcançar essências que não portariam, em sua formulação, nenhum pressuposto relativo ao mundo atual. De nossa parte, negamos tal purificação, pois sem contar com estipulações aperceptivas de fundo empírico, nem poderíamos reconhecer quais são os aspectos relevantes nos casos considerados para então alcançar, a partir deles, a essência em vista.

A recusa de que possa haver purificação total das essências limita o alcance da própria redução transcendental. A subjetividade não pode ser investigada como uma essência absolutamente independente do mundo empírico. Cabe, assim, descrever o caráter subjetivo do aparecer fenomênico já limitado a uma subjetividade individualizada (ou psicologizada) e mundanizada (esse movimento crítico é completado no § 38 do livro).

E é justamente no âmbito dessa psicologia fenomenológica que a segunda seção do livro se desenrola. De início, é preciso delimitar de modo mais preciso o próprio fenômeno do devaneio. Cabe notar, para tanto, que os elementos básicos dos devaneios, os atos presentificantes, podem ser vivenciados de diferentes formas, inclusive diretamente desenrolados sobre vivências perceptivas (quando por exemplo percebemos algo e esse algo nos faz lembrar de um objeto ou situação ausente, ou quando lembramos de algo justamente como um guia para encontrar esse algo *em carne e osso*). Há, sem dúvida, várias formas de entrelaçamento entre sequências presentificantes e atos de percepção. Isso é explorado de modo lateral no livro; contudo, o foco da obra é destacar episódios em que as conexões presentificantes se desenrolam *de modo relativamente autônomo* da situação percebida. Para que isso ocorra, normalmente há um arranjo situacional bem específico: difusão da atenção ao ambiente sensorial e relaxamento das tarefas em que se está engajado, para que atos presentificantes involuntariamente brotem e se tornem, ainda que por poucos segundos, o centro de manifestação subjetivo. Ainda se vivencia a sensorialidade corporal como um fundo difuso, mas abre-se um campo de presentificação que nos apresenta, amígdalas, cenas distantes, fragmentos de memórias e expectativas. Os recursos da análise

estática nos ajudam a distinguir os principais componentes dessas “cenas” devaneadas: intuitividade, evocatividade, discursividade, afetividade.

Cada uma dessas noções é analisada em detalhes no livro, o que permite estabelecer resultados importantes, principalmente no que tange às modalidades envolvidas na presentificação. Longe de se reduzir a uma produção de imagens isoladas, a presentificação é um modo de manifestação que pode abranger diferentes capacidades intencionais, as quais também atuam na apresentação (intuição, significação, afetividade, por exemplo). Em seguida, deve-se destacar que a presentificação não é apenas uma modificação da apresentação (o mesmo tipo de manifestação, porém sem estimulação sensorial). A manifestação presentificada tem sua *configuração própria*, que se deixa notar principalmente na *concatenação* dos conteúdos figurados. Isso quer dizer que apenas apontar os aspectos estruturais isolados, por assim dizer, ainda não permite capturar o que há de intrínseco, de originário, na presentificação. A própria ideia de *devanear* envolve processualidade, passagem (muitas vezes com aparência caótica) entre conteúdos. Dessa maneira, para trazer à tona a complexidade inerente a essa experiência, o livro passa para a análise genética, ou seja, para aquela que funda a intencionalidade em um desenvolvimento temporal intrínseco. Buscasse, então, encontrar os padrões de organização dos devaneios enquanto fenômenos densos, a legalidade estrutural intrínseca à processualidade devaneante.

Como reconhecer essa legalidade estruturante para além da aparente confusão e fragmentariedade do devanear? Os padrões de ordenação não se multiplicam conforme os conteúdos; esses últimos podem ser muitos diferentes entre si, oriundos das particularidades da história pessoal, de eventos históricos marcantes, etc. Praticamente qualquer tema concebível pode se tornar conteúdo devaneado; no entanto, as formas de conexão não parecem inesgotáveis. E é ao passarmos para a análise dos *nexos* que a problemática da ordenação do devanear encontra um encaminhamento frutífero. Os nexos entre os conteúdos permitem reconhecer padrões bastante delimitados de unificação de conteúdos em sucessão. De modo geral, os nexos se aplicam de forma similar sobre conteúdos que podem ser muito diferentes entre si e permitem entender que o encadear segue uma certa “lógica” associativa. Podemos, destarte, reconhecer ordem nos devaneios enquanto eles instanciam formas típicas de *conexão* de conteúdos quaisquer. E chegamos, dessa maneira, a formas básicas de conexão, as quais podemos reconhecer instanciadas nos mais diferentes devaneios concretos.

Quais são os principais nexos típicos reconhecíveis nos devaneios? Devaneios podem ser muito complexos e sobrepor camadas de relações entre os conteúdos. Normalmente, ganham destaque a forma narrativa de conectar conteúdos (fantasiamos histórias, que variam eventos acontecidos ou que simplesmente criam eventos irreais) ou avaliações discursivas (ruminamos pensamentos e buscamos fórmulas expressivas

que satisfaçam algum incômodo que nos leva, de início, a devanear). Nesses exemplos, os nexos são complexos e envolvem uma relação densa entre os tópicos em vista (mediações por diferentes camadas de significatividade). Parece que podemos recuar para padrões mais simples de ligação entre conteúdos presentificados, com restrições mínimas quanto ao sentido do que é figurado. Podemos então reconhecer ao menos três formas basilares de conexão de conteúdos presentificados: similaridade, contiguidade e evocatividade. Essas microfunções associativas operam igualmente nas grandes funções presentificantes (memória, fantasia, expectativa), o que ajuda a entender como na experiência do devanear podemos passar de modo fluído de uma memória para uma fantasia ou vice-versa, entre tantas outras combinações possíveis.

Na terceira seção do livro, considera-se o devanear como uma capacidade intencional exercida sob condições históricas particulares, no caso, aquelas da contemporaneidade. As propostas aqui são mais modestas e mesmo provisórias, uma vez que a modificação das circunstâncias concretas centrais para nosso modo de vida atual alteraria os resultados formulados. Em todo caso, talvez alguns resultados estabelecidos aí tenham um bom potencial de elucidação de configurações bem importantes de nossa sociedade. O ponto de partida dessa terceira seção é que as capacidades intencionais não brotam já amadurecidas em cada um de nós, mas dependem da transmissão intergeracional de formas típicas do comportar-se para que se estabilizem e operem produtivamente. Isso é bastante evidente no caso da linguagem, mas também se deixa notar nos hábitos corporais, nos estilos afetivos e mesmo nas formas privilegiadas de exercer a percepção e a presentificação. Estabilizamos modos típicos de uso das capacidades intencionais conforme as interações de aprendizagem por que passamos e conforme a cultura material disponível na qual inúmeros modos de comportar-se estão fixados.

Um conjunto de comportamentos socialmente bem determinados que tem se consolidado nos últimos anos e reorganiza a operatividade intencional é aquele da *hiperconectividade* em relação aos conteúdos virtuais. Nesse comportar-se a pessoa acessa os conteúdos midiáticos (recebidos e também produzidos) em seu celular muitas vezes por dia, por longos períodos, de modo que o convívio com esses dados midiáticos chega mesmo a rivalizar, em quantidade de tempo e em intensidade afetiva, com os dados oriundos da inserção nas situações reais. Notemos que os inúmeros conteúdos virtualizados são dados *percebidos* e, como todo dado percebido, abre um horizonte de inserção e de desenvolvimento daquilo que se manifesta. Ocorre que os dados virtuais nos remetem constantemente para fora de nosso ambiente atual, partilhando lugares e situações que estão efetivamente ausentes de nosso campo sensível. Há assim sobreposições de horizontes percebidos, que não se

harmonizam bem entre si, e uma eventual sobrecarga das capacidades de engajamento apto nas situações vividas.

Como contrapartida a essa saturação do sensível, há um esvaziamento das capacidades presentificantes. Podemos supor que por milênios o afrouxamento do engajamento sensível por momentos de desatenção permitia que os nexos devaneantes operassem. As pessoas entrecortavam o engajamento atento nas situações sensíveis com períodos de relaxamento, e isso favorecia o exercício do fantasiar. Por sua vez, no agir hiperconectado, os momentos de afrouxamento das solicitações sensíveis dão ocasião para outras solicitações sensíveis, oriundas das notificações dos aplicativos e plataformas. O devanear como uma resposta involuntária à saturação sensível, na qual formas originárias de ordenação de conteúdos se exercem, vai se atrofiando, pois passa a ser substituído por novas solicitações sensíveis (as virtuais). Isso quer dizer que quanto mais nos conectamos na internet e empregamos nosso tempo livre apreciando uma sucessão interminável de conteúdos audiovisuais menos exercemos as capacidades presentificantes, o que significa que menos estamos abertos àquela riqueza associativa inerente ao devanear e à produtividade imaginativa em geral, entendida como um fator estruturante de nossa personalidade ética e de nossos projetos pessoais e coletivos.

Marcus Sacrini (USP)

Dizer os devaneios: debatendo com Marcus Sacrini, por José Luiz B. Neves

As minuciosas análises propostas por Marcus Sacrini em *Fenomenologia dos devaneios* têm por objetivo imediato apreender os traços essenciais das vivências presentificadoras cujo encadeamento forma a experiência do devaneio. Seu resultado, porém, se estende para bem além dessa tópica restrita e consiste em tematizar as ricas infraestruturas intencionais que conferem concretude psicológica à vida da consciência em geral. Desse ponto de vista, contraintuitivo, os devaneios são antes o objeto por meio do qual se enfrenta o assunto de fundo do livro do que um tema de investigação por si só.

Para entendê-lo, cabe situar o projeto em função do problema mais amplo que o anima, e este, ainda que o autor não o diga explicitamente, é interno ao husserliano. Esquemáticamente, pode-se formulá-lo do seguinte modo. A fenomenologia é uma ciência que procura investigar as condições subjetivas que tornam possível o aparecimento de objeto. Como filosofia transcendental, caminha de constituído a constituinte, analisando a cada etapa as estruturas intencionais pelas quais o constituinte se encarrega de fazer aparecer o constituído. Retroage assim da unidade do

objeto à multiplicidade de noemas e, destes, à multiplicidade de vivências, cujos momentos essenciais são então descritos numa fenomenologia que a certa altura Husserl chama de estática. Contudo, quando Husserl amplia o escopo da fenomenologia transcendental e o apresenta como o de uma constituição universal da experiência, caberá também dar conta da gênese da própria subjetividade constituinte. A vivência isolada de que tratava a fenomenologia estática é agora tida como abstrata, parte separada, porém dependente de um todo mais amplo, a corrente unitária e ininterrupta de vivências do ego monádico. Assegurar a base do edifício constitutivo passa então a depender, segundo esse novo ângulo genético, da descrição da vida intencional dessa subjetividade. Como se sabe, a temporalidade desempenha nisso papel central. Por um lado, pela dupla intencionalidade longitudinal e transversal, a temporalidade constitui a si mesma como subjetividade última, interrompendo a potencial regressão infinita em direção ao constituinte primevo. Por outro, revela-se costurada pelas intencionalidades passivas da retenção e da protensão, pelas quais faz aparecer as primeiras unidades sintéticas, que são, nesse nível, as próprias vivências com uma mínima extensão temporal. Todavia, a temporalidade encontra um limite nessa tarefa: se dá conta da *forma* das unidades assim constituídas, quer dizer, de sua sucessividade no fluxo e do fato de essa sucessão ser acompanhada da rede de retenções e protensões, cada agora sendo envolto por um halo de recém-passado e de futuro próximo, não diz nada sobre o *conteúdo* dessas unidades, o que significa dizer que não permite apanhar a subjetividade transcendental em toda sua riqueza de mônada, concreta e individual. Resta, portanto, dar conta do ego não apenas como polo idêntico formal a que remetem as vivências, mas também como substrato de *habitus* e tendo a estabilidade de uma pessoa. Para que isso seja possível, porém, é preciso fazer intervir, além da temporalidade, aquilo que Husserl vislumbra nas *Meditações cartesianas* e sobretudo em seu curso sobre a *Síntese passiva* como uma fenomenologia das associações passivas, reabilitando esse conceito de origem empirista, porém retirando-lhe a ascendência nominalista e interpretando-o, no extremo oposto, como indicativo de relações sintéticas *a priori* fundadas nas essências materiais das vivências, desenhando uma ontologia regional portanto. É a tais associações passivas que caberá então recorrer para explicar como os conteúdos das vivências motivam uns aos outros, perfazendo a unidade do ego pessoal inserido no mundo-da-vida.

Se não forcamos a leitura, é esse problema husserliano que Sacrini acaba retomando a seu modo, inscrevendo suas análises nessa esfera reservada por Husserl à fenomenologia genética. Seu assunto de fundo, nesse sentido, é a monadização da subjetividade transcendental. Trata-se então de tornar visíveis não apenas a forma universal da consciência, o que a temporalidade já permitia fazer, mas sobretudo, ta-

refa que Husserl sugeria, mas não cumpria por inteiro, os nexos motivacionais segundo os quais as vivências – mesmo aquelas aparentemente mais disparatadas – se encadeiam, formando o todo fluente unitário que é a vida da consciência concreta. A análise dos devaneios permite então a Sacrini descobrir e sistematizar uma ampla tipologia de motivações, algumas insuspeitas: motivações por semelhança, contiguidade temporal ou espacial, evocatividade, intumescência temática, epitomização, etc. Chega-se mesmo à formulação de uma lei geral: “qualquer elemento presentificado envolve latências inesgotáveis de sentidos, cada um deles podendo ser reelaborado em um novo conteúdo de alguma forma semelhante ao elemento motivador” (Sacrini, 2023, p. 324)¹. O que quer que se pense da verdade material dessa lei, importa notar seu alcance. Como tais motivações não podem estar fundadas no objeto dos atos, posto que este é por definição ausente nas presentificações devaneantes, mas como também não se as interpreta como meras associações arbitrárias à maneira do empirismo inglês, signos indicativos exorcizados pela fenomenologia, a legalidade assim descoberta deve estar fundada nas essências materiais de tais vivências, implicando dessa forma uma ontologia regional. É o primeiro resultado da psicologia eidética proposta por Sacrini, ciência dessa legalidade. Além disso, graças a tais associações passivas, torna-se possível explicar, num nível de análise que o autor chamará de proto-intencional, de que modo específicas vivências anteriores se ligam às atuais formando uma história intencional da consciência, e fazendo também com que o foco constituinte, classicamente pensado como *ego punctum* cartesiano, mostre-se doravante perpassado, para além daquilo que nele depende de sua infraestrutura corporal – lado do problema prioritariamente enfrentado por Merleau-Ponty –, também por dimensões afetivas, sociais e culturais que, habitualizadas, se imprimem silenciosamente em seu modo de fazer aparecer objetividades. Se quisermos, para utilizar um termo que não é do autor, o foco subjetivo é então densificado diacrônica e sincronicamente, as vivências passadas sedimentando-se num presente espesso que se repõe a cada vez que a consciência efetua uma prestação intencional nova.

Ao tomar a vivência no nível da pessoalidade, Sacrini está naturalmente se afastando de textos husserlianos clássicos em que a fenomenologia, sob regime de orientação transcendental, recusa qualquer determinação mundana da subjetividade. A redução fenomenológica recebe assim um alcance preciso. Como Husserl, também Sacrini efetua a redução e põe entre parênteses a validade do ser objetivo, circunscrevendo a investigação à pura fenomenalidade, quer dizer, ao domínio das puras correlações entre a vivência intencional e aquilo que ela faz aparecer. Com isso,

¹ Doravante as referências ao livro de Sacrini, *Fenomenologia dos devaneios*, serão feitas diretamente pela sua paginação. As demais referências seguem o padrão usual.

recusa de saída qualquer explicação da vivência por meio de processos subpessoais objetivos, o que o afasta, entre outras coisas, de qualquer projeto de naturalização da fenomenologia. Não se trata, por óbvio, de negar a existência de tais processos, o que seria uma incompreensão banal do conceito de redução, e sim de circunscrever sua admissibilidade descritiva à maneira de serem dados, mediata ou imediatamente, com distintos graus de evidência, numa experiência subjetiva. O argumento é de tipo transcendental, na medida em que subordina a validade do ser objetivo à possibilidade de ser constituído por meio de seus modos subjetivos de aparecer, e contribui *ipso facto* para determinar o vivido como foco constituinte logicamente distinto tanto das coisas constituídas quanto de seu homônimo, o vivido empírico. Nesse sentido, a recondução à pura fenomenalidade está longe de representar qualquer flerte com o ceticismo, pois apenas é a etapa prévia necessária para que a subjetividade transcendental inicie seus trabalhos constitutivos, passando então a explicitar de que maneira, nesse puro aparecer subjetivo-relativo, algo de intencionalmente diferente dele *nele* se doa.

Porém – e aqui começam as sedições – esse transcendental a que chega Sacconi não é o mesmo de Husserl. Por certo, uma vez efetuada a *epoché*, a vivência de que se trata não é um evento natural intramundano, mas nem por isso, como insistiram tantos outros pós-husserlianos, deve ser entendida como puro foco constituinte situado no limite do mundo, “sem raízes mundanas” (p. 271). Isso deriva, ao menos em parte, da recusa do autor em estender a redução transcendental para além de seu nível psicológico, passo que, segundo ele, deita a fenomenologia nos perigosos leitos do idealismo. Dizendo-o nos termos de Merleau-Ponty: trata-se de recusar a segunda redução, que nos instala no mundo enquanto significação, tendo efetuado a primeira, que nos trouxera de volta dele. O resultado é permanecer a meio caminho entre a orientação transcendental, na qual a redução suspende toda referência posicional ao mundo, e a orientação natural, na qual não há redução, e situar a fenomenologia dos devaneios no domínio intermediário da orientação personalista. É com efeito ali, como indicam os textos husserlianos tardios em torno do mundo-da-vida, lidos e relidos pelo autor, que se torna possível apresentar a instância subjetiva como sendo a de um ego concreto e individualizado, depositário de uma história vivencial sedimentada que, se não o determina como uma coisa, motiva não obstante sua maneira determinada de fazer aparecer objetos. É o terreno, como se sabe, das ciências do espírito e da sociologia compreensiva. O subjetivo ainda é um foco constituinte logicamente distinto das coisas constituídas, porém tem a densidade de uma pessoa cuja historicidade vivencial, externalidade internalizada a título de dimensão passiva, se exprime em seu modo específico de reportar-se a elas.

Compreendidos o problema de fundo, a razão pela qual o devaneio se torna objeto de investigação fenomenológica, bem como o sentido que o autor atribui a essa última, descortina-se a estrutura demonstrativa do livro. Após uma parte inicial dedicada a considerações fundamentais, por meio das quais Sacrini explicita sua interpretação de conceitos-chave da fenomenologia e se demarca tanto de Husserl quanto de outras fenomenologias pós-husserianas, a análise dos devaneios vai se estratificar em três níveis, dos quais os dois primeiros são efetivamente percorridos e o terceiro, no qual se consideram certas condições inaparentes que pré-delimitam o aparecer subjetivo, e que por isso é chamado de protointencional, é somente esboçado. No primeiro nível, intrainstencional, a análise é estática e visa descrever as propriedades essenciais dos atos de presentificação. O procedimento é aqui aquele conhecido de todo leitor de *Ideias I*: opera-se um corte sincrônico na corrente de vivências e investiga-se a correlação noético-noemática aí existente, tornando visíveis os múltiplos momentos da vivência que operam na aparição da objetividade, na exata maneira como essa aparição se dá. Estudam-se então as características fenomenais, intuitivas, evocativas, discursivas e afetivas das vivências que compõem o devaneio. Há que se notar o alto interesse desses capítulos, pois neles se encontram análises frescas e originais das presentificações em geral. O resultado é uma tipologia desses atos, classificados e distribuídos à maneira de uma “história natural”, para utilizar o termo de Husserl nas *Meditações cartesianas*. O tipo de análise, porém, é aqui ainda abstrato, porque, mesmo que se vislumbrem já certos entrelaçamento de atos, separa metodicamente o ato estudado da corrente de atos, e assim não tematiza nelas mesmas as associações que entre eles se estabelecem. Daí a necessidade de um novo nível de análise, interintencional, no qual tais nexos serão diretamente tematizados. Trata-se, nesse segundo nível, não mais de descrever a vivência singular isolada, e sim de tomá-la já dentro de unidades sintéticas mais amplas: se quisermos, vai-se do todo (a unidade fundada do devaneio) às partes (as vivências de que é composto) para evidenciar as leis de dependência segundo as quais as segundas se fundem para formar o primeiro. Está aqui o núcleo da demonstração, pois se podem finalmente apanhar as leis associativas conforme as quais o entrelaçamento motivado de atos presentificadores constitui a unidade sintética do devaneio. Mas não só isso. No mesmo golpe, o encadeamento desses conteúdos traz à aparição a própria estrutura temporalizante da subjetividade originária, numa espécie de automanifestação da vida auto-afetante da consciência. Isso só é possível, vale notar, porque se está supondo uma interpretação bem determinada dos atos presentificadores, tomados pelo autor como essencialmente desprovidos de objeto intencional: diferentemente do que ocorre em Sartre, por exemplo, para quem a imaginação é a paradoxal posição de uma irre realidade, para Sacrini a vivência presentificadora não tem referente, e

aquilo que nela aparece – forçosamente, somente à reflexão – é então apenas o conteúdo intencional desse ato, a dimensão noemática do “modo como” os objetos são visados, sem posicionalidade. Independente dos acertos dessa interpretação, cujo mérito de evitar a dificuldade em torno dos objetos intencionais inexistentes tem o custo de postular um *im Wie* sem a pressuposição do *Objekt*, importa aqui apenas ressaltar como ela é estratégica e como sem ela o resultado subsidiário da fenomenologia dos devaneios, o de desvelar a vida auto-afetante da consciência em seu fluir indiferente às objetividades aparentes, não seria possível. Diz o autor:

Descrever devaneios revela de maneira privilegiada essa infraestrutura da manifestação fenomenal: o aparecer mantém um foco limitado sob a sucessão esvaecente dos modos de aparição. Uma vez que não há um algo que efetivamente apareça sob a síntese das manifestações presentificadas (o objeto fantasiado é um nada de ser, insistia Husserl), o devaneio revela a própria dinâmica constituinte do aparecer. Não se trata de acompanhar a fenomenalização de objetos por meio de conteúdos sensíveis relativamente estáveis em seu desdobramento perceptivo [...]. No devaneio, a consciência produz o próprio conteúdo manifestativo, por assim dizer; ela se autotemporaliza enquanto encaideamento de conteúdos que não marcam o aparecer de algo paulatinamente objetivável, mas que permitem tematizar as próprias manifestações primordiais de que essa autotemporalização se constitui (p. 298).

Não é um resultado menor permitir tematizar não apenas a individuação do subjetivo, isto é, os meandros de como a vida anônima da consciência se pessoaliza, para o que contribuem as leis de motivação finas descobertas na análise dos devaneios, mas também seu puro fluir pré-pessoal, esfera das últimas multiplicidades que parece coincidir até certo ponto com a subjetividade transcendental mais originária do husserlianismo, e cuja apreensão é sabidamente uma dificuldade. Também para isso, como se vê, a escolha do devaneio como objeto de estudo parece ter sido feita sob medida.

Reconstituído sumariamente o argumento, cabe examinar um ou outro ponto em maior detalhe. Entre outros igualmente notáveis, reteremos apenas um: mencionado pelo autor logo no início do livro, ele atinge a possibilidade mesma do projeto. Trata-se da questão acerca da significatividade gramatical de uma descrição dos devaneios, mas logo se encaminha à noção de essência aí operando e ao método peculiar de sua obtenção. No fundo, como se verá, acabaremos revivendo a repisada disputa entre fenomenologia e filosofia da linguagem, seguindo, porém, uma pista deixada pelo próprio autor e submetendo-a ao crivo das análises atualizadas e conscienciosas que ele oferece no livro. Nesse sentido, nosso propósito, nem reconstrutivo nem refutativo, é apenas desdobrar a leitura numa determinada maneira de conversar, para lembrar da simpática definição de filosofia dada certa vez por Bento

Prado Jr. É um dos maiores elogios que se pode fazer a um texto filosófico: suscita a vontade genuína de continuá-lo por outra via, às vezes oposta. O livro de Sacrini, ao nosso ver, tem esse grande e raro mérito.

Tomemos como ponto de partida o § 3 da primeira parte do livro, intitulado “Sentidos de privacidade”. O parágrafo consiste em uma longa argumentação, de cunho mais gramatical do que exatamente fenomenológico, dedicada a responder a crítica, de matriz wittgensteiniana, de que a fenomenologia seria um caso prototípico de linguagem privada. No caso em tela, a crítica consistiria em mostrar a ausência de sentido de um discurso que pretendesse exprimir linguisticamente os vividos devaneantes, estados mentais supostamente acessíveis apenas na percepção interna. Naturalmente, a objeção atingiria na raiz toda a empreitada do livro e por isso é necessário afastá-la de saída.

Em linhas gerais, a resposta de Sacrini reside em mostrar: 1. que os eventos a que se referem os termos utilizados na descrição dos devaneios podem ser privados (ou ao menos ter um núcleo de privacidade), mas que o sentido desses termos não o são; 2. que o sentido desses termos é aprendido pelo devaneador nas diversas interações sociais, conforme o contexto e conforme as regras sintáticas e semânticas que delimitam o uso sensato desses termos; 3. que para saber da correção ou incorreção do uso de um termo descritivo, não é preciso (ou melhor: não é possível) consultar a interioridade devaneante, mas apenas os acordos gramaticais pressupostos pelo intercâmbio comunicativo. Porém, seu exemplo desse último ponto depende de uma comparação com a percepção tátil, em sua manifestação física: “se alguém toca uma bola e afirma ‘estou imaginando muito bem essa bola com minha mão’, podemos então concluir que a pessoa não sabe o que ‘imaginar’ quer dizer, e parece confundir seu sentido com ‘ter sensações táteis’, ‘tocar’. E essa inferência não depende de inspecionar diretamente a interioridade alheia; atesta-se apenas como uma confusão linguística” (p. 28). Ora, é sintomático que o exemplo desmorone se, em vez de tocando uma bola, o interlocutor estivesse dela se lembrando: se alguém lembra de uma bola e diz estar imaginando essa bola, não há maneira alguma de seu interlocutor estabelecer não apenas o que de fato ele está fazendo, mas sobretudo que sentido está atribuindo a cada verbo, o que mostra que a persuasividade do exemplo dependia de que “tocar uma bola” fosse um evento perceptível externo. Como no caso da vivência devaneante isso se mostra duplamente impossível, posto ser uma vivência auto-afetante cujo objeto é ademais ausente, o autor acrescenta que: 4. se os devaneios são eventos dotados de um centramento privado, isso não quer dizer que não possam ser comunicáveis a outrem ao menos em suas *características típicas e gerais*. Ao que tudo indica, o autor parece supor que o problema da incomunicabilidade do devaneio se restringiria ao teor particular do evento referido, ao caráter

privado *do referente*, sendo de algum modo superado quando dele se abstraírem suas características genéricas, estas sim partilháveis. Diz ele: “muitas particularidades concretas das cenas devaneadas divergem a cada vez, o que não quer dizer que as pessoas não possam reconhecer que *imaginam* certa cena de modo *mutuamente compreensível*. Que os elementos intuitivos de uma operação devaneante não sejam uniformes não significa que não seja possível distinguir *a mesma operação* cumprida por diferentes pessoas” (p. 30). O que é linguisticamente partilhado não são, portanto, as idiossincrasias dos vividos particulares, a riqueza intuitiva ali em vigor, e sim sua essência, isto é, “algumas características intencionais amplas que justamente permitem estudar os episódios singulares em conformidade com aquilo que os termos gerais exprimem” (p. 30). A abstração do particular e a passagem à essência tornaria possível então, uma vez que a riqueza proteiforme do vivido é um objeto privado, mas sua essência não o é, a expressão do devaneio. Salvo engano, partimos das *Investigações filosóficas* e firmamos pé na fenomenologia das *Investigações lógicas*: são as essências dos atos que são expressas². Descrever o subjetivo, diz o autor, “não envolve a pretensão de coincidir com a experiência, de adequar a linguagem a todas as particularidades vivenciais [...]. Decerto não é nesse sentido que se almeja descrever o subjetivo, e aqui cabe esclarecer a observação husserliana de que *as experiências se deixam exprimir em seus aspectos gerais*” (p. 36, grifo meu). O núcleo da resposta está então em apresentar, como referente da expressão, não o vivido ele mesmo, mas a essência do vivido, e em supor que esta, sendo por definição repetível por todos como sempre a mesma, seria enfim pública. Com isso, o problema se desloca para a abstração ideadora pela qual se passa do vivido particular à sua essência, e depende de que a intuição eidética não seja, ela, uma vivência particular. Cabe então examinar a noção de essência que está aí operando.

Como vimos, a psicologia de Sacchini é uma psicologia eidética, porém o *eidos* da vivência que investiga é uma generalidade empírica ou um tipo. Nesse sentido, diferentemente do que ocorre nas *Investigações lógicas*, trata-se de uma psicologia eidética impura. E isso é assim porque o autor, após ter recusado a redução transcendental completa, recusa também a variação livre imaginária, mecanismo por meio do qual a fenomenologia ortodoxa pretendia explicar, diversamente do empirismo,

² Jacques Bouveresse, um dos primeiros que explicitamente voltou o argumento da linguagem privada contra Husserl, como que pressentindo que seria às essências que o contra-argumento iria se dirigir, não as poupa em seu libelo antifenomenológico (Bouveresse, 1976, p. vi).

a passagem dos fatos às essências³. Tal recusa, efetuada por extenso no importante §5, intitulado “O caráter eidético da investigação”, se deve a que tal tentativa de apreender o invariante, momento dependente incrustado em cada fato porém apenas apreensível no seio de uma variação livre, dependeria de uma passagem ao limite, realizada pela imaginação, por meio da qual o ato de variar saltaria da série indefinidamente aberta de variantes em direção àquilo que se mostra invariável na totalidade de casos, e sem o que as variantes deixariam de ser variantes do mesmo fato. É fácil perceber que tal passagem ao limite, isto é, à *totalidade* de casos, depende de que a imaginação tenha uma liberdade tal que lhe permita variar os fatos de maneira completamente arbitrária para deles isolar seu núcleo resistente; sem isso, não se garantiria a totalização de princípio da série de variantes. É essa premissa que Sacrini recusa, numa linha de raciocínio aliás já tentada pelo Merleau-Ponty de *O visível o invisível*. A imaginação, pensa o autor, longe de ser inteiramente gratuita e sem apoio mundano, ela própria veicula certas estipulações de fundo que restringem a ordenação fenomenal conforme à qual realiza a variação, de modo que é impossível distinguir, nos seus produtos, o que pertence ao núcleo eidético do fato imaginado como possível e o que pertence ao estilo da própria imaginação. Como diz o autor,

Não é que a extrema liberdade das composições imaginativas nos permitiria escapar das restrições contingentes da efetividade empírica para abarcar docilmente o *eidos* puro do que quer que tematizemos; tal liberdade não explicitaria senão a arbitrariedade irrestrita na manipulação de estipulações de fundo a qualquer conteúdo figurado imaginativamente. Em seu livre exercício, a variação imaginária mal permitiria distinguir resistências de conteúdo que demarcariam um contorno eidético materialmente válido daquelas determinadas somente pelas mais variadas estipulações e pressuposições do saber inerente ao imaginar (p. 45).

³ É o momento de anotar o risco envolvido na operação: ele é o de uma recaída num empirismo transcendental. Esse risco já existia até certo ponto em Husserl, como mostrou Paul Ricoeur, na medida em que, nas *Meditações cartesianas*, o ego no qual desembocava como seu resíduo a redução transcendental, diferentemente do que ocorria no kantismo, era um ego individual e fático. Daí a necessidade inelutável de a redução transcendental vir acompanhada da redução eidética, encarregada de neutralizar o risco: “porque o ego é uma mônada e não o sujeito impessoal da filosofia criticista e neocriticista, o que a redução transcendental obtém é um ‘ego de fato’, e a fenomenologia parece condenada a narrar os ‘eventos de fato do ego transcendental de fato’”. Mas a fenomenologia é também a vitória sobre o fato bruto por meio do método das variações imaginárias em direção ao *eidos*, de maneira a que o fato não seja mais do que puro exemplo de uma pura possibilidade” (Ricoeur, 2004, p. 222). Necessário, portanto, aplicar a variação eidética ao ego transcendentalmente reduzido. O risco, como se vê todo ele contido na afirmação do caráter individual e não meramente formal do ego transcendental, será em Sacrini ainda maior do que em Husserl: primeiro, por não realizar a redução transcendental completa, permanecendo no nível psicológico da orientação personalista; segundo, como estamos vendo agora, por também limitar a variação eidética, tomando a vivência como generalidade empírica.

O núcleo do argumento, portanto, está em afirmar a dependência do ato de imaginar com relação à tipicidade da experiência, que, pressuposta na variação imaginária, limita sua arbitrariedade e se infiltra em seus resultados.

Contudo, excluído desta forma o recurso à variação livre, resta ainda elaborar algum outro mecanismo para passar do fato não mais às essências puras, como está claro, mas à generalidade empírica ou tipo. Esse passo é ainda necessário, pois, ainda que não se trate de chegar aos invariantes de toda e qualquer consciência, também não se trata de descobrir a legalidade intrínseca aos devaneios deste ou daquele indivíduo em particular. A recusa de passar às essências atemporais não é, portanto, uma recusa de *toda* essencialidade: se se trata de apanhar as essências *nos* fenômenos e não *sob* eles, como diz o autor com certa frequência, evitando assim o risco de hipóstase do invariante, isso não significa renunciar à apreensão de alguma tipicidade, mesmo se circunscrita. A efetividade de tal declaração, todavia, depende de uma saída nova para dar conta de como essa generalização mínima se processa.

A alternativa proposta por Sacrini parece ser dupla. Por um lado, seu método de investigação vai assumir a forma de um ir e vir entre antecipação conceitual, cuja extensão é menos ampla que aquela de um invariante puro, mas que serve para pré-delimitar o campo ôntico de doação a ser investigado, e descrições dos fenômenos concretos, que dão intuitividade aos conceitos, confirmando-os ou infirmando-os, e permitindo assim uma retificabilidade *ad infinitum* dos conceitos de partida. Há alguma abstração dos casos concretos em direção à generalidade, pois se trata de tematizar seus momentos dependentes e não suas notas fugazes, sem o que não há ciência, mas não se almeja com isso a obtenção de uma idealidade descolada das experiências das quais é obtida, de modo que tal generalidade tanto permanece sempre podendo ser preenchida por intuições correspondentes em fenômenos concretos quanto sua validade resta mesmo dependente de tal possibilidade. No lugar da intuição eidética, portanto, que coroava a variação livre com a posição do invariante, tem-se aqui algo como um círculo virtuoso entre hipóteses e verificações, a descrição fina da experiência possibilitando a cada vez retificar ou confirmar os conceitos antecipados: “é preciso retornar aos fenômenos concretos, evidenciar neles as articulações estruturais pelas quais se atestam como aquilo que são e, a partir daí, refinar a conceitualidade disponível” (p. 49)⁴.

⁴ O modelo parece extraído de certos textos husserlianos tardios nos quais, tendo afirmado a existência de certas ciências eidéticas intermediárias entre as ciências empíricas e a orientação transcendental, das quais a psicologia fenomenológica de Sacrini poderia ser um exemplo, Husserl defende que tais generalidades, em vez de remeterem a idealidades puras descoladas da facticidade, são antes passivamente prefiguradas no mundo da experiência, ancoradas na antecipação em horizonte de experiências possíveis co-dadas em cada experiência atual. Desenha-se assim uma estruturação antepredicativa típica da experiência, de maneira análoga àquilo

Entretanto, a alternativa mais importante oferecida à variação livre, amplamente aplicada no nível interintencional de análise, é um método inteiramente original criado pelo autor: “de nossa parte, o método privilegiado para destacar os invariantes fenomenais será a *sessão de captura* e não a variação imaginária [...]. Por meio dessas sessões, buscaremos fazer aparecer estruturas invariantes *nos* fenômenos destacados, sem nos servir deles como suportes quaisquer para idealidades puras que eles, no máximo, instanciariam” (p. 46). Repousa sobretudo aqui, portanto, a possibilidade de exprimir não os devaneios privados, mas sim suas essências. Vale a pena examinar de perto esse método *sui generis* de obtenção de invariantes, apresentado entre os § 41 e § 45, pois ele nos fará reencontrar algumas das dificuldades com que já deparamos no início.

O objetivo da análise interintencional, lembremos, é apanhar as leis motivacionais entrelaçando as vivências devaneantes. O método proposto para sua captura se desdobra em três fases: a vivência do devaneio, a captura do devaneio, e o registro do devaneio. Parte-se do fenômeno concreto do devaneio, tal como vivido em primeira pessoa no nível do mero vir-a-ser factual. Há aqui uma série de exercícios preparatórios, não apenas semelhantes, mas textualmente aproximados da prática meditativa da tradição oriental, recomendados para que o fenomenólogo se ponha a devanear de maneira espontânea, sem forçar artificialmente o devaneio numa ou noutra direção. O estudo do devaneio propriamente começa na segunda fase, quando se trata não mais de devanear em ato, mas de fixar o devaneio recém-vivido, retendo-o em detalhe e reconhecendo-o *como* devaneio, e isso como contendo tais e tais notas típicas. Embora a inspiração para essa fase da captura não deixe de encontrar ecos novamente na prática meditativa, aliás evocada em mais de um contexto pelo autor, sua função metodológica não parece diferir substantivamente da reflexão:

que ocorria em Experiência e juízo para o mundo sensível, cujos tipos se calcavam numa a indução originária da exploração perceptiva. Em certa medida, o círculo virtuoso entre antecipação conceitual e descrição fenomênica de que fala Sacrini parece ser uma extrapolação, para a psicologia, desse jogo entre antecipação em horizonte e preenchimento confirmante ou infirmante. Sobre isso, veja-se o comentário de Sacrini em *A cientificidade na fenomenologia de Husserl*, em particular os capítulos em que trata do curso *Natureza e Espírito* e da *Psicologia fenomenológica*: “as generalidades em vista devem ser obtidas com base em exemplos factuais de nosso mundo pré-dado. O método para a obtenção dessas generalidades é a exploração de horizontes constituídos na assimilação de qualquer dado da experiência: parte-se de um exemplo factual qualquer enquanto vivido no agora impressional da consciência e se explicitam as experiências que se poderiam vivenciar por meio da atualização dos horizontes copercebidos com o dado originalmente apreendido. Nessa explicitação, atesta-se que as antecipações indeterminadas de novos dados a cada experiência são prefiguradas conforme experiências familiares, de maneira que estilos gerais de doação sensível do mundo se deixam reconhecer na organização do campo fenomenal pelo qual a experiência sensível ocorre” (Sacrini, 2018, p. 253). Vale sublinhar o quanto se trata aí de uma certa aclimação ao domínio da passividade daquela espécie peculiar de verificacionismo existente no jogo entre intenção vazia e preenchimento intuitivo.

Empregaremos o tradicional recurso meditativo, reconhecer que se está devaneando, não como chave para dissolver uma distração e sim como ocasião para *reter*, do modo o mais fiel possível, o devaneio há pouco vivido. A sessão de captura se revela mais claramente em sua estrutura: colocamo-nos em situação de quietude e miramos um tema sensível de fundo. O atentar se difundirá espontaneamente em devaneios e ao nos darmos conta de certa sequência devaneada passivamente, fixamos de modo reflexivo tal vivência. É assim que se “capturam” devaneios; ao reter com relativa clareza ao menos alguns momentos do fenômeno, passa-se logo para a fase de registro. Se não é o caso, se o devaneio se borra ou se há dúvidas sobre a fidelidade da reconstrução reflexiva, então empregamos a forma tradicional do “dar-se conta” da distração, isto é, retomamos o foco direcionado para o tema sensível, aguardando nova chance de captura (p. 291).

Entendida como reflexão sobre o devaneio recém vivido, a fase da captura deve se precaver para não deformar a vivência irrefletida que é seu tema. Como adverte o autor, “é nessa fase em particular que se deve fazer valer as restrições tipicamente fenomenológicas”, cuidando de tomar o devaneio vivido à exata maneira como ele se doa, isto é, “como dado autônomo, a ser investigado em sua legalidade imanente” (p. 290). Em particular, trata-se de proibir que aí se infiltrem substruções conceituais objetivantes, como aquelas a que a psicologia cognitiva submete o devaneio ao analisá-lo em laboratório, terminando por produzir fenômenos novos ao invés de tematizar os inicialmente buscados. Mas não apenas: também podem desfigurar o vivido irrefletido, precisando por isso ser afastados, a pressa na captura, as modificações imperceptíveis que a atenção impinge no fenômeno atentado, a conceitualidade de fundo disponível à reflexão. Entre parênteses, chamemos atenção a essa possibilidade de na captura se desfigurar o devaneio vivido; perguntaremos à frente se essa possibilidade, que parece ser o reverso negativo do ideal de uma captura pura do irrefletido *ele mesmo*, faz sentido. Por outro lado, se não houver dúvidas quanto à “fidelidade da reconstrução reflexiva”, se o devaneio foi retido e reconhecido com relativa clareza, somente então deve-se passar à última fase do método, o registro, tomando notas assim que possível do conteúdo devaneado a cada vez e ir produzindo fichas nas quais se exprimem, em língua corrente, as unidades mínimas que compõem o devaneio. Os registros dessas unidades chamar-se-ão descritemas, termo emprestado de M. Bitbol e C. Petitmengin. Tais fichas, contendo o conteúdo do devaneio e dispostas de tal modo que se evidenciem alguns de seus elos, serão por fim examinadas pelo fenomenólogo para descobrir os mecanismos associativos que comandaram seu encadeamento. O que pensar disso tudo?

Como vimos, o método parte da vivência do devaneio, uma vivência irrefletida; passa para a captura do devaneio, uma reflexão sobre o irrefletido; e desemboca sem

ruptura no registro do devaneio, expressão linguística do produto dessa reflexão. Como o ponto de partida é uma experiência individual e silenciosa e o ponto de chegada deve ser um invariante, presumidamente mais universal e expresso verbalmente, em algum momento intermediário deve ocorrer certa generalização. Apesar do candidato natural para esse passo ser a captura, alguns textos parecem sugerir que o salto ocorreria apenas na fase do registro, quando transcrevemos as notas típicas dos devaneios em fichas, que assim se tornam partilháveis e retificáveis.

Em relação ao *registro* dos devaneios, trata-se da fixação linguística da vivência há pouco retida, de maneira a atribuir-lhe uma forma expressiva acessível, ao menos em seus aspectos invariantes, mesmo para quem não a vivenciou. A vivência é então objetivada como um dado partilhável, e as análises descritivas propostas a partir daí se constroem de modo retificável, conforme considerações e objeções cuja pertinência não depende de uma remissão à singularidade experiencial do devaneio em pauta. O registro acurado é a base para que a elucidação fenomenológica ganhe força de convencimento, e isso não porque se almeja induzir uma produção vivencial similar, que colocaria os leitores em um estado aquém de qualquer dúvida razoável, *e sim porque o tema investigado torna-se disponível às operações de justificação racional responsáveis pela legitimidade teórica em qualquer área do saber*. [...] por meio do registro, na verdade, *o tema é lançado para além da dimensão singular vivencial e se torna acessível como objetividade elaborável racionalmente* (p. 297, grifos meus).

O texto se presta talvez a duas leituras, cada uma implicando uma interpretação diversa do método. Na primeira delas, pareceria haver algo como uma tentativa de passagem do objeto fenomenológico, na primeira fase, dado intuitivamente no tempo vivido, ao objeto de ciência, na última fase, pertencente ao mundo da linguagem e ao espaço de razões e justificativas – para falar no idioma de certa epistemologia, que veria aí aliás a duvidosa suposição de uma homogeneidade de fundo entre percepção e linguagem. Mas é mais provável que o sentido do texto seja outro, a saber, dar conta da passagem do vivido singular à sua essência material partilhável e publicamente exprimível. Nesse caso, o texto apenas sustentaria que, no lugar da intuição de essências, que encerrava o processo de variação imaginária numa solitária apreensão *sui generis* do invariante, teríamos agora a dinâmica aberta e teleológica da validação infinita por uma intersubjetividade comunicativa. Uma generalização *sem* variação livre, portanto. Nessa última interpretação, sem dúvida mais condizente com o universo da fenomenologia, a dificuldade maior se concentra mesmo na fase intermediária, a captura, na qual se realizaria a primeira apreensão do vivido fático como sendo de tal ou tal tipo, isto é, já como caindo sob um ou outro conceito empírico. Em particular, se se trata de explicar de que maneira saímos do *meu* devaneio em primeira pessoa e terminamos com aspectos *típicos* do devaneios expressos

nas fichas, isto é, com generalidades empíricas, é preciso reconhecer que alguma universalização já havia sido feita no momento da captura.

Voltemos então ao passo decisivo da captura. O que ocorre aí? Até certo ponto, o processo todo guarda analogias com aquele descrito por Husserl nos §80 a 83 de *Experiência e juízo*, tendo em comum a tarefa de pré-constituir as generalidades empírico-típicas. Trata-se aqui de tematizar ativamente os tipos segundo os quais a experiência é de antemão passivamente pré-dada. Se é verdade, diz Husserl ali, que as coisas são experimentadas por nós de antemão como árvore, animal, serpente – coisas a cada vez individualmente novas e todavia sempre-já pré-conhecidas (e reconhecidas) quanto a certos aspectos característicos –, resta que esses tipos, contraparte objetiva da habitualidade sedimentada no sujeito (pois remontam inevitavelmente a experiências instituintes passadas com as quais os dados atuais entram em recobrimento), não são em primeiro lugar notados por si mesmos: vemos de imediato o cachorro como coisa individual e não como exemplar de sua generalidade empírica, que de resto comporta graus (se quisermos: vemos *algo* como algo e não algo *como algo*). Mas, se nessa apreensão do indivíduo está implícita sua relação ao tipo, esta última pode ser levada à tematização explícita e o tipo pode ser apreendido diretamente por meio de prestações originais, não mais passivas e sim ativas. De algum modo, seria algo semelhante a essa passagem do tipo passivamente dado como momento do indivíduo à sua tematização direta como objetividade geral que parece ocorrer na captura do devaneio: se apreendo o vivido irrefletido sempre-já como imaginativo, recordativo, etc., sem carecer para tanto de um ato original da espontaneidade, na captura trato de visar não mais o vivido idiossincrático e sim o esquema que retém seus traços mais relevantes, isto é, um tipo mais geral sob o qual ele cai – e será este último, não o primeiro, que será gravado no registro.

Isso posto, há particularidades metodológicas próprias da sessão de captura, ausentes no universo de *Experiência e juízo*, e que estão ligadas tanto à natureza do objeto em questão, as vivências presentificadoras, sem objeto intencional e dadas apenas à reflexão (além de dadas imediatamente a si mesmas, é claro), quanto ao fato de ela precisar desembocar no registro linguístico da objetividade racionalmente elaborável (o que, aproximadamente, corresponderia em Husserl à esfera predica-tiva). Para examiná-lo de perto, coloquemo-nos em situação de captura. Procu-ro apanhar o vivido irrefletido segundo caracteres mais gerais e relevantes: reconheço-o, por exemplo, como recordativo, como imaginativo etc., e isso conjuntamente com outras notas típicas concomitantes. A vivência é então capturada como caindo sob tal ou tal conceito genérico. O autor assevera que tais conceitos nem são estranhos ao vivido irrefletido – posto que a captura é um desabrochar reflexivo do vivido

irrefletido –, nem são autarquicamente forjados numa intenção significativa solitária. Se assim fosse, haveria um salto descontínuo entre a captura e o registro que Sacrini se esforça por afastar: “entre captura do devaneio (entendida como o despertar reflexivo que recupera ativamente e retém o encadeamento vivido há pouco) e seu registro não há nenhum corte abrupto. [...] Na verdade, a própria captura já se dá conforme certas noções conceituais descritivas. Se nem mesmo se sabe o que foi vivenciado, fica difícil distinguir seus componentes e fases; por sua vez, para sabê-lo empregam-se nomenclaturas e recursos discriminativos que pré-ordenam o registro” (p. 293). Noutras palavras, a conceitualidade explícita com que é escrito o registro (na esfera predicativa, se quisermos manter o paralelo com Husserl) já permeia implicitamente a captura (na esfera pré-predicativa), de modo que existe entre ambas as fases – entre *todas* as fases, na verdade – certa homogeneidade lógica. É essa conceitualidade que, explícita ou implícita, para Sacrini, é pública. E isso é assim porque tais conceitos, diz o autor, teriam sido originalmente aprendidos em interações sociais que há muito se depositaram no repertório semântico do sujeito devaneante, e agora, na captura, orientam sua discriminação dos vividos. Era esse, como vimos, o segundo argumento mobilizado pelo autor no § 3 para afastar a acusação de linguagem privada. Se na captura reconheço um vivido particular meu sob um de tais conceitos empíricos, esses conceitos, sedimentados no tesouro da língua comum, são em princípio compreensíveis por outros sujeitos, o que torna possivelmente dotado de sentido um discurso sobre o devaneio. Mas nada disso apaga o fato de que, na captura, o que se faz é aplicar silenciosamente tais conceitos aos vividos irrefletidos dados na primeira fase, separando nestes o essencial do acessório, os momentos dependentes dos independentes, suas notas típicas, para só então, no registro, designá-lo com um termo cujo sentido é intersubjetivamente compreensível. É por isso que o descritema registrado é exatamente a expressão não do devaneio irreduzivelmente individual nem da essência pura, mas do tipo capturado, a generalidade empírica sob a qual o apreendo reflexivamente.

Das três etapas do método, a última se dá no elemento da linguagem pública e a primeira é inevitavelmente privada. Mas a segunda, por mais que Sacrini procure garantir que não guarda nenhum corte abrupto nem em relação ao vivido irrefletido individual nem em relação ao registro público, na medida em que já é impregnada de conceitos descritivos previamente aprendidos, o fato é que se realiza em silêncio e só eu poderei medir seu resultado. É nessa segunda etapa que se dá toda a mágica, pois é aqui que parece ocorrer a apreensão do vivido irreduzivelmente singular conforme um tipo mais geral. Em fim de contas, tudo dependeu de que, tendo tido um vivido x, eu tenha sabido capturá-lo como x. Mas o que garante que soube separar

os traços de fato importantes do devaneio e não fui seduzido pelo seu colorido vivencial, transformando uma idiossincrasia fugaz em nota específica? Apreender o tipo envolve recortar em uma pluralidade de indivíduos certas determinações que se recobrem associativamente no seio de uma relação que não é de semelhança completa: mas como saber se o recorte é pertinente e não traduz uma preferência arbitrária ou simplesmente um engano? Se tenho a experiência de indivíduos sempre-já tipificados, isso é assim porque a doação atual desperta um recobrimento passivo com coisas parcialmente semelhantes anteriormente dadas e retidas por mim. Mas é sempre possível que tal recobrimento se dê com coisas pertencentes a tipos disparates: nada garante que eu veja a baleia como mamífero e não como peixe, com cuja classe guarda certas afinidades aliás até mais sugestivas, para utilizar um exemplo de Husserl. Sendo assim, no caso dos devaneios, como saber, na fase reflexiva e silenciosa da captura – na qual se trata não apenas de apreender o vivido passado em sua ipseidade individual, mas sobretudo em sua participação no tipo –, se apreendi o vivido devaneante *x* como *x* e não como *y*? Imaginemos por um momento o que seria a captura de devaneios feita pelo afásico de Gelb e Goldstein, tal como retomado por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*. Sua incapacidade de *nomear* as cores passa também pela dificuldade de *classificá-las*: ele começa agrupando as amostras segundo a cor fundamental, juntando na mesma pilha as fitas azuis de diversas tonalidades, mas repentinamente muda o critério e, pelo fato de haver na pilha dos azuis um azul pálido, passa a colocar ali também o amarelo pálido, o vermelho pálido, etc. Nessa tipificação heterodoxa da experiência, há ao menos o médico cujos olhos físicos tudo *veem*: a classificação nas pilhas, a flutuação de critérios, a dificuldade de nomear. O que ocorreria no devaneio, já que tudo aqui se passa na interioridade da reflexão e já que o único juiz é o olho mental do próprio devaneante? Como avaliar *aqui* se há “fidelidade da reconstrução reflexiva” (p. 291)? Que se entenda o sentido de nossas questões. O ponto não é apontar alguma ausência de certeza envolvendo a captura, o que talvez se conceda sem grande custo. O que nos parece, antes, é que a mera possibilidade de se equivocar na captura sequer faz sentido. Nossa suspeita, como está claro, é a de que fomos novamente enredados pelas artimanhas da linguagem privada.

Se não nos equivocamos em demasia, o que aconteceu é que se separou o caráter público da conceitualidade disponível do difícil problema de sua aplicação. Não basta, com efeito, afirmar que o conceito é aprendido em interações sociais e em práticas contextualizadas se na captura sua aplicação permanece privada. Mas, se posso duvidar de ter capturado mal ou bem um vivido devaneante meu *antes de registrá-lo*, é precisamente isso o que está ocorrendo. Com qual critério, porém? A não ser que se imagine uma misteriosa noção de critério privado, não há na captura

silenciosa nada que possa instaurar a polaridade do verdadeiro ou falso, correto ou incorreto, claro ou não claro, de maneira que a própria dúvida acerca de sua fidelidade perde sentido. A rigor, é o próprio conceito supostamente público que perde sentido, se é verdade que ele é inseparável de suas aplicações, corretas ou incorretas (e não é necessário ser wittgensteiniano para admiti-lo). Ou haveria um conceito correto *para mim*? Não importa a situação social e o contexto interativo passados em que originalmente aprendi os conceitos empíricos sob os quais reconheço os vividos devaneantes; no ato da captura, estou inevitavelmente *aplicando-os* privadamente. A não ser que estejamos entendendo o conceito como uma representação na paisagem mental, ou como uma forma imutável cuja apreensão silenciosa permaneceria em todo caso enigmática, a única maneira de discernir se aprendi o sentido de um termo corretamente é efetivamente aplicando-o, utilizando-o contra um metro comum tacitamente partilhado pela comunidade falante, que é precisamente o que parece fazer falta na captura do devaneio⁵.

E isso, que parece tornar sem sentido a dúvida acerca da fidelidade da captura, tem também repercussões na fase do registro. Para meu interlocutor, não faz qualquer diferença se digo verdadeiramente que tive um vivido de imaginação ou se digo falsamente que tive um vivido de fantasia – não faz diferença, em suma, se transcrevo os devaneios em seus elos típicos ou se deliberadamente os invento –, posto que não tem acesso nem ao vivido em questão, nem ao tipo capturado por mim, para saber o critério que estou adotando na captura para decidir da correção ou incorreção do juízo aí efetuado e, portanto, da fidelidade da reconstrução reflexiva. A rigor, jamais saberia o que estou chamando de “memória”, “fantasia”.

Seria desnecessário supor alguma correspondência forte entre o descritema, vivido registrado, e o próprio vivido, evento referido, uma vez que o que se trata de descobrir aqui são os nexos *entre os descritemas*? Nesse caso, que poderia ser o de

⁵ Defendendo a perspectiva da primeira pessoa, escreve o autor: “sem dúvida, os conceitos são aprendidos em interações sociais variadas; porém, no caso daqueles descritivos da experiência, sua boa aplicação não supõe que se possa discernir corretamente os aspectos expressos? Não se depende aqui de exercícios em primeira pessoa, encontrando instâncias pertinentes na própria experiência, para saber a que os termos se referem? Já antecipamos esses resultados em seções anteriores: o uso correto de termos descritivos remete a discriminações bem-sucedidas dos referentes, o que, no caso da própria experiência subjetiva supõe um papel fundante do estar consciente subjetivo para o emprego adequado de distinções conceituais acerca do aparecer fenomenal. O entendimento dos termos descritivos da experiência reenvia, assim, a aplicações desses termos na *própria* experiência” (p. 57). Em nossa leitura, tal passagem parece concentrar toda a dificuldade: pretende haver conceitos públicos cuja aplicação privada seria não apenas dotada de sentido como também, o que é mais forte, a única capaz de *conferir sentido* a determinado grupo de conceitos. Se entendemos corretamente, é a separação possível entre conceito e aplicação, implícita na ideia de um conceito público aplicado privadamente, que faz todo o enigma desse texto: parece querer afastar a objeção da linguagem privada, defendendo o caráter público e contextual do sentido, com um argumento que na verdade a reforça.

uma semiótica dos devaneios, não se teria como sustentar que a legalidade aí descoberta seria imanente às vivências: ou bem se diria que os elos registrados não remetem a nenhuma ontologia, ou bem se reconheceria a impossibilidade de distinguir o que neles pertence ao fenômeno estudado e o que neles se deve ao próprio registro (no qual também estão implicados o interesse teórico do pesquisador, os conceitos que subjazem às suas hipóteses construtivas, etc.). Em certo sentido, a suposição de fundo da fenomenologia parece ser a de que existem relações de essência na experiência e de que estas podem ser expressas puramente na linguagem. Mas a questão é saber se o atributo da pureza faz sentido nesse caso. Haveria uma maneira *absolutamente* correta ou incorreta de transcrever o devaneio em descritemas? Haveria uma regra *única* de transposição entre o vivido capturado e sua colocação em palavras? Tomemos aleatoriamente a seguinte transcrição de devaneios, fornecida no § 46. O descritema *A* “dor nas costas” (vivência sensível deflagradora) é seguido pelo descritema *B* “cachorro ganindo e se arrastando” (vivência presentificadora). Trata-se de um devaneio efetivamente ocorrido com Sacchini, por ele capturado e registrado no livro. Para efeitos de argumentação, suponhamos bem-sucedida a fase da captura. Cabe agora entender sua relação com o registro. Uma vez registrados os descritemas, descobre-se uma motivação por semelhança entre *A* e *B* (a dor está presente em ambos). Mas não há como impedir de imaginarmos uma cena mais complexa: a dor sentida em *A* não foi acompanhada por qualquer gemido, porém o pesquisador, que não deixou de perceber esse aspecto da vivência no momento da captura, não o registrou. O descritema exprime o vivido, porém o faz sempre sob um aspecto e deixa outro de lado. O resultado é não deixar transparecer no registro que a semelhança entre os aspectos *p* de *A* e *p'* de *B* é acompanhada pela inversão entre aspecto não-*q* de *A* e *q* de *B*. Por que a construção que sublinha a semelhança seria mais pertinente que aquela que sublinha a inversão? O problema não está apenas na seleção dos dados, no que há inevitavelmente decisão arbitrária do pesquisador, mas também na regra de transposição adotada entre vivências e descritemas. Num devaneio de cadeia mais longa, pode-se supor que a relação metonímica entre vivido *A* e vivido *C* seja, para um ou outro fim, mais relevante que a relação de semelhança entre vivido *A* e vivido *B*, e a *elucide* (a literatura psicanalítica, vale lembrar, constata-o frequentemente). Nesse caso, não teria sido útil transcrever o encadeamento na forma *A-C-B*, ao invés de *A-B-C*? Ou haverá alguma suposta naturalidade em transpor a sucessão temporal na forma da contiguidade espacial do diagrama (ou, para ser aqui mais literal, da sequência alfabética)? Em qualquer caso, se não há uma única regra de transposição possível entre vivência e registro – uma única descrição possível para um mesmo fato –, não se vê como o último poderia ser decalque da coisa mesma, da essência mesma. É esse, como se sabe, um dos pontos sobre os quais

o segundo Wittgenstein insistiu vigorosamente, e que pode ser voltado contra a fenomenologia, como de resto já se fez. Tome-se de Claude Romano uma síntese dessa posição:

A ideia de uma descrição que se autolegitimaria na intuição e seria perfeitamente adequada ao fenômeno, que não deixaria lugar a qualquer descrição alternativa, é um não-senso. Uma descrição coloca sempre em operação: 1) interesses, isto é, questões implícitas; 2) na medida em que se formula em uma certa linguagem, esquemas conceituais, o que podemos também chamar de uma pré-compreensão (articulável linguisticamente) dos fenômenos; 3) na maior parte dos casos – sobretudo quando se trata de uma descrição complexa, sustentada por dilemas filosóficos –, crenças ou pressupostos, às vezes mesmo toda uma teoria tácita. É justamente essa complexidade que obriga concluir pelo pluralismo necessário das descrições. Pertence essencialmente a toda descrição que exista sempre, para uma descrição dada, descrições concorrentes (Romano, 2010, p. 433).

Isso traz consequências mais amplas. A mais importante é tornar indecível se o elo devaneante descoberto no registro pertence à linguagem na qual é formulado ou à experiência que esta pretende exprimir⁶. A questão não é, portanto, somente a de saber se, ao exprimir devaneios em fichas, restituímos os traços gerais pertinentes do vivido, damos vazão a idiosincrasias pessoais, ou, no pior dos casos, apenas emitimos ruídos sem sentido. O ponto mais delicado tem a ver com o fato de que tais fichas devem servir de base para obtenção de leis de motivação que, para a fenomenologia, têm o peso ontológico de *a priori* sintéticos materiais e não podem ser reduzidas nem às regras gramaticais de sua descrição, nem aos princípios associativos do empirismo, ambos contrapartes de ontologias nominalistas. Para isso, todavia, são necessárias duas coisas: primeiro, que as essências das vivências tenham sido apreendidas na captura como tipos mais gerais do que sua ocorrência idiosincrática; segundo, que o registro linguístico dessas essências seja sua restituição adequada. As duas exigências, contudo, só parecem atendidas ao custo da reposição de algum dos mitos adjacentes ao tema da linguagem privada.

É uma posição profundamente arraigada na história da fenomenologia afirmar que as essências ditas linguisticamente não se resolvem na linguagem. Sacrini prolonga essa tradição ao repudiar a ideia de se reabsorver a legalidade da experiência nas regras gramaticais, defendendo, ao contrário, que tais leis-de-essência pertencem ao próprio fluxo devaneante. Em determinada passagem, o autor diz o seguinte: as unidades discretas dos devaneios não surgem isoladamente, mas são “internamente

⁶ Ao nosso ver, esse é um dos sentidos da objeção dirigida por Luiz Henrique Lopes dos Santos à sobrevida do conceito de experiência antepredicativa no último Merleau-Ponty (Santos, 2021).

motivadas uma pela outra em uma corrente ordenada. Por sua vez, os nexos não são mecanismos causais inaparentes que de algum modo manipulam os conteúdos, mas são componentes da própria manifestatividade da vivência em pauta” (p. 305). Entre outras coisas, diz-se aí que os *a priori* materiais pertencem à fenomenalidade, não à sua descrição, que a ordenação exposta *no registro* remete à ordenação motivada existente *no fluxo devaneante*. Nessa altura do texto, a tese é mobilizada para afastar a hipótese de que o devaneio seria um “turbilhão caótico de fantasmagorias desconexas” (p. 305). O espírito racionalista da fenomenologia é aí patente: depois das relações de reenvio necessário no mundo sensível, descubramo-las também em nossos devaneios... A dificuldade, porém, é que para sustentar tal tese seria preciso ter acesso direto ao fluxo devaneante independentemente do registro para se certificar de que não é este último que está projetando no primeiro sua própria ordenação. Daí a necessidade do recurso intuicionista a uma fonte extralinguística de conhecimento, que se pode observar, entre outros, insinuada no seguinte texto: “longe de as articulações da experiência decorrerem estritamente de capacidades conceituais já adquiridas, elas se ordenam de forma relativamente autônoma, e podem mesmo motivar o refinamento de relações conceituais habituais. No limite, não parece sempre verdade que eu deva possuir os conceitos correspondentes para poder experimentar o que por meio deles se conceitualiza” (p. 35). Vendo de perto, isso é dizer não apenas que a experiência tem uma ordenação logicamente independente em relação àquela da linguagem na qual é dita, mas também que poderia ser atestada sem uma tal mediação. Como esperado, tudo repousa na admissão do princípio dos princípios que opera como critério último de verdade na fenomenologia, a intuição doadora. Teria sido a isso que no fundo se almejava dar uma via de acesso quando se recorria tão frequente e insistentemente aos exercícios meditativos da tradição oriental? Que se releia a descrição da “experiência absortiva” no § 55. Como se nas práticas do aquietamento e da atenção treinada encontrássemos por fim a doação sem conceito...

Dito isso, daí não deriva uma objeção massiva ao projeto de uma fenomenologia dos devaneios. A rigor, isso seria impossível, uma vez que apoiamos parte de nossas observações em um campo teórico estranho ao da fenomenologia, e que entre incommensuráveis o conflito é indecível. Intuicionismo ou análise gramatical? Façamos nossas apostas... Seja como for, imaginando que se conceda alguma pertinência a nossos comentários, permanece ainda assim inabalada não apenas a análise intraintencional, mas talvez também plausível mesmo a análise interintencional, nesse caso desde que purgada de suas pretensões eidéticas. Tomaríamos então os nexos motivacionais na acepção ontologicamente menos carregada do empirismo inglês? Mas seria preciso aceitar as consequências: tomar a legalidade do devaneio como aquela

de meras constâncias forjadas pela imaginação, após ter colocado entre parênteses a transcendência objetiva, seria ter praticado a *epoché* renunciando ao empreendimento constitutivo, ou seja, tê-la praticado como cético⁷. As descrições dos devaneios nos dariam regularidades, mas nenhuma legitimidade para ultrapassar a estrita experiência de que são extraídas: aquela deste ou daquele indivíduo devaneante, enquanto puramente reflete ou medita sobre seus devaneios. Isso, contudo, talvez não se queira conceder, pois o custo é dissolver a psicologia fenomenológica em uma antropologia.

Outra alternativa, mas também renunciando – ainda mais visceralmente – à ambição eidética, seria conceder à camada expressiva certa liberdade, ainda que relativa, para que perseguisse uma relação com o vivido que não fosse aquela seja da correspondência, seja da expressão pura, mas que tivesse ainda assim algum valor de conhecimento. Pensamos aqui numa descrição dos devaneios à maneira de um Rousseau, esse grande ausente do extenso livro de Sacrini. Estaríamos, é verdade, muito distantes dos diagramas da fenomenologia de Sacrini, com suas fichas e descritemas encadeados: quase no seu extremo oposto. Não se pretenderia mais que o devaneio registrado fosse um decalque neutro do devaneio vivido, mas um devaneio segundo, inventivo no plano das palavras e da memória, dando a conhecer indiscernivelmente tanto a natureza do sujeito de depois, aquele que rememora e registra o devaneio – com sua linguagem, suas práticas, suas particularidades de momento –, quanto a do sujeito de antes, que o experimentava em seus passeios. Aceitaríamos assim não apenas a distância entre a experiência e a expressão, mas também aquela entre a memória e o rememorado, e por que não, já que certos fenomenólogos o afirmam, entre a reflexão e o irrefletido. “Ao entregar-me ao mesmo tempo à lembrança da impressão recebida e ao sentimento presente, pintarei duplamente o estado de minha alma, a saber, no momento em que o acontecimento ocorreu e no momento em que o descrevi”. Starobinski comenta do seguinte modo esse trecho dos *Esboços das Confissões*:

⁷ Veja-se sobre isso o comentário de Lebrun, enfatizando nesse ponto o lado negativo da apreciação dúplice, positivo-negativa, que Husserl faz de Hume: “há um momento ao menos em que, na interpretação de Husserl, Hume é acusado de inconsequência: levado por seu ardor nominalista, Hume, para se fechar melhor em seu sensualismo, teria decidido passar em silêncio a problemática do sentido e descrever os fenômenos sem se interessar por aquilo que eles apresentam e pela maneira como a apresentam. [...] Por que, com efeito, o empirista cogitaria de descrever aquilo que *se dá* ou *se anuncia* em uma representação?” (Lebrun, 2006, p. 267). A resposta é conhecida e já estava explícita na primeira das *Investigações lógicas*: o empirista, por conhecer apenas signos indicativos, que a nada remetem senão de maneira arbitrária, não lhes pode emprestar função de conhecimento. Por isso, Lebrun continua: para o empirista, “o operador ‘representação de’ é desprovido de valor. O que há são somente conexões entre conteúdos indiferentes – e essa palavra *conexão* exclui tudo o que se poderia assemelhar a uma afinidade de natureza” (Lebrun, 2006, p. 267). Da ontologia do descontínuo à *phainestai* fenomenológica vai de fato um mundo.

Rousseau diz que “escreve seus devaneios”. Acreditemos nele. Diz que pretende “fixá-los pela escrita”, que está decidido a manter-lhes o “diário” e o “registro”. A palavra não será o devaneio original, mas seu eco retardado. Ela será seu duplo: o sonho de um sonho. De maneira nenhuma, como Rousseau assegura por vezes, sua réplica fiel, mas uma voz que, comovida pela lembrança de um devaneio primeiro (pela impossibilidade de reencontrar a inspiração do devaneio primeiro), deixa-se levar e derivar, ao sabor de sua reflexão descritiva, pelo devaneio segundo. A memória do devaneio torna-se, assim, um devaneio duplicado, destinado ainda a outros infinitos redobramentos por ocasião das leituras posteriores que deles Rousseau projeta fazer [...]. [...] como manter uma relação constante entre o devaneio primeiro e o devaneio segundo? No curso do devaneio segundo, as flutuações do devaneio primeiro não são apenas transcritas: são interpretadas e modificadas. O quarto Devaneio, que reivindica o direito à ficção (que é inocente, e não pode ser assimilada à mentira enquanto não cause nenhum dano ao nosso próximo), tem valor de início e de confissão. Rousseau aí reclama, para a memória repetidora, o privilégio sem dúvida exorbitante de ser criadora sem deixar de ser verídica (Starobinski, 2011, p. 479-480).

Evidentemente, estamos aqui diante de um discurso sem quaisquer pretensões constitutivas, talvez até ficcionais. Mas em um sentido preciso. Em Rousseau, a escrita dos devaneios não persegue nenhum fim externo, tem apenas a própria subjetividade por tema e por destinatário, assumindo a forma de uma meditação cuja finalidade é moral: é a “transmutação purificante da consciência e do sentimento”, de si para si próprio, que é buscada. Mas o notável é que é pela mediação da escrita que isso se dá. Continuemos nos apoiando em Starobinski: tão ciente da distância entre o devaneio transcrito e o devaneio vivido, quanto esforçando-se por vencê-la, Rousseau termina por fazer do primeiro uma maneira não de reapresentar o segundo, o que seria impossível, mas de reavivar o sentimento passado a partir do presente e assim encontrar, nesse jogo de reflexos mediado pela linguagem, a verdade do sentimento presente. Por isso a escrita, demovida das pretensões de espelhar a coisa mesma, tampouco se fecha na imanência de uma linguagem absoluta, sem nenhum fora. Podem-se então compatibilizar criação e verdade.

Assim, em vez de reconhecer na distância entre o sentimento atual e o sentimento passado, o sinal de sua irrevogável diferença, em vez de ver anunciar-se o malogro na heterogeneidade da escrita e de seu objeto elusivo, Rousseau se prevalece de um duplo êxito: o passado (explorado a partir do presente) não será traído, e o presente (vivificado pela lembrança) será expresso em sua verdade [...]. Pelo privilégio singular que ele lhe confere (privilégio que, aos nossos olhos, é o da “literatura”, ou melhor, da poesia), a palavra escrita, ao invés de ser condenada a permanecer inadequada, vai mostrar-se duplamente

adequada. A consciência arroga-se, assim, o direito de inventar-se, sem jamais sair de sua verdade (Starobinski, 2011, p. 480)⁸.

Estaríamos tão longe da fenomenologia? Certamente, enquanto se espera da linguagem a virtude de se apagar em benefício das essências e do *lógos* silencioso da experiência que ela exprimiria, *segundo eles mesmos*. Mas talvez não, se pudéssemos reler de maneira suficientemente livre – talvez *excessivamente* livre – esta nota de trabalho em que Merleau-Ponty define a filosofia e a arte pelo privilégio, “sem dúvida exorbitante”, de ser verdade e criação: “a filosofia, precisamente como ‘Ser falando em nós’, expressão da experiência muda por si, é criação. Criação que é ao mesmo tempo reintegração do Ser [...]. Ela é então criação em sentido radical: criação que é ao mesmo tempo adequação, a única maneira de obter uma adequação” (Merleau-Ponty, 2004, pp. 247-8). Mas, nesse caso, seria preciso também consentir que, se não é numa antropologia que a fenomenologia dos devaneios se resolve, é porque é da literatura que ela se avizinha.

José Luiz B. Neves (UFABC)

Bibliografia

- Bouveresse, J. (1976). *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Éditions de Minuit: Paris.
- Lebrun, G. (2006). “David Hume no álbum de família de Husserl”. In: Moura, C. A. R. de; Cacciola, M. L.; Kawano, M (orgs.). *A filosofia e sua história: Gérard Lebrun*. Cosac Naify: São Paulo.
- Merleau-Ponty, M. (2004). *Le visible et l'invisible*. Gallimard: Paris.
- Husserl, E. (1970). *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*. Trad. D. Souche. PUF: Paris.
- Ricoeur, P. (2004). *À l'école de la phénoménologie*. Vrin: Paris.
- Romano, C. (2010). *Au coeur de la raison, la phénoménologie*. Gallimard: Paris.

⁸ No restante de seu ensaio, Starobinski irá mostrar, num notável *close reading* de uma única alínea do primeiro Passeio, como esse movimento transmutação da consciência do autor, do obstáculo à transparência, da angústia ao sentimento de presença – e de volta, pois a plenitude buscada é da ordem do desejo insaturável, não de um repouso finalmente conquistado –, ocorre *no texto*: este não o “designa” apenas, realiza-o ele mesmo. “Conversar consigo mesmo não será um meio tendo em vista um fim o posterior e distante: será o fim supremo, o objeto insuperável. [...] O termo final alcançado pela transmutação purificante consiste na perspectiva de um *gozo* indefinidamente repetido pela leitura” (Starobinski, 2011, p. 490). Seria interessante, mas não nos arriscaríamos a tanto, colocar essa conclusão em paralelo com a ideia de conversação infinita de Maurice Blanchot. Starobinski, quanto a ele, está provavelmente apenas comentando este trecho do primeiro Passeio: “minha empresa é a mesma de Montaigne, mas com uma finalidade totalmente contrária à sua: pois ele não escrevia senão para os outros e eu não escrevo meus devaneios senão para mim. Se, na minha velhice, próximo à partida, me mantiver, como espero, na mesma disposição em que me encontro, sua leitura me lembrará a doçura que experimento ao escrevê-los e, fazendo renascer assim, para mim, o tempo passado, duplicará, por assim dizer, minha existência” (Rousseau, 2018).

- Rousseau, J.-J. (2018). *Os devaneios do caminhante solitário*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. Nova Alexandria: São Paulo. E-book.
- Sacrini, M. (2018). *A cientificidade na fenomenologia de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola.
- _____. (2023). *Fenomenologia dos devaneios*. Edusp: São Paulo.
- Santos, L. H. L. dos. (2021). “Sobre Merleau-Ponty, Husserl, Wittgenstein: fenomenologia e dogmatismo”. *Discurso*, 51(1), p. 31-40.
- Starobinski, J. (2011). *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Companhia das Letras: São Paulo.

Sobre a Natureza do Devaneio e seu Caráter Originário, por Azul Katz

Numa época que luta para capturar nossa atenção, real e virtualmente; numa época que constantemente nos exige estar conectados e em que a aceleração parece fora de controle, Marcus Sacrini nos convida, como antídoto a essas ilusões contemporâneas, a mergulhar nas profundezas da consciência através de uma análise atenta e paciente do fenômeno aparentemente contrário: a distração, a dispersão, a dilatação do tempo que ocorrem durante extensos fragmentos de nossas vidas cotidianas e que podem ser condensados sob o termo “devaneio”.

Como o nome sugere, *Fenomenologia dos devaneios* (2023, doravante FdD) é uma análise fenomenológica dos devaneios, que são sequências complexas e densas de experiências presentificadoras, ou seja, experiências não perceptivas em que o que aparece não está originalmente presente, em carne e osso, mas aparece sob alguma forma de ausência. A hipótese de Sacrini é que, contrariamente à ideia de que o devaneio é um evento arbitrário e caótico, existe uma lógica subjacente que se revela no nexos associativo *entre* as experiências que se concatenam em cada devaneio.

No que se segue, gostaria de chamar a atenção para a segunda parte central do livro, a “Análise Sistemática” do devaneio. Meu objetivo certamente não é esgotar os riquíssimos problemas e múltiplas ideias que a leitura evoca, motiva e levanta, mas simplesmente chamar a atenção para alguns pontos sobre os quais penso que uma ampliação ou esclarecimento permitiria realçar ainda mais a riqueza do conceito de devaneio e da hipótese de uma dimensão original e produtiva da consciência não-perceptiva. Minha tarefa é mais limitada: contrastar dois fenômenos muito próximos, devaneios e fantasias – que foram objeto de minha própria pesquisa – a fim de deixar emergir os traços distintivos de ambos os fenômenos, bem como o que parece ser sua característica comum: a produtividade.

Sacrini define o devaneio como um “encadeamento de diversos tipos de manifestações presentificadas” (FdD p. 284), e essas concatenações complexas, extensas e

densas de presentificações teriam um caráter originário na forma como são concatenadas. O devaneio seria, assim, sequências de *conteúdos* (experiências presentificadas) encadeadas em *formas* específicas de associação. O que uma análise fenomenológica revelaria é o caráter originário que emerge no nexo associativo particular que ocorre nos devaneios: os padrões associativos entre presentificações não seriam explicáveis, redutíveis a experiências presentacionais, ou seja, não ocorreriam na percepção normal, mas apenas quando devaneamos⁹.

Minhas próprias explorações sobre a fantasia produtiva me aproximaram de algumas ideias próximas à que Sacrini desenvolve em seu livro, que podemos resumir na ideia de que na consciência existem dimensões produtivas que excedem a experiência perceptiva, sensual, presentacional. Mas, no que diz respeito aos desenvolvimentos sobre o devaneio, penso que podem ser levantadas questões em duas direções: (A) por um lado, com respeito à *natureza* do devaneio e, por outro lado, (B) com respeito ao alcance e sentido em que se pode dizer que são experiências tão *originais* quanto a percepção, e mesmo *produtivas*.

Com respeito à *natureza* do devaneio, parece haver uma dificuldade a que o próprio autor se refere quando argumenta que, se os devaneios não são presentificações, mas uma cadeia de presentificações, então não está claro qual é a sua natureza:

Empregamos a noção de “devaneio” para capturar essas experiências presentificantes densas, não necessariamente limitadas à consecução de um ato presentificante isolado. O “devaneio” é neutro quanto aos tipos de presentificação, i. e. pode abrigar todos eles sem privilégios para nenhum em particular. Entretanto, a vantagem de não entificar artificialmente os atos de presentificação (permitindo-nos capturá-los como vivências extensas e multimodais) tem seu reverso na indeterminação mesmo quanto a seus modos básicos de ordenação fenomenal. Os devaneios não são fulgurações de atos estanques, *mas também não é claro o que são*. O termo é vago o suficiente para não excluir nenhum tipo de presentificação, porém nada nos revela sobre suas formas típicas de manifestação. (FdD, p. 283-284, grifo nosso).

Se, como afirma Sacrini, os devaneios são sequências de presentificações concatenadas, mas não são eles próprios presentificações, o que são então? A especificidade do devaneio residiria no *nexo* entre as experiências que lhe pertencem, e não nos conteúdos (as *experiências* concatenadas). Por esta razão, Sacrini propõe (ver, por exem-

⁹ “Em uma apreensão intencional originária, o objeto se doa ‘em pessoa’, por assim dizer. A percepção sempre é originária relativamente a seus polos objetivos e, por sua vez, a presentificação sempre é secundária em relação aos polos originariamente perceptivos. Perguntávamos então se não haveria doações originárias exclusivas da presentificação ou, em outras palavras, se certos polos objetivos não se manifestariam em presença unicamente nas presentificações.” (FdD, p. 375-376).

plo, FdD § 54) que a forma adequada de analisar o devaneio é uma análise *interintencional*, e não uma análise *intraintencional* (que buscaria estabelecer as condições de possibilidade de cada experiência e, portanto, não trataria de experiências concretas, mas apenas de tipos abstratos ou ideais). No entanto, como os conteúdos que se concatenam num devaneio são presentificações, em *Fenomenologia dos devaneios* a análise propriamente interintencional é precedida por uma análise das características, aspectos ou dimensões essenciais das presentificações. O objetivo de tal análise não é, segundo Sacrini, fazer uma nova tipologia ou classificação de tipos de presentificações, mas reconhecer os traços gerais que são então especificamente instanciados em cada experiência pontual. Esses aspectos, desenvolvidos na segunda parte do livro, são: fenomenalidade (A), intuitividade (B), evocatividade (C), discursividade (D), afetividade (E) e depois em (F) é abordada a análise do “devaneio *em ato*”. Ora, nesta última seção, que é propriamente dedicada ao tema central do livro, argumenta-se que o devaneio não é em si uma forma de presentificação, como seriam a memória, a expectativa, a consciência de imagem ou a fantasia, por exemplo. No entanto, gostaria de mostrar que uma revisão, não tanto da tipologia em si, mas antes dos *critérios* que Husserl utiliza para classificar e distinguir as espécies de experiências, poderia acrescentar informação relevante sobre a natureza do devaneio. Por outras palavras, a análise *intraintencional* poderia lançar mais alguma luz sobre a análise *interintencional*. Uma análise dos critérios de classificação das experiências intencionais (que faria parte da análise *das* experiências e não da relação *entre* elas) permitir-nos-ia argumentar que o devaneio é um tipo de presentificação. Talvez uma espécie de *macropresentificação* ou *suprapresentificação*, mas com a estrutura fenomênica de uma presentificação, afinal. Além disso, o devaneio teria uma estrutura fenomênica intimamente relacionada com o tipo paradigmático de presentificação produtiva: a fantasia.

As análises das experiências intencionais que Husserl desenvolve desde os seus primeiros escritos sofrem certas flutuações ao longo da sua obra. Como salienta Rudolf Bernet, é sobretudo nas análises temporais que se revelam as características específicas de cada experiência, especialmente na forma como se inserem e se constituem na consciência interna do tempo¹⁰. Não obstante, Husserl procura dar conta dos diferentes tipos de experiências mesmo antes de mostrar como cada tipo se constitui na consciência interna. Seguindo Brentano, Husserl adota uma primeira distinção entre atos de base, fundantes ou objetivantes, por um lado, e atos fundados

¹⁰ “A consciência interna não apenas manifesta o pertencimento de todos os atos intencionais por mim realizados à unidade da mesma consciência, mas também evidencia a diferença que existe entre os meus atos de apresentação e presentificação, entre os atos efetivamente realizados ou simplesmente por mim imaginados” (Bernet 2004, p. 13).

ou não-objetivantes, por outro. Os primeiros referem-se a experiências em que se constituem objetividades, como a percepção (que dá objetos sensíveis), e os segundos a experiências como volições e avaliações, que se fundam em atos objetivantes e qualificam de alguma forma essas objetividades já constituídas. A avaliação da beleza de uma rosa permite-nos ver a diferença entre os dois tipos de atos: o ato que valoriza a rosa como bela funda-se num ato objetivante, que é a percepção da rosa, mas a avaliação da beleza não faria sentido se não se fundasse numa intenção objetivante que lhe serve de base.

Ora, parece evidente que, como Dufourcq o exprime na citação que Sacrini retoma, a nossa experiência é “polimórfica” e a “‘realidade’ não é apenas um título para o que se atesta sensorialmente” (FdD § 22). Assim, para além da diferença entre atos objetivantes perceptivos e atos não-objetivantes, existem outros tipos de experiências objetivantes próximas da percepção, mas nas quais os objetos não são originalmente dados: algumas coisas aparecem-nos em carne e osso, outras aparecem em alguma modalidade de ausência. Husserl procura então também um critério para estabelecer distinções dentro da esfera das experiências objetivantes, entre experiências originais e não-originais. Onde, por exemplo, reside a diferença entre representações perceptivas e memórias ou representações de fantasia? Brentano coloca esta questão – que Husserl retoma imediatamente a seguir – e responde-lhe usando a distinção de Hume entre impressões e ideias: se a percepção implica um tipo de experiência impressional, então as experiências que se lhe assemelham, mas que não dão o seu objeto de forma originária, como a memória ou a fantasia, *i. a.*, devem dá-lo de forma *derivada*, ou seja, como ideias. Por outras palavras: a percepção identificar-se-ia com a intuição, e o resto das experiências não-perceptivas, com os conceitos. Mas mesmo Brentano encontra dificuldades nesta dicotomia, uma vez que algumas experiências, como as fantasias, parecem não cair inteiramente nem sob o domínio das intuições nem sob o domínio dos conceitos (Brentano, 1988). Contra Brentano, então, Husserl salienta que toda a experiência, de qualquer tipo, se origina impressionalmente, de modo que mesmo as experiências objetivantes não-perceptivas também seriam intuitivas, embora nem todas deem o seu objeto de forma original. Haveria assim uma forma originária de intuição (percepção ou apresentação, *Gegenwärtigung*) e formas não-originais de intuição, que Husserl chama presentificações (*Vergegenwärtigungen*), e entre as quais estuda, *i. e.*, a recordação, a expectativa, a consciência de imagem, a fantasia. O ponto aqui é que a relação entre apresentação ou percepção e as outras experiências objetivantes não-perceptivas, englobadas sob a categoria de “presentificação”, não é uma mera relação de derivação ou abstração, como as ideias seriam com respeito às intuições segundo Hume. As presentificações seriam antes *modalizações* da percepção, ou seja, experiências em que

algo pode ser considerado modificado em relação à estrutura “normal” das experiências perceptivas, que oficiam como forma mãe, ou caso zero não modificado. Ora, se tanto a percepção como, por exemplo, a memória ou a fantasia, são formas de intuição em que algo objetivo é dado, qual é a sua diferença? Como distinguimos uma percepção, uma memória ou uma fantasia do *mesmo* objeto?

O primeiro critério que Husserl tenta distinguir entre apresentações e presentificações é a *complexidade* ou *simplicidade* de cada experiência: enquanto a percepção seria uma experiência simples, em que a consciência se dirige a uma objetividade com um ato perceptivo e de forma *direta*, as presentificações *deveriam* dar o seu objeto de forma *indireta*, ou seja, graças a um complexo entrelaçamento de diferentes atos. De fato, este é o caso da consciência de imagem (*Bildbewusstsein*), em que algo ausente aparece por semelhança através da sua imagem, ou seja, através de um representante presente que se assemelha àquilo que é significado. A consciência de imagem seria então possível graças ao entrelaçamento de três dimensões, i. e., três atos entrelaçados: a consciência neutralizada do objeto físico, a consciência que dá a própria imagem e a consciência do sujeito que aparece na imagem.

No entanto, o critério da complexidade ou do número de atos que cada experiência envolve não explica duas presentificações principais: a memória e a fantasia. O que é lembrado ou o que é fantasiado não ocorre através de imagens do ausente, mas antes, por assim dizer, o que está ausente aparece de forma *direta*, i. e., é dado em apenas *um ato*. Para dar conta deste tipo direto de presentificações, Husserl desenvolve então o modelo de modificação reprodutiva, que torna possível explicar a memória como um ato que *reproduz* algo já vivido e constituído num momento anterior pelo mesmo sujeito que agora recorda. O modelo de modificação reprodutiva (ver as *Lições sobre a Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*, Hua X) permite-nos distinguir tipos de presentificações simples de acordo com o tipo de modificação espaço-temporal que representam com respeito à apresentação, que seria a experiência *presente* do *presente*. Para além da memória (presentificação do passado), o futuro também pode ser presentificado em antecipações e expectativas, e existem mesmo presentificações no presente (como quando, ao ouvir o barulho de um estrondo, representamos o acidente que o deve explicar). No entanto, a fantasia também *reproduz* algo temporária ou espacialmente ausente, mas de alguma forma existente? O modelo de modificação reprodutiva não explica como é possível que a consciência fantasie algo que não só não está presente, mas também é inexistente. O correlato do ato de fantasia não existe ou é irreal e é geralmente algo que não poderia tornar-se realidade em nenhuma circunstância.

Husserl distingue entre memória (a presentificação reprodutiva) e fantasia por meio da posicionalidade ou não-posicionalidade dos dois tipos de atos. A memória

é posicional porque *põe* ou *coloca* o que é lembrado como tendo ocorrido no presente, embora num tempo anterior. Pelo contrário, a fantasia não reproduz algo que ocorreu noutro tempo, mas antes dá o seu objeto como suspenso em nenhum tempo e em nenhum lugar. O ato de fantasiar é um ato *neutro* na medida em que suspende a crença ou não-crença na existência do que aparece: é por isso que o objeto fantasiado aparece como que flutuando no ar (Hua XXIII, p. 18).

No entanto, de onde vem a novidade e originalidade do que é fantasiado? Como é que a fantasia não é *reprodutiva*, mas *produtiva*, i. e., inventiva? Como é que a consciência tem a capacidade de criar ou produzir algo que não só não foi previamente experienciado, mas que seria improvável e mesmo impossível de ser dado à percepção em qualquer tempo ou lugar real? Por outras palavras, como pode a fantasia disputar o caráter originário da percepção ao ser capaz de criar algo novo? Por um lado, um sentido demasiado amplo de criação, como *creatio ex nihilo*, pressuporia *um poder excepcional para a fantasia*, análogo ao que caracteriza as novas experiências que emergem da fonte dos “agoras” no “presente vivo” (Hua X, p. 65-66). Por outro lado, devemos reconhecer *algum grau de liberdade e criatividade* à fantasia, caso contrário não haveria forma de distingui-la da memória ou da expectativa e, deixando de lado casos excepcionais (como alucinações e delírios), sabemos que quando fantasiamos não estamos meramente a recordar o passado ou a prever o futuro. O problema pode ser resumido da seguinte forma: a caracterização da fantasia deve ser capaz de dar conta do seu caráter produtivo, ou seja, do fato de que fantasiar um centauro não pode ser explicado apenas pela nossa capacidade de reproduzir um homem e um cavalo na memória, mas também pela capacidade de combinar a metade superior de um com a metade inferior do outro.

Reconheci e isolei três condições que tornariam possível a criatividade ou produtividade da fantasia (Katz, 2024): a autoneutralização do próprio curso de experiências; a duplicação da consciência; e as operações propriamente inventivas ou *quase-inventivas*.

Em primeiro lugar, para que o fantasiar seja possível, não só o correlato objetivo deve ser neutralizado, mas também o próprio polo subjetivo precisa ser autoneutralizado. Porquê? Que a crença na existência do objeto fantasiado (p. ex. um centauro) deva ser suspensa é claro, pois o que aparece numa fantasia não se insere harmoniosamente com o resto da realidade efetiva no meio da qual é concebido (o centauro não está *na* realidade). E sem neutralização o objeto fantasiado nem sequer poderia emergir porque a experiência tende a anular os elementos discordantes que conflituam com o que a realidade exige como possível. Mas, além disso, o que parece ser necessário para que esta neutralização do objeto fantasiado seja possível é deixar de fora de jogo a força que o próprio passado exerce sobre a forma como experienciamos o que efetivamente aparece e o que está para vir – como Husserl explica nas

suas análises do efeito que a experiência sedimentada tem na predelineação da nossa experiência (ver as suas *Sínteses Passivas*, Hua XI). Esta força do passado (que Sacrini chama “memória operativa” – FdD, p. 310) limita os horizontes de desdobramento possível da experiência futura. Ou seja, torna o que ainda está indeterminado na experiência determinável não de forma arbitrária. A experiência efetiva progride de forma harmônica: o que aparece integra-se harmoniosamente na mesma experiência, e se algo discordante com a totalidade do que é experienciado aparece, ou é anulado ou há uma correção na experiência total que permite a integração do que no início parecia discordante. Exatamente o oposto parece ocorrer na fantasia: o passado e o hábito parecem perder a sua força sobre a forma como configuramos o que fantasiemos, tornando, por sua vez, um futuro aberto, ou seja, o futuro do que é fantasiado, não é previsível, mas pode ser configurado de forma arbitrária. Na fantasia toda a mudança, toda a alteração, toda a discordância é bem-vinda e é possível integrá-la sem anular a totalidade da experiência fantasiadora. A autoneutralização do nosso próprio passado explica porque se pode não só fantasiar livremente sobre o próprio passado ou inventar presentes alternativos, mas também imaginar futuros que não derivariam necessariamente do mundo presente. Mas a autoneutralização não é suficiente para mostrar como a fantasia pode inventar algo novo, em vez de apenas reproduzir algo já vivido. Para demonstrar a possibilidade de invenção, então, são necessárias outras duas condições de possibilidade.

A segunda condição de possibilidade da produtividade da fantasia é a duplicação da consciência. Ou seja, a consciência efetiva é substituída por uma consciência fictícia, que vive como seu o que ocorre na fantasia. Claro, isto não é uma cisão real do eu, mas um simulacro de cisão: enquanto estamos a fantasiar o nosso eu real permanece oculto ou em segundo plano, agimos como se fôssemos outros ou como se alguns elementos das nossas vidas fossem diferentes, por exemplo, agimos como se o nosso corpo estivesse noutra lugar e nos desse outro ponto de vista, ou como se alguns elementos do nosso passado fossem diferentes, ou inventamos algo completamente incompatível com toda a nossa história e a nossa realidade. Mas é, como salienta Bernet, um “jogo sem risco” (2004, p. 15).

A terceira condição do fantasiar seria precisamente essa liberdade inventiva posta em prática. Como Sacrini argumenta, a fantasia é produtiva porque fabrica cenários, simula realidades (p. ex., FdD, p. 44). O momento propriamente produtivo da fantasia aparece neste último passo. Mas como criamos, inventamos, fabricamos cenários, realidades, mundos inteiros que são alternativos ou de alguma forma diferentes do mundo real? As experiências de fantasia têm uma dimensão originária, uma vez que se constituem como objetividades imanentes e se inserem impressionalmente no fluxo da consciência interna do tempo. Neste sentido, cada nova experiência de

fantasia introduz uma novidade na experiência num sentido radical. Mas o caráter originário entendido neste sentido não explica o caráter inventivo, pois todas as experiências são originárias desta mesma forma, na medida em que se inserem como novas experiências internas no fluxo da consciência. Além disso, se apenas a experiência presente, perceptiva, introduz novos conteúdos sensuais, então, estritamente falando, a fantasia não pode criar novidade no mesmo sentido em que se diz que o que emerge no presente vivo é novo. No entanto, como Sacrini reconhece, a fantasia deve ser capaz de ser inventiva para além da percepção¹¹.

A explicação mais aceitável seria então que a inventividade da fantasia não consistiria na produção de impressões originais, conteúdos originais, mas na forma de combinar esses conteúdos. De fato, as presentificações simples não têm conteúdos sensuais próprios. O ato de recordar, por exemplo, reproduz o ato em que a coisa recordada foi originalmente dada, ou seja, não reproduz os *conteúdos* percebidos, mas antes o *ato* perceptivo original. Então, como é que a fantasia inventa? Haveria necessariamente uma combinação de uma dimensão *reprodutiva* e uma dimensão *produtiva*. O ato de fantasiar é uma intenção *global* ou *geral* que reúne intenções *parciais* que não são necessariamente fantasias em si mesmas, mas intenções que *reproduzem* objetos, aspectos ou partes de experiências previamente vividas. Assim, a fantasia não cria *ex nihilo*, mas antes “a partir de algo” que reproduz e combina livremente. Os produtos da fantasia seriam *unidades harmônicas de elementos discordantes*, ou seja, unidades de significado (objetividades) compostas por intenções parciais que em condições “normais” seriam anuladas por serem discordantes entre si, mas que podem aparecer unidas nas aparências da fantasia porque a neutralização permite que intenções concorrentes coexistam sem conflito. Mas a possibilidade de uma explicação concreta de como ou porque tal elemento particular se associa a tal e tal outro, como Husserl sustenta, é algo que a tarefa fenomenológica exclui por princípio (p. ex., Hua XI, § 26, p. 119 e Hua XXIII, Ap. XXX, p. 264), e cairia antes sob o domínio da psicologia empírica, que trabalha com as histórias pessoais de indivíduos concretos e poderia tentar traçar de onde vêm os vários elementos que aparecem numa fantasia e porque se juntaram de tal e tal forma. A fantasia de um centauro implicaria assim uma intenção *geral* (a intenção da fantasia) que mantém juntas duas intenções de memória reproduzindo elementos *parciais* de percepções

¹¹ “[O] fantasiar pode exercitar uma inventividade dificilmente redutível a variações de apreensões perceptivas disponíveis ao sujeito. De modo mais preciso, o ato atual de fantasiar algo implica a copresentificação da perspectiva por meio da qual esse algo é fenomenalizado. Essa copresentificação não é necessariamente uma modificação reprodutiva de uma visada perceptiva possível, mas pode ser a *produção* de um modo de doação fenomenal que excede as possibilidades perceptivas do eu que fantasia” (FdD, p. 376).

anteriores (meio-homem e meio-cavalo); mas isto também seria válido para quando fabricamos cenas fantasiadas complexas envolvendo elementos de várias formas de experiência em geral (sensual, intelectual, afetiva, etc.). Esta ideia de invenção a partir de experiências anteriores ecoa o que Sacriani desenvolve extensamente sob o título de “presentificações perceptivas” ou “fantasias perceptivas”. As presentificações perceptivas são “atos cujo conteúdo se estrutura conforme as configurações fenomenais de cenas percebidas” (FdD, p. 331), e haveria fantasias de diferentes sentidos (fantasias visuais, auditivas, táteis, olfativas, gustativas), mas também fantasias motoras ou corporais (como a presentificação de gestos, movimentos ou ações), e mesmo fantasias discursivas que dão em “atos linguísticos aparentemente desconectados dos contextos sociais pertinentes” (FdD, p. 185).

A caracterização acima dada das fantasias é notavelmente próxima da caracterização de Sacriani dos devaneios, na medida em que parecem implicar as mesmas condições de possibilidade. Primeiro, também no devaneio a consciência precisaria entrar numa espécie de estado de suspensão da força da crença no seu próprio passado e no mundo real. De fato, Sacriani descreve como “colocar-se em situação” (FdD, p. 288) é um passo necessário nas sessões de captura que permite a emergência de devaneios. Para poder registrar e analisar devaneios, é preciso entrar numa espécie de estado de atenção flutuante pelo qual nem o corpo nem a mente responderiam a estímulos externos, mas entrariam num estado de suspensão, libertos das tensões e exigências efetivas da atitude posicional. Em segundo lugar, Sacriani argumenta que haveria um “deslocamento” no devaneio, que pode ser pensado em analogia com a duplicação do eu fantasiador¹². Em terceiro lugar, o momento produtivo no devaneio também residiria no *nexo* que conecta as partes que compõem a experiência como um todo, em vez de nos conteúdos conectados.

Se isto estiver correto, então pode-se argumentar que, tal como as experiências de fantasia, o devaneio também produz *unidades harmoniosas de elementos discordantes*, pois o devaneio é também *uma* experiência, que tem um começo e um fim no fluxo da consciência (ver p. ex., FdD p. 327); ocupa um lugar no tempo interno e assim recebe a sua identidade, a sua individuação. E essa unidade do ato geral é composta por múltiplas intenções parciais que só se mantêm juntas dentro desse

¹² “Aliás, mesmo em casos em que eu fantasio sempre tomando a mim mesmo como foco apreensivo, deve-se admitir certo grau de desdobramento do si enquanto consciência co-fantasiada. Afinal, em relação ao ponto de vista, ao espaço manifestado, à determinação temporal, o aparecer devaneante está, em maior ou menor grau, deslocado do ponto de vista atualmente assumido pela pessoa que fantasia. [...] A aparição presentificada não se reduz apenas ao seu conteúdo ‘objetivante’, pois se ordena aí uma cena na qual toma parte uma correspondente perspectiva subjetiva” (FdD, p. 131, grifo nosso).

fragmento particular de consciência, mas que vêm de diferentes “cantos” da consciência. A unidade do devaneio é uma concatenação de elementos que não se originaram necessariamente como aparecem. Os elementos componentes não são meramente reproduzidos, mas são antes evocados ou despertados e combinados segundo uma lógica associativa que opera livremente ou, pelo menos, com maior liberdade do que a lógica que opera na constituição da experiência efetiva. Ou seja, os elementos (presentificações, isoláveis em “descritemas”, como memórias, imagens, expectativas, fantasias, etc.) que compõem cada devaneio mantêm-se harmoniosamente juntos apesar da sua discordância ou conflitos potenciais. Finalmente, a produtividade do devaneio não residiria nos seus conteúdos (embora possa incluir fantasias entre as presentificações que se encadeiam neles), mas antes nas *conexões* entre os elementos (presentificações) que os compõem.

Desta perspectiva inintencional, a afirmação de Sacrini de que “devanear não é um caos de fragmentos fantasmagóricos em uma justaposição incompreensível” (FdD, p. 301), mas que existem “conexões motivacionais entre presentificações” que estão sujeitas a “princípios ordenadores” (FdD, p. 271-272) pode ser contestada. Caracterizar o devaneio – ou a fantasia – como desordenado, arbitrário, proteiforme (Hua XXIII p. 60), não significa que seja algo completamente ilógico e caótico, algo que surgiu do nada, desmotivado. Significa antes uma característica definida relativamente ao que o próprio Sacrini chama o “caráter normativo” da percepção (p. ex., FdD, Apêndice A). Se a percepção atua como o parâmetro para a experiência normal, então o devaneio e a fantasia, talvez menos dramaticamente do que as alucinações e o delírio, são experiências desordenadas em que os eventos podem ocorrer arbitrariamente e descontinuamente. O caráter proteiforme dos devaneios, que Husserl de fato atribui às fantasias, significa precisamente que, uma vez que a força do hábito que depende da experiência passada foi suspensa, então o curso da experiência se desenrola sem qualquer força constritiva para além daquela exercida pelo que aparece a cada instante. O caos vem, então, da incerteza do futuro do fantasiado ou do devaneado, da imprevisibilidade do que aparece, porque ao desconectar a força do passado, o presente e o futuro aparecem espontaneamente, e a possibilidade de saltos abruptos e injustificados são frequentes. Neste sentido, a lógica subjacente a estes fragmentos de tempo só pode ser revelada em análises subsequentes, ou seja, *a posteriori*. Mas enquanto estamos a fantasiar, enquanto estamos a viver em delírio, enquanto estamos a alucinar, enquanto estamos a devanear, e também enquanto estamos a sonhar durante o sono, entregamo-nos ao que aparece numa dinâmica notavelmente menos fixa, menos ordenada, menos lógica do que quando estamos numa atitude perceptiva atenta. Prova desta diferença é que a maioria das fantasias e devaneios são difíceis de lembrar, de descrever, e quase impossíveis de partilhar, e

é por isso que Husserl recorre à reflexão como uma espécie de ato de segunda ordem que, dirigido às experiências – de qualquer tipo – ajuda a estabilizar, a abrandar o que aconteceu para poder analisá-lo cuidadosa e atentamente.

Ora, onde reside a diferença entre devaneio e fantasia? Se aceitarmos os resultados da análise intraintencional que foram rapidamente reconstruídos aqui, o devaneio seria também uma *presentificação não-posicional e quase-produtiva*. Que não são apresentações parece estar fora de dúvida. Mas também não são atos não-objetivantes, como avaliações ou volições. Antes constituem significados (individuais ou sequenciais) que podem, adicionalmente, ser valorizados, apreciados, ser tingidos com uma certa coloração afetiva. E entre as presentificações pertenceriam, juntamente com as fantasias, ao grupo dos atos não-reprodutivos e não-positivos. Residiria a diferença entre fantasias e devaneios no caráter *simples* destas últimas e no caráter *complexo* das primeiras? Para além de serem mais extensas no tempo, as intenções parciais que se unem ou sintetizam nos devaneios são necessariamente mais complexas do que as envolvidas nas fantasias, porque são experiências que por sua vez incluem outras intenções parciais. A intenção que unifica cada episódio de devaneio estaria assim, por assim dizer, num supranível, uma espécie de macroexperiência que inclui uma sequência de experiências parciais. Esta extensão e complexidade dariam ao devaneio a sua “densidade temporal” (*i. a.* FdD, p. 319). Haveria também diferenças no grau de vontade com que se pode determinar o curso de uma e outra experiência? No caso do devaneio, Sacchini sustenta que “o nosso método de investigação privilegia as formações devaneantes involuntárias” (FdD, p. 319). Em contraste, Husserl distingue entre uma modalidade *livre* de fantasias (a imersão num fantasiar livre e espontâneo) e modalidades *vinculadas* (Hua XXIII, p. 509), em que os atos de fantasia podem, por assim dizer, ser postos ao serviço de algum objetivo (como no caso da intuição de essências, um método em que a fantasia produz variantes segundo regras que limitam a sua operação), ou podem entrelaçar-se com outras aparências, como por exemplo se eu fantasiar uma pedra a atravessar o vidro da janela que agora tenho diante dos meus olhos. Pode o devaneio ser limitado no mesmo sentido, ou seja, quer por *regras* que impomos voluntariamente, quer por aparências a que está vinculado ou entrelaçado? Talvez as meditações guiadas servissem de modelo para pensar a possibilidade de guiar sutilmente o devaneio de fora com regras, sem quebrar o encantamento do estado meditativo.

(B) Minha segunda indagação diz respeito ao alcance e sentido em que se pode dizer que os devaneios são experiências não apenas tão originárias quanto a percepção, mas também produtivas. Se até agora tentei mostrar que uma análise intraintencional permitiria descrever o devaneio como um tipo de presentificação com uma estrutura fenomênica próxima à da fantasia, gostaria agora de abordar a hipótese

que Sacrini enuncia de um ponto de vista interintencional: o devaneio não seria, como as presentificações reprodutivas, derivado de percepções, mas teria um caráter originário e produtivo. Além disso, este caráter originário não residiria nos conteúdos (as presentificações), mas na *forma*, ou seja, nos nexos que mantêm esses conteúdos juntos no curso de cada devaneio.

Com respeito à *forma* da concatenação entre experiências dentro dos devaneios, poderia ser útil incorporar uma dimensão – por assim dizer – “vertical” na forma como os conteúdos podem ser entrelaçados. Estou a pensar fundamentalmente no conceito de “fundação” (*Fundierung*), que Husserl retoma de Brentano, juntamente com o conceito de “intencionalidade” na “Quinta investigação lógica”, e que permite pensar um modo de concatenação que não é apenas sequencial, mas também horizontal. Sacrini parece referir-se a esta possibilidade, por exemplo, quando trata da iterabilidade das experiências (FdD, § 50). No entanto, pelo menos em *Ideias I* (Hua III/1, § 112), Husserl distingue entre experiências que podem ocorrer apenas uma vez (não-iterativas) e experiências que se podem multiplicar em graus ilimitados (iterativas). Um exemplo de experiência não-iterativa seria a neutralização, uma vez que a crença numa experiência pode ser suspensa apenas uma vez; um exemplo de experiências iterativas seria fantasiar que se está a fantasiar a fantasia de uma fantasia. No entanto, iterabilidade não significa que as experiências possam ser combinadas de diferentes maneiras, entrelaçadas exponencialmente, como Husserl, por exemplo, exemplifica uma experiência imaginativa que é reproduzida dentro de uma memória de uma visita ao Museu de Dresden (Hua III/1, § 100). O conceito de fundação acrescenta, a este tipo de combinações, a possibilidade de montar um complexo de experiências que envolvem, para além de apresentações e presentificações, também atos não-objetivantes, como volições e avaliações, e mesmo os estados afetivos ou atmosferas afetivas que também aparecem no devaneio.

Os desenvolvimentos sobre a produtividade da fantasia poderiam, diria eu, beneficiar grandemente de serem complementados por estas análises das associações que ocorrem nos devaneios. No entanto, gostaria de compreender melhor porque é que o fato de a análise dos devaneios poder revelar os nexos associativos que operaram entre experiências concretas limitaria o sentido em que caracterizamos os devaneios como livres, caóticos ou arbitrários. A possibilidade de traçar *a posteriori* a lógica que operou em devaneios concretos significa necessariamente que eles estavam, por assim dizer, *predestinados* a ocorrer dessa forma? Pareceria que ser capaz de reconstruir a ordem inerente a um devaneio já decorrido não nos permite concluir que esta ordem específica estava predelineada de antemão, nem mesmo com respeito àqueles elementos que se reiteram ou se preservam através de diferentes presentificações, uma vez que seria facilmente concebível que pudesse ter acontecido de outra

forma (por exemplo, que a árvore que aparece na memória não tivesse passado para a fantasia seguinte, mas que outro elemento tivesse servido de passagem de uma presentificação para a seguinte). Por outro lado, na percepção a força da predelineação é constritiva. Não é absolutamente determinante, mas é indubitavelmente constritiva, reduz as possibilidades menos viáveis e permite antecipar possibilidades reais ou mais viáveis.

Gostaria também de compreender melhor qual é a especificidade dos nexos associativos que se revelam numa análise do devaneio, em comparação com os nexos associativos na base de *toda* a vida da consciência. De fato, Sacrini parece argumentar que a legalidade na base do devaneio não é outra senão a legalidade na base da consciência em geral:

Cabe reconhecer, em primeiro lugar, que a experiência devaneante se submete à forma geral de temporalização [...]. O devaneio se estrutura temporalmente mesmo que nenhum objeto autônomo se manifeste por meio dele, mas que seu próprio se temporalizar seja tornado manifesto. *A legalidade sintética da forma temporal garante a estruturação mínima da sucessividade manifestativa*. Já neste sentido, devanear não é um caos de fragmentos fantasmagóricos em uma justaposição incompreensível. O devaneio *flui* ou, em outra expressão, *se encadeia* segundo princípios estruturantes intrínsecos que tornam possível descrevê-lo em sua sucessividade. (FdD, p. 301, grifo nosso).

No entanto, Sacrini objeta que esta legalidade não é suficiente, e propõe investigar a especificidade das regras que motivam a ordem de manifestação entre as experiências que compõem cada devaneio:

Ocorre que os modos como essa sucessividade se sustenta, os nexos motivacionais entre os conteúdos manifestativos a formar o aparecer devaneado, não são óbvios. Que a autotemporalização se deixe descrever finalmente como rede de despresentações retencionais e protensionais constitutivas de toda experiência temporal *não esclarece nada sobre o sentido da continuidade vivida*. Que tipos de abertura protensional as manifestações devaneadas fomentam? De que maneira a fissão de um agora, em vez de nos obsedar com um algo sensível que se impõe centripetamente, está entrelaçada a antecipações dos próximos elos a constituir um sentido exploratório? Em suma, como os elos devaneados se interligam *concretamente* em uma experiência com certa duração? Responder a essas perguntas exigirá explicitar as “regras” motivacionais segundo as quais os devaneios se manifestam com determinada ordenação. (FdD, p. 301, grifo nosso.)

Mas então, qual seria a especificidade do tipo de regras de associação que operam no devaneio em comparação com o tipo de sínteses de associação que passivamente subjazem à totalidade da experiência em geral? São as sínteses anteriores à intuição que unificam o que aparece na temporalidade imanente: “É necessário investigar as

sínteses de associação, cuja função geral é ‘unir o que está separado, na medida em que se constituiu num fluxo de consciência, unindo assim o presente com o não-presente, o presentemente percebido com o distantemente recordado, separado dele, e mesmo com objetos imaginários’ (*Erfahrung und Urteil*, § 42b, p. 207-208, *apud* FdD, p. 307, n. 38). As sínteses passivas que operam na constituição geral de toda a nossa experiência (semelhança, continuidade e contiguidade¹³) explicam como a experiência sedimentada se torna habitual, ou seja, como o que é vivido se torna um “estoque” de experiências disponíveis e tipos empíricos que podem ser ativados face a novas experiências que os despertam. É devido à dimensão passiva da consciência, e aos tipos empíricos que se constituem a partir de experiências passadas, que podemos não só *conhecer* mas também *reconhecer* cada coisa que nos aparece. Mas se as formas destas sínteses são semelhança, continuidade e contiguidade, então o que ocorre no devaneio não responde também a estas condições passivas da experiência geral? Esclarecer esta questão é relevante porque se o caráter originário do devaneio reside precisamente nos padrões associativos entre as presentificações que compõem cada devaneio, e se estes padrões coincidem com aqueles que passivamente governam ou regulam a vida da consciência em geral, então o caráter originário do devaneio não seria diferente do da experiência presentacional. Se os nexos associativos do devaneio não diferem, pelo menos em espécie, dos nexos associativos que subjazem ao resto das experiências da consciência, então onde residiria o seu caráter produtivo? Minha sugestão seria que, como no caso da fantasia, a novidade não residiria nem nos conteúdos, nem na forma, mas no *resultado* ou *produto* final, ou seja, na unidade que resulta da combinação particular de certos conteúdos segundo certas formas associativas. De fato, Sacrini afirma que “A espontaneidade associativa basilar inerente aos conteúdos presentificados configura unidades temáticas não acessíveis sob nenhuma outra modalidade intencional. Ainda que os ‘materiais’ últimos das presentificações intuitivas remetam a doações originárias perceptivas, sua disponibilização fenomenal como mananciais latentes de inesgotáveis associações parece algo único” (FdD, p. 376-377). E se estes tipos de unidades são produtivos e não

¹³ “Evocatividade” parece por vezes ser considerada uma quarta forma de associação. No entanto, parece haver uma ambiguidade no uso deste termo, pois, mais do que uma forma de associação, parece coincidir com um tipo particular de intencionalidade de horizonte que Husserl chama de intencionalidade referencial, pela qual toda intuição encaminha, remete ou refere, por meio de intenções vazias, mas pré-delineadas pela experiência atual, para dimensões copresentes, mas não dadas intuitivamente. Ou seja, a evocatividade de que fala Sacrini, também sob o nome de “significância”, “conhecimento prévio” ou “memória operativa”, seria a forma genérica do despertar associativo em geral, que depois se modaliza numa das formas de associação (semelhança, continuidade, contiguidade).

reprodutivos dependeria das três condições de possibilidade expostas acima: a auto-neutralização do próprio curso de experiências, a duplicação ou deslocamento da consciência, e a quase-produtividade, pela qual a consciência cria com um maior ou menor grau de liberdade ou voluntariedade.

Independentemente de os devaneios poderem ou não cair sob o domínio das presentificações, e independentemente do alcance e tipo de produtividade que o devaneio possa admitir, o livro de Sacrini não só nos oferece uma via privilegiada de acesso à fenomenologia, não só nos oferece uma riqueza de ideias sugestivas para pensar fenômenos de relevância contemporânea como a individuação e a ética da virtualidade, não só desdobra o imenso e colorido mundo do devaneio, mas com as análises concretas deste fenômeno cotidiano oferece-nos um canal privilegiado, uma forma de experienciar na primeira pessoa e em vigília, a dinâmica da aparência e da fenomenalização da própria consciência no seu fluxo essencial. *Fenomenologia dos devaneios* é, assim, uma audácia filosófica que expande o horizonte da fenomenologia numa direção original e produtiva.

Azul Katz (UBA / CONICET-ANCB)A

Bibliografia

- Bernet, R. (2004). *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*. Paris: PUF.
- Brentano, F. (1988) “Ausgewählte Fragen aus Psychologie und Ästhetik”. *Grunzüge der Ästhetik*. Hamburg: F. Meiner.
- Husserl, E. (1976). Hua III/1. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Ed. Karl Schuhmann. Husserliana III/1, The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____. (1980). Hua XXIII. *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Edi. Eduard Marbach. *Husserliana XXIII*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- _____. (1969). Hua X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*. Ed. R. Boehm. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Katz, A. (2024). *Fantaisie et imagination chez Husserl*. Bucharest: Zeta Books.
- Sacrini, M. (2022). “The Productive Character of Daydreaming: A Phenomenological Study”, *Ekstasis*, v. 11 n. 2, p. 379-402.
- _____. (2023). *Fenomenologia dos devaneios*. São Paulo: Edusp.

Resposta, por Marcus Sacrini

José Luiz B. Neves oferece uma minuciosa reflexão sobre as condições de possibilidade de estudar fenomenologicamente os devaneios. Toda a dificuldade se concentra no tipo de fenomenalização passível de ser obtida no caso em vista. Os devaneios não são de imediato acessíveis, tais como são as coisas percebidas. Trata-se de fenômenos “privados”, dir-se-ia, o que parece condenar de partida o seu estudo a uma coletânea de relatos de impressão idiossincráticos e ainda duvidosos quanto a uma precisão descritiva supostamente verificável. Talvez restasse a alternativa de narrá-los sem pretensões de veracidade, apenas exercendo por seu intermédio um potencial criativo que aproximaria tais relatos de exercícios literários, como o próprio Neves sugere no final de seu texto. De fato, esse potencial inventivo-artístico do devaneio, já explorado por Rousseau, mas também por Gaston Bachelard, não foi tematizado adequadamente no livro. Essa seria já uma operatividade devaneante “superior”, que envolveria uma relação dinâmica complexa entre a espontaneidade do aparecer presentificante e seu direcionamento via propósito, assunto que mal tocamos no decorrer de nossas análises. Permanecemos em um nível “inferior” ou “basilar”, e julgamos ser possível ali estabelecer alguns marcos de rigor que permitam o avanço de análises de cunho psicológico-fenomenológico. Busquemos esclarecer esse ponto.

Em um primeiro momento da investigação fenomenológica, suspende-se a vigência da oposição entre interior e exterior como um “guia metafísico” para decodificar o real. É sob uma interpretação possível dessa decodificação que o “mundo exterior” aparece como uma espécie de palco iluminado por “refletores”, isto é, por capacidades subjetivas circunscritas em um ponto (a interioridade psicológica), o qual teria diferentes graus de dificuldade de explorar a si mesmo, conforme as diferentes variantes de teorias metafísicas. Do ponto de vista fenomenológico, a distinção entre interior e exterior deixa de ser o guia decodificador da experiência. Em vez disso, ganha destaque a oposição entre *o que aparece* e *o que é vivenciado*. E cumpre à fenomenologia justamente *tornar aparente* o vivenciado, aquilo que organiza o aparecer objetual. Cumpre notar que dada essa tarefa, o problema da acessibilidade do tema investigado de modo algum se limita aos devaneios. Mesmo em relação ao aparecer perceptivo, supostamente público desde partida, a análise fenomenológica faz surgir temas e relações conceituais que não são nem um pouco óbvias na experiência natural, e exigirão pacientes elaborações discursivas para ser satisfatoriamente estabelecidas. Se perguntarmos a um amigo desavisado e bastante aconchegado na orientação natural: como é que a multiplicidade noemática referente a essa objetividade intuída se sintetiza harmonicamente em padrões de identificação no fluir (ele mesmo não temporal) da temporalidade imanente à consciência transcendental? – além de correremos o risco de perder a amizade, certamente a pessoa vai nos lançar

uma careta de desconfiança, indicando que todos esses temas descritivos, ainda que remetam à percepção simples de um algo qualquer, não são imediatamente atestáveis. Isso nos mostra que a passagem à fenomenologia nos abre para novos problemas descritivos, cujas dificuldades de acesso de modo algum se limitam ao domínio das presentificações.

Queríamos, assim, reforçar, de início, que o problema da acessibilidade do devanear como tema “científico” é, do ponto de vista fenomenológico, um problema localizado no âmbito da problemática maior de tornar a vivencialidade subjetiva aparente em todas as suas dimensões. Se há dificuldades em apreender os devaneios, elas não vêm, conforme esse ponto de vista, do fato de que são eventos internos, como que ocorrendo no interior de uma caixa preta inacessível. E certamente, como Neves notou tão bem, o devanear lança desafios específicos no que tange àquela problemática maior da fenomenologia, e isso devido às características marcantes da presentificação, tais como a ausência de um polo objetual estável e ao qual se poderia retornar para reordenar doações parciais em sínteses harmônicas e a consequente proteiformidade da manifestação, alimentada tão somente por padrões associativos constitutivos do caráter minimamente encadeado da vivência em pauta. Busca-se descrever justamente tais padrões e encontrar aí, ao menos em parte, a gênese da legalidade intrínseca à vivência do devanear. “Legalidade” no sentido de uma ordem que permita compreender vivências particulares como casos de certo tipo e não arranjos aleatórios de impressões fantasmáticas. A psicologia fenomenológica avançaria, nesses degraus basilares, como uma empreitada classificatória, almejando discernir ao menos alguns dos nexos entre conteúdos, nexos por meio dos quais se poderia compreender a inteligibilidade intrínseca (enquanto revela um padrão típico) aos episódios devaneantes. Que possa haver outros nexos basilares em adição ou em contraste àqueles por nós salientados ou mesmo sobreposições de nexos (um tema que, confessamos, exploramos pouco) não nos parece um problema grave¹⁴, mas sim discussões internas a um programa de pesquisa em desenvolvimento. Haveria uma dificuldade maior, Neves formula esse ponto de modo bem convincente, no que tange à própria possibilidade de que os conceitos aplicados para a descrição dos devaneios façam sentido, uma vez que seu uso público (o que exige poder submeter o conceito a avaliações sobre o seu uso correto ou incorreto) parece se perder, uma vez que “o único juiz é o olho mental do devaneante”. Queríamos dizer que reconhecemos a dificuldade, mas pretendemos que essa não seja uma dificuldade do *nosso* projeto de descrição de devaneios, mas de que qualquer projeto que busque estudar

¹⁴ Temos em vista aqui os questionamentos de Neves acerca o papel da inversão temática em contraste com a semelhança ou da suposta naturalidade com que assumimos o caráter sucessivo da temporalidade.

as presentificações enquanto presentificações, isto é, enquanto manifestações subjetivas que carecem de um polo objetual estável e que permitiria uma verificação reiterável. É claro, caso surjam meios técnicos que permitam, por meio de algum tipo de “neurotecnologia”, capturar os devaneios transformando-os em uma espécie de filme (perceptível e reiterável), a dificuldade da publicidade das descrições desaparece, sob o custo, no entanto, de transformar a presentificação em apresentação... Interessamos enfrentar essa dificuldade enquanto algo marcante do estudo da presentificação, o que provavelmente não nos dará como resposta o padrão de validação conceitual vigente em nossos episódios de apresentação. Em suma, há uma dificuldade de compreender a publicidade e mesmo a significatividade conceitual relativas à presentificação; mas isso deve nos levar a entender como podemos falar com sentido e rigor de nossos episódios devaneantes, sem ter que supor que a forma de validação conceitual da apresentação tenha de vigorar também nesse domínio. Sem dúvida não se trata de supor que “haveria um conceito correto *para mim*”, conforme o questionamento de Neves. Tampouco deveríamos esperar que a aplicação conceitual seja idêntica ao modo como usamos conceitos referentes à apresentação, pois trata-se de outro âmbito intencional. Como desatar esse nó?

A significatividade dos conceitos está ligada à possibilidade de discernir empregos corretos e incorretos da noção em vista; caso contrário é duvidoso que se saiba o que se quer dizer com um conceito em pauta. Em relação a esse ponto, não estamos dizendo que há os conceitos de apresentação e uma classe um pouco mais misteriosa, os conceitos de presentificação. A possibilidade de correção marcará, ao menos em parte, o bom entendimento do conceito em qualquer circunstância. Ocorre que o modo como essa possibilidade se cumpre relativamente à presentificação envolve particularidades, se comparada com a apresentação. Conceitos são intrinsecamente públicos e os que temos em vista buscam descrever a tipicidade dos nexos constitutivos dos devaneios. Eles serão aplicados *por mim* para tentar capturar meus próprios devaneios, mas isso não quer dizer que se tornem, por isso, conceitos *para mim*, aos quais eu atribuo sentido com base em uma suposta linguagem privada. Mas como avaliar publicamente a correção dessa aplicação conceitual se eu mesmo sou o único que tenho acesso ao que será conceituado? Aqui talvez valha a pena alterar a metáfora sugerida por Neves, de que eu seria o “único juiz” do uso do conceitual. Talvez ajude a encaminhar o problema considerar que serei a única *testemunha*, no sentido de ser o único a ter à disposição a situação em que o conceito é aplicado; isso não

me torna, é importante reforçar, capaz de decidir o que o conceito quer dizer¹⁵. A armadura conceitual envolve uma significatividade inerentemente pública, e o que o conceito quer dizer não é meramente estipulado no isolamento de meus devaneios. Sem dúvida, resta a questão dos possíveis equívocos de aplicação, mas é justamente essa questão que gostaríamos de *manter* como inescapável para todo projeto de descrição de presentificações, e não que a questão chegue mesmo a perder o sentido, dado esse projeto, como Neves sugere em uma de suas observações mais agudas.

Como enfrentar o problema dos possíveis equívocos de uma descrição solitária? O encaminhamento para essa questão encontra-se ao menos esboçado no § 39 de nosso livro. Seguindo a divisão tripartite da investigação formulada por Neves – a vivência, a captura e a descrição dos devaneios – a sugestão seria enriquecer ou densificar as pontas (o vivenciar e o registrar) para que o exercício da captura ganhe paulatinamente em refinamento e confiabilidade. Do ponto de vista do vivenciar, seria preciso adentrar com frequência nos estados sugeridos para o devanear, constituindo uma prática regular que ofereça uma série de amostras, o que por si só já poderia contribuir, por comparação e contraste, para uma aplicação conceitual mais precisa. Do ponto de vista do registrar, cumpre aprofundar as discussões teóricas sobre os fenômenos devaneantes, desenvolvendo hipóteses minimamente verificáveis e buscando novas delimitações conceituais, se preciso for. Com padrões de contraste estabilizados a partir de séries de vivências e com recursos conceituais constantemente aperfeiçoados à luz de uma amostragem significativa, espera-se que o caráter típico das concatenações devaneantes (lembremos que é disso que se trata ao menos nesse nível basilar de investigação) possa ser capturado de modo mais e mais confiável¹⁶. Talvez esse enriquecimento necessário das etapas da investigação confirme que a descrição solitária de devaneios, tal como tentamos em nosso livro, não seja senão um estágio ainda proto-

¹⁵ A mudança de metáfora também ajuda a clarificar outro ponto da exposição de Neves. O autor comenta que para o interlocutor não faz diferença se eu transcrevo ou invento devaneios. Bem, a diferença está justamente na *veracidade pretendida* pelo relato, e esse é um tema importante para todas as trocas linguísticas que envolvem testemunhos. Por exemplo, para muitos diagnósticos psicológicos ou psiquiátricos, conta-se com o testemunho confiável do paciente em relação a si próprio. O médico não tem acesso direto, muitas vezes, ao que é relatado e conta com a precisão do relato para estabelecer um diagnóstico. É interessante que amiúde se passem testes para o paciente cumprir, questionários para responder, tudo tendo em vista uma circunscrição mais rigorosa de determinados núcleos vivenciais que portariam uma inteligibilidade tal capaz de legitimar certo diagnóstico. Veremos que, à sua maneira, a situação do pesquisador de devaneios não é assim tão diferente dessa última.

¹⁶ Mantemos aqui nossa “hipótese” de fundo, a saber, que há uma ordenação intrínseca ao fenômeno devaneante, que não é totalmente projetada pela conceitualidade empregada para descrevê-lo. Não cremos que qualquer descrição conceitual seja igualmente boa para capturar os devaneios. Embora possa haver sobreposição de nexos, o que facultaria certa subdeterminação dos dados em vista de descrições possíveis, isso não apagaria o fato de que algumas descrições são inadequadas para a vivência em pauta, e essa resistência do fenômeno ao esquema conceitual indicaria ao menos um grau de organização imanente que cumprira capturar, desvelar e não meramente projetar sobre a vivência.

científico do estudo, e que seria necessário passar para um programa de pesquisa cumprido por equipes de estudiosos para que quantidades significativas de amostras fossem obtidas, de modo a poder discutir com maior base “material” o que se caracterizaria, por exemplo, como episódio anômalo em relação a fenômenos, ao menos em relação à frequência, tomados como normais. A passagem para o estado científico da investigação exigirá, para além de uma boa dose de empolgação fenomenológica, verbas institucionais para a constituição e manutenção de laboratórios e equipes de pesquisadores. Pretender que agências de fomento como Capes e FAPESP invistam nisso será apenas mais um devaneio solitário?

Azul Katz apresenta ponderações que nos levam a esclarecer alguma das decisões terminológicas mais fundamentais de nossa obra. A autora pergunta o que são devaneios em relação às presentificações. Tal como exposto no § 9, dividimos os atos intuitivos em presentantes e presentificantes, o primeiro demarcando-se do segundo pela presença *em carne e osso* do polo objetual visado. Desse modo, nas presentificações, não há um polo objetual estável e manifestado em sucessivos perfis parciais. O polo objetual visado é um ausente ou mesmo um inexistente, algo fictício. O devaneio deverá ser classificado como um tipo de presentificação, e toda a dificuldade da segunda seção do livro é justamente circunscrever os componentes da vivência devaneante. Pode-se alegar com razão que as características enumeradas na análise estática não são ainda suficientes para demarcar o devanear de outros atos presentificantes e que é apenas na análise dinâmica inter-intencional que o devanear se deixa reconhecer como um modo relativamente autônomo de presentificação. Isso apenas mostra que os instrumentos classificatórios devem ser refinados o bastante para capturar aquilo que porta como marca ontológica intrínseca a processualidade. Se limitado a um instante, o pretense devanear poderia ser reduzido a um dos grandes tipos de presentificação estática (trata-se de uma fantasia ou de uma memória, etc.). O devanear aparece como tal quando notamos que do ponto de vista processual, diferentes tipos presentificantes podem se entrelaçar por meio de funções microassociativas, ou seja, nexos de concatenação de conteúdos que operam independentemente do fato de o conteúdo ser fantasiado ou rememorado, por exemplo. É verdade que essa estratégia classificatória desloca o problema apontado por Katz para o domínio da análise inter-intencional das presentificações. Se no nível da análise intra-intencional das presentificações o devaneio não aparece, no nível da análise inter-intencional só há devaneios no domínio da presentificação? Sem pretender uma resposta definitiva para essa questão, uma vez que o estudo dos devaneios é uma linha de pesquisa ainda nascente e não um sistema doutrinal já completo, parece-nos que é razoável e frutífero considerar um sentido *lato* de devaneio identificado à própria dinamicidade da presentificação. Nesse sentido, com o termo devaneio

alerta-se para o fato de que a distinção de funções presentificantes pelo método estático não esgota a complexidade da presentificação enquanto *processo* e que ainda cabe observar como os diferentes aspectos constituintes das aparições presentificadas (a intuitividade, a afetividade, etc.). Além disso, pode-se considerar um sentido mais *estrito* do termo, tendo em vista a operatividade microassociativa abrangendo *diferentes tipos* de presentificações (fantasia, memória, etc.). Nesse sentido, em um devaneio, a dinamicidade não se limita a desenvolver um só tipo presentificante estático (o desenrolar de uma fantasia ou de uma memória), mas envolve passagens entre esses grandes tipos (uma memória se concatena com uma fantasia que se concatena com uma avaliação discursiva e assim por diante).

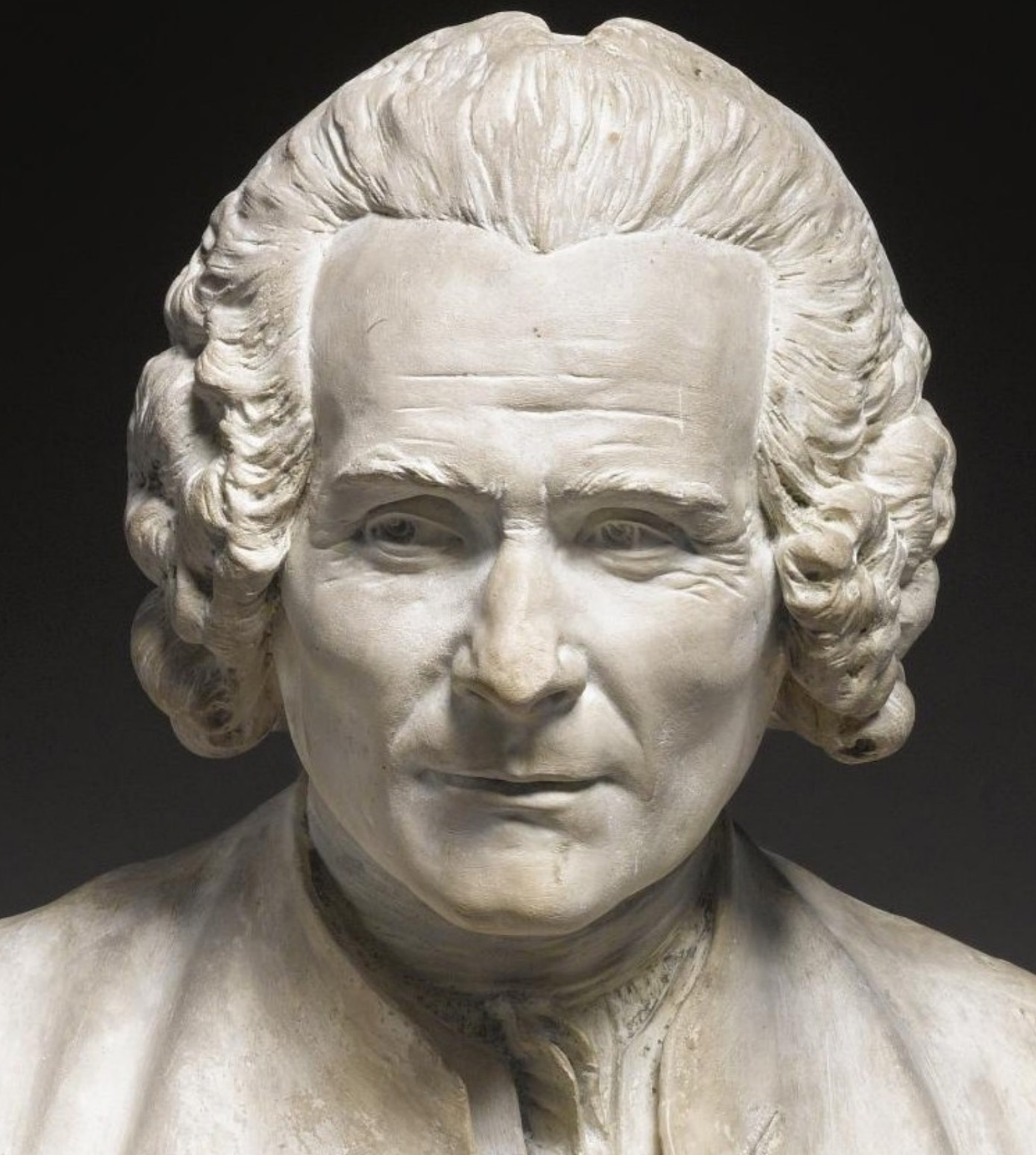
Katz também nos convida a esclarecer melhor em qual sentido há princípios ordenadores nas vivências devaneantes. Para a autora, a explicitação desses princípios não apagaria o caráter caótico do devanear, o qual derivaria da *imprevisibilidade* do aparecer devaneante. Uma vez que não há um polo objetual estável a ser explorado conforme sínteses de identificação guiadas por tipos empíricos, não há a projeção de uma continuidade harmônica do aparecer, tal como ocorre na percepção. Talvez a palavra “caótico” soe muito forte, dada sua associação com termos tais como “desordenado”, “desconexo”. Nesses sentidos, acreditamos ter mostrado que os devaneios não são caóticos. Quiçá o termo que melhor se aplique ao tópico aqui em pauta seja “arbitrário”, também usado por Katz. E de fato, a autora salienta algo importante: a explicitação dos padrões microassociativos não nos permite antecipar como um devanear involuntário basilar se desenrolará. Para investigar mais a fundo esse ponto, deveríamos detalhar e aplicar a análise proto-intencional, por nós meramente esboçada. Poderíamos então buscar circunscrever de modo mais preciso os condicionantes que tornem mais provável que certo conteúdo tenha proeminência afetiva em relação a outros. Em todo caso, que a ordenação dos conteúdos em devaneios basilares seja arbitrária em contraste com a previsibilidade da ordenação de episódios de percepção simples não indica que o devanear seja caótico no sentido de “desordenado”, um mero ajuntamento de impressões disparatadas. E vale notar que para devaneios mais complexos, em que há graus de propósito em ação, conjuntamente com formas narrativas ou discursivas mais rígidas, então a arbitrariedade das concatenações é ainda menor, e torna-se mesmo razoável propor *predições* acerca de modos típicos do desenrolar da vivência.

Katz também tece importantes ponderações sobre a não exclusividade dos princípios ordenadores por nós formulados para o âmbito da presentificação. De fato, conforme propõe Husserl, a síntese das multiplicidades últimas temporalizantes (impressão, retenção e protensão) constituem um arcabouço formal pressuposto por todo tipo de vivência. Contudo, a exploração da atividade sintética da consciência

deve passar a reconhecer a especificidade de padrões de unificação que já levem em conta a “materialidade” dos conteúdos em pauta. É nesse nível que buscamos circunscrever os modos basilares típicos de ordenação dos conteúdos presentificados: semelhança, contiguidade e evocatividade. Trata-se aqui, como dissemos anteriormente, de microfunções associativas neutras em relação aos grandes tipos estáticos de presentificações (memória, fantasia, antecipação). O que Katz nos sugere a reconhecer é que tais microfunções também são neutras em relação à divisão maior do campo da intuitividade, a saber, aquela entre apresentação e presentificação. Husserl já reconhecia em suas lições sobre sínteses passivas que a formação dos campos sensoriais (a base de toda percepção) supõe a similaridade de fundo entre os tipos de dados captados (por exemplo, dados visuais formam um campo apreensivo, dados auditivos um outro campo, e assim por diante). Assim, que haja ordenação de experiências por similaridade de conteúdos não é algo exclusivo de uma função intencional, mas um modo de unificação que marca o próprio estar consciente. Isso quer dizer que, ao menos no nível mais fundamental, não é ainda possível diferenciar as grandes funções intencionais, e o que a investigação fenomenológica faz aparecer é o estar consciente como potência sintetizadora genérica. A realização dessa potência por meio de diferentes possibilidades de interação com os polos objetivos é que permitirá demarcar as grandes funções intencionais.

A exploração detalhada dessas funções sintetizantes basilares do estar consciente ainda está longe de ser esgotada. Mesmo no nível da forma básica de síntese, a temporalização, julgamos ainda haver margem para descrever significativas modalidades dessa processualidade última. No § 56 do livro, buscamos descrever, ainda que em termos muito gerais, uma forma relativamente incomum pela qual a temporalização consciente é vivenciada. Normalmente a vivência se ordena conforme os direcionamentos modificativos intencionais voltados aos polos objetivos (em um momento saliente um aspecto de um objeto, no momento seguinte, um aspecto contíguo, e assim por diante). A temporalização é vivenciada, assim, como sucessividade de instantes em que características parciais do que quer que seja visado vão sendo sintetizadas em unidade objetivos. Por sua vez, em experiências meditativas ou absorptivas, em que se acostuma a desinteressar-se por qualquer objetividade transcendente e resta somente o silêncio de fundo ou certa sensibilidade corporal indeterminada, parece não haver passagem entre aspectos parciais, mas sim fusão de momentos que não destacam aspectos parciais, mas remetem a um fundo temático homogêneo. Vivencia-se, nesses casos, a temporalidade como persistência, perduração e não como sucessividade. Haveria ainda muito a detalhar acerca dessa fenomenologia das experiências absorptivas e da significância desse tipo de experienciar para a auto-compreensão subjetiva em relação à finitude ao próprio sentido do existir.

- O sentido conceitual (de termos fenomenológicos) é decidido em interações públicas entre pesquisadores, discussões teóricas sobre problemas resolvidos, dificuldades criadas, etc. (é um exercício argumentativo). A expectativa é que possa clarificar a ordenação imanente – a hipótese de fundo é que há tal ordenação (não é, ao menos não totalmente projetada pela conceitualidade).
- Do contrário não poderíamos supor que qualquer conceitualidade encontraria respaldo na vivência? Isso não parece ocorrer; parece haver melhores e piores descrições de presentificações; embora talvez haja uma margem para sobreposição conceitual, isso não permitiria lançar uma dúvida geral sobre algum tipo de ordenação imanente ao devanear – não podemos falar em características da presentificação em oposição à apresentação? Buscamos assim caracterizar sua ordenação interna – se invertêssemos o discurso, se forçassemos a descrição da apresentação sobre a presentificação, não haveria uma resistência da vivência em relação ao esquema conceitual empregado? Porém, a hipótese de fundo é que essa resistência indica algum grau de organização imanente que a discursividade deve mais capturar do que impor. Essa é uma hipótese a ser aperfeiçoada, qualificada, mas sem a qual o projeto como um todo não se sustentaria.



Traduzindo o *Emílio* de Rousseau

Thomaz Kawauche

Universidade de São Paulo (USP)

Não seria descabido afirmar que a tradução do *Emílio* de Rousseau publicada pela Editora Unesp repercute a pesquisa monumental de Bruno Bernardi, *La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau* (2006). A tese de Bernardi pode ser assim resumida: Rousseau inventa conceitos de modo sistemático com base no léxico da filosofia política (corpo político, guerra, soberania, etc.) operando um procedimento de escrita que consiste em generalizar ideias através da combinação de certos esquemas de inteligibilidade emprestados de teorias científicas da época. O principal conceito em questão é a vontade geral, que Rousseau elabora inspirado no modelo dos compostos químicos. Noutras palavras, Bernardi entende que, ao fazer *bricolage* com a tecnologia discursiva das ciências dos séculos XVII e XVIII, e em particular com o paradigma da química, Rousseau produz não apenas um conceito inédito, mas também novos modos de comunicar questões clássicas da política, tornando-se, assim, do ponto de vista filosófico na modernidade, um escritor original e relevante.¹

Devido à relação necessária entre o *Contrato social* e o *Emílio*, entendi que a leitura de Bernardi seria válida também para o pensamento rousseauiano sobre educação. E eis que um novo *Emílio* apareceu para mim: em vez da história hipotética sobre a formação do indivíduo burguês numa narrativa onde as teses filosóficas encontrar-se-iam espalhadas de modo aleatório, passei a reconhecer nele um escrito filosófico, isto é, uma reflexão sistemática envolvendo conceitos da filosofia e das ciências modernas – lembrando que, na Idade Moderna, ciência e filosofia não podem ser compreendidas separadamente. Se antes eu localizava *Emílio* entre os romances picarescos e o *Bildungsroman*, agora era-me possível caracterizá-lo como uma experiência do pensamento semelhante à do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, experiência esta por meio da qual Rousseau elabora sua “ciência do homem” inspirado nas pesquisas dos físicos sobre a formação do mundo (cf. Rousseau, 1964, p. 133). Em suma, Bernardi me permitiu ver no *Emílio* uma *ciência* do aperfeiçoamento humano. Motivado por essa descoberta, realizei estudos sobre o as-

¹ Publiquei uma resenha do livro de Bernardi nos *Cadernos de Ética e Filosofia Política* (ver Kawauche, 2016).

sunto e estes me serviram de base para a publicação não apenas de um livro (Kawauche, 2021), mas também da nova tradução do *Emílio* (Rousseau, 2022), sobre a qual falarei neste artigo.

Em primeiro lugar, é preciso entender o estatuto híbrido de *Emílio*: tratado científico e romance. Vale lembrar que, no tocante ao seu estatuto científico – e por conseguinte filosófico –, o tratado pedagógico de Rousseau sempre foi objeto de polêmicas. Para Émile Faguet (1890, p. 333 e 376), o *Emílio* não passaria de um “romance da educação” escrito por alguém que “não foi um grande filósofo”. Com ou sem razão, o veredito de Faguet influenciou diversos comentadores ao longo do século XX e, portanto, permanece incontornável. Para mencionar um único exemplo na área da filosofia, basta lembrarmos do importante artigo “Sur le *Contrat social*” (1967), no qual Louis Althusser conclui que Rousseau recorre à literatura porque não consegue resolver as lacunas (as “*décalages*”) de seu sistema filosófico.

De todo modo, mesmo que quiséssemos ignorar Faguet e os intérpretes que veem em Rousseau um bom escritor e um filósofo medíocre, não teríamos como escapar da convincente tese de Peter Jimack, *La genèse et la redaction de l'Émile de Rousseau* (1960). Mediante análise dos manuscritos, Jimack não dá margem a dúvidas ao demonstrar que a dimensão romanesca de *Emílio* é estrutural, pois, embora a intenção original do autor tenha sido a de escrever um tratado, o estilo literário foi ganhando corpo durante o processo de redação, de tal modo a transformar progressivamente a forma do discurso:

Rousseau havia, de início, projetado um tratado impessoal e, de fato, é assim que o trabalho começou. Porém, à medida que a redação avançava, ele foi adotando, mais ou menos inconscientemente, os procedimentos do romance: criou um verdadeiro personagem, Emílio, e identificou-se ele próprio com o governante. Daí em diante, o “tratado” tornou-se cada vez mais romanesco, até terminar, no quinto livro, como um verdadeiro romance de amor, onde as doutrinas pedagógicas, relegadas ao segundo plano, encontram-se transformadas ou, ao menos, obnubiladas. (Jimack, 1960, p. 378, minha tradução)

Bernardi tem duplo mérito na história dos estudos rousseunianos: tese filosófica robusta e impacto acadêmico internacional. Ele conseguiu abarcar o pensamento filosófico de Rousseau com uma leitura que se mostrou tão seminal a ponto de, em poucos anos, tornar-se reconhecida como “a” leitura por uma comunidade abrangente de pesquisadores com interesses diversos e de vários países, incluindo o Brasil. Alguns desses pesquisadores constituem o grupo² coordenado pelo próprio Bernardi

² Trata-se do Groupe J.-J. Rousseau, vinculado ao CERPHI – Centre d'Etudes en Rhétorique, Philosophie et Histoire des Idées, da École Normale Supérieure de Lyon (França).

e, num trabalho em equipe, eles têm publicado edições críticas dos principais textos de Rousseau com aparato filológico riquíssimo, demonstrando esforço comparável àquele realizado por Pierre-Maurice Masson na hercúlea edição crítica da *Profissão de fé do vigário saboiano* (1914). Os livros *Émile: Rousseau et la morale expérimentale* (Spector, 2022) e *La fabrique de l'Émile: commentaires du manuscrit Favre* (Brahmi & Guerpillon, 2022), ambos publicados pela editora francesa Vrin, são as amostras mais recentes da biblioteca produzida pelo referido grupo de pesquisa.

Graças a Bernardi e sua equipe, pude perceber que, no *Emílio*, não há incompatibilidade entre a forma romanesca e o conteúdo filosófico. De fato, embora Rousseau admita ter escrito um romance, trata-se de “um romance [...] da natureza humana”³, no qual o autor demonstra estar atualizado quanto aos princípios metodológicos reconhecidos pela comunidade científica da época. Pode-se entender que, ao explicitar a conexão necessária entre os fenômenos da natureza humana estudados no desenvolvimento da criança, o autor de *Emílio* está simplesmente observando a máxima enunciada por Denis Diderot em *Da interpretação da natureza*: “Se os fenômenos não são encadeados uns nos outros, não existe filosofia” (Diderot, 1989, p. 81). Tudo se passa como se a forma romanesca fosse tão-somente um modo de transmissão do conteúdo filosófico do escrito.⁴ Ademais, a análise da economia interna do texto comprova que tal encadeamento necessário se verifica também na *démarche* da exposição das teses. A reconstituição da estrutura da obra evidencia que os passos da argumentação correspondem aos movimentos da aplicação de um método dedutivo-expositivo. Mas, afinal de contas, que método é esse?

O método utilizado por Rousseau para escrever *Emílio* (não confundir com o método do educador aplicado ao aluno) é análogo àquele empregado no *Contrato social* para a dedução dos princípios do direito político. No *Contrato*, o procedimento metodológico da “ciência da legislação” de Rousseau consiste em inferir os princípios através do exame de uma série de problemas, cujas questões “de direito” (*quid iuris*) são contrapostas às respectivas questões de fato (*quid facti*), sempre com a finalidade de julgar o fato à luz do direito, ou seja, os objetos particulares em

³ No livro V, Rousseau reconhece o estatuto híbrido de *Emílio*: “pouco me importa ter escrito um romance. É um romance tão belo quanto o da natureza humana” (Rousseau, 2022, p. 533).

⁴ Convém aqui recordar que, ainda na década de 1760, Kant qualificaria o belo estilo de *Emílio* como um obstáculo para sua leitura: “preciso ler Rousseau até que a beleza de sua expressão deixe de me perturbar e, somente então, posso finalmente examiná-lo com a razão” (Kant, 2011, p. 86). Há um exemplo brasileiro desse tipo de compreensão do problema: Sérgio Milliet. Em 1948, o futuro primeiro tradutor do *Emílio* para nosso idioma escreve em seu diário crítico um breve comentário sobre as *Confissões* de Rousseau, e é nesse texto que Milliet menciona a *Nova Heloísa* e o *Emílio*, referindo-se a ambos como “romances de tese pedagógica” (Milliet, 1981, p. 249).

função de regras gerais da política. Trata-se do método de dedução jurídica que Rousseau provavelmente emprestou de Christian Wolff.⁵

Já no *Emílio*, o esquema do método é o seguinte: Rousseau elabora um quadro de pensamento no qual, para cada problema a ser avaliado, observam-se, de um lado, a respectiva norma da natureza e, de outro lado, as instituições humanas ligadas ao referido assunto; assim, Rousseau julga os fatos concernentes ao desenvolvimento humano na história do aluno imaginário situando-os entre um extremo do quadro, o do plano ideal das coisas tais como devem ser, e o outro extremo, o do plano empírico das coisas tais como se apresentam na história. Os fatos são, por assim dizer, mensurados em relação aos extremos e, a partir dessa avaliação, inferem-se as máximas que devem orientar o educador na prática. O objetivo de Rousseau no *Emílio* é oferecer aos educadores uma “escala”⁶ de máximas ou princípios gerais que os auxiliem na resolução de questões particulares.

Vejamus um exemplo de aplicação do método no livro II, correspondente à fase entre 2 e 12 anos: “O mundo real tem seus limites, o mundo imaginário é infinito. Não podendo alargar um, restringimos o outro, pois é unicamente da diferença entre eles que nascem todos os sofrimentos que nos tornam verdadeiramente infelizes” (Rousseau, 2022, p. 69). O contexto da passagem versa sobre o equilíbrio no sistema das faculdades e o problema em tela é o descompasso nos desenvolvimentos da imaginação, da vontade e da força física. No plano da natureza, essas três faculdades se desenvolvem acompanhando o crescimento do corpo, porém, a experiência ensina que a imaginação e a vontade progridem mais rapidamente do que a força física, de tal maneira que a desordem da constituição infantil tende a se manifestar na forma de uma escalada de frustrações, as quais decorrem de uma busca crescente por felicidade e de um corpo que nunca é forte o bastante frente a desejos irrealizáveis: “É de tanto trabalharmos para aumentar nossa felicidade que a transformamos em miséria” (*Ibid.*). Eis o esquema do método: por um lado, a vontade da criança busca naturalmente os novos objetos que a imaginação não cessa de produzir, mas por outro, os limites físicos do corpo no “mundo real” impossibilitam qualquer tipo de satisfação absoluta, uma vez que a força física está sempre atrasada em relação à imaginação e à vontade. A solução do educador consiste na arte de desacelerar o desenvolvimento do “mundo imaginário”, restringindo os desejos da criança aos objetos que ela é capaz de imaginar e alcançar com a força de seu corpo, ao menos

⁵ Escrevi um texto sobre esse tema mostrando que a dedução jurídica empregada por Rousseau tem semelhanças com o modelo da dedução transcendental de Kant (ver Kawauche, 2019).

⁶ A imagem da “escala” aparece no resumo do *Contrato social*, que Rousseau expõe no livro V de *Emílio*: “Antes de observar, é preciso fazer regras para as observações; é preciso fazer uma escala para relacionar as observações às medidas que tomamos” (Rousseau, 2022, p. 590).

até a adolescência. Embora tal máxima pedagógica pareça uma obviedade para os educadores do século XXI, é preciso notar que, no contexto em que ela foi formulada, trata-se de uma tese científica bastante respeitável – não é por acaso que Edouard Claparède, um dos personagens mais importantes ligados ao movimento da Educação Nova, qualifica Rousseau como “o Copérnico da pedagogia” por este ter sido o primeiro a propor uma “concepção científica da criança” (Claparède, 1912, p. 412). Vale observar ainda que, do princípio de compatibilidade entre realidade e imaginação, Rousseau também infere a máxima de desacelerar o progresso da faculdade racional, cujos desequilíbrios na trajetória de *Emílio* são ainda mais nefastos e não podem ser administrados antes da adolescência, quando as lições verbais finalmente entrarão em cena.

Ao longo dos cinco livros de *Emílio*, cada um deles correspondente a uma fase do desenvolvimento humano, o método aqui analisado opera como instrumento para direção do espírito – e é esse instrumento que permite a Rousseau deduzir de maneira criteriosa as máximas da educação segundo a natureza na *démarche* da vida do aluno. Parametrizado por essa espécie de máquina mental que orienta o enunciado de seus princípios pedagógicos, o autor de *Emílio* pode reivindicar estatuto de “tratado” para a dissertação na qual ele expõe uma genuína ciência da formação do ser humano, e isso, a despeito do estilo romanesco de seu discurso. A estrutura da frase inicial do livro I corresponde à estrutura resultante das deduções com base nas quais o discurso vai sendo comunicado: “Tudo está bem ao sair das mãos do autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem” (Rousseau, 2022, p. 7). Da alimentação ao vestuário, passando pela educação dos sentidos, pela moralidade, pela jurisprudência (ou ciência do direito) e pelas artes⁷, todos os fatos são ponderados de acordo com o método dedutivo de *Emílio*. Até mesmo a meditação sobre a escolha da esposa ideal obedece à regra do método: a Sofia de fato (a mulher educada para servir o marido) é julgada à luz da Sofia em conformidade à natureza (tão idealizada que só aceitaria se casar com um marido ideal, a saber, o Telêmaco do romance de Fénelon, cf. Rousseau, 2022, p. 515-519).

Quanto às fontes, o texto mostra-se enciclopédico: botânica, física, química, matemática, geografia, teologia (pois a religião natural era a profissão de fé dos filósofos empiristas), história, história natural, relatos de viajantes e, sobretudo, medicina. Das referências aos médicos, aquelas que mais chamam a atenção do leitor são as que se referem às doenças das crianças. Não por acaso, há quem inscreva o *Emílio*

⁷ Sobre a interpretação do *Emílio* do ponto de vista do teatro, são valiosíssimos dois trabalhos de Luiz Roberto Salinas Fortes: o artigo “Dos jogos de teatro no pensamento pedagógico e político de Rousseau” (1979) e a tese de livre-docência *Paradoxo do espetáculo* (1983, 1997).

no mesmo movimento cultural em que assistimos ao surgimento do ramo da medicina denominado pediatria (cf. Kottek, 1997). De modo geral, a narrativa de *Emílio* é recheada de exemplos que evidenciam o interesse de Rousseau pelos textos de medicina do século XVIII, se não em sentido abrangente, ao menos nos assuntos que diziam respeito aos cuidados com o corpo infantil e à higiene.⁸ Haveria muito a ser comentado, mas não é o caso de fazer isto neste espaço.

Por fim, que me seja permitido apontar no texto de *Emílio* um tópico notável, porém, absolutamente negligenciado pelos comentadores. Espero, na condição de estudioso do pensamento de Rousseau no Brasil, que o comentário a seguir motive o(a) leitor(a) a examinar e avaliar minha tradução. Trata-se de um trecho que evidencia a atualidade das preocupações médicas de Rousseau acerca do desenvolvimento saudável numa perspectiva sociológica. Estamos no livro V:

As relações necessárias dos costumes com o governo foram tão bem expostas no livro *Do espírito das leis* que não se pode fazer mais do que recorrer a essa obra para estudá-las.⁹ Mas, em geral, há duas regras fáceis e simples para julgar a bondade relativa dos governos. Uma é a população. Em todo país que se despovoava, o Estado tende à sua ruína; e o país que mais se povoa, ainda que seja o mais pobre, é infalivelmente o mais bem governado. Mas para isso é preciso que esse povoamento seja um efeito natural do governo e dos costumes; pois, se ele ocorresse por meio de colônias ou por outras vias acidentais e passageiras, o remédio se tornaria um mal. Quando Augusto fez leis contra o celibato, essas leis já mostravam o declínio do império romano. É preciso que a bondade do governo leve os cidadãos a se casarem, e não que a lei os constranja a isso. Não se deve examinar o que se faz por força, pois a lei que combate a constituição se enfraquece e torna-se vã, mas o que se faz pela influência dos costumes e pela tendência natural do governo, pois só esses meios têm efeito constante. Era a política do bom abade de Saint-Pierre procurar sempre um pequeno remédio para cada mal particular, em vez de remontar à fonte comum, e ver que não se podiam curar todos ao mesmo tempo. Não se trata de cuidar separadamente de cada úlcera que surge no corpo do doente, mas de depurar a massa do sangue que as produz todas. (Rousseau, 2022, p. 603-604)

Nessa citação percebemos que a educação do aluno Emílio não se limita à formação do indivíduo, mas vislumbra, em última instância, a *população*, entendendo-

⁸ A atual referência sobre o tema da medicina no *Emílio* é o livro de Rudy Le Menthéour, *La manufacture de maladies: la dissidence hygiénique de Jean-Jacques Rousseau* (2012). Há trabalhos mais antigos que, embora não pretendam se aprofundar no assunto, ainda assim merecem destaque, como por exemplo: *Enlightenment and Pathology*, de Anne Vila (1998), e *Rousseau et les éducateurs*, de Gilbert Py (1997).

⁹ Nos manuscritos, Rousseau refere-se ao governo da China em nota, o que nos remete ao *Espírito das leis*, livro VIII, capítulo 21, cf. Montesquieu (2023).

se por essa palavra um corpo coletivo a ser governado de acordo com os conhecimentos produzidos por uma ciência nova do século XVIII: a economia política. Convém lembrar que Emílio não é educado para viver isolado, mas antes, “é um selvagem feito para morar nas cidades” (Rousseau, 2022, p. 245). Seja ao falar do homem, seja ao falar do cidadão, a concepção de natureza humana no *Emílio* não admite um indivíduo-mônada ou um ser atomizado e independente dos demais, pois, como afirma o próprio Rousseau no livro IV: “o homem é sociável por sua natureza, ou ao menos é feito para tornar-se tal” (Rousseau, 2022, p. 360).¹⁰

Não seria então absurdo dizer que o propósito da pedagogia rousseauiana consiste em ordenar a constituição físico-moral do indivíduo com a pretensão de fazer essa ordem se refletir no plano das relações humanas, estabelecendo assim uma instância com efeito de lei moral, isto é, uma ordem civil capaz de coagir esses mesmos indivíduos a se comportarem espontaneamente de acordo com as leis a serem obedecidas.¹¹ Nesse sentido, o higienismo do tratado pedagógico de nosso autor vai além das questões sobre nutrição, ortopedia e onanismo: elas abarcam uma visão que poderíamos chamar de sanitarista (na falta de um termo melhor e apesar do anacronismo). Não é por acaso que o educador genebrino critica o excesso de habitantes das cidades e prepara o aluno para enfrentar doenças epidêmicas como varíola e sífilis. Ao refletir sobre o ordenamento progressivo das paixões de Emílio, Rousseau não deixa de pensar em uma administração que tem em vista a saúde da coletividade, e isso, sempre com a ideia de *policar* os comportamentos de acordo com normas de convivência, sejam essas normas regras de higiene ou de civilidade. Nessa perspectiva, as considerações do livro V de *Emílio* mostram-se perfeitamente adequadas às discussões em que Michel Foucault discorre sobre a “população” (cf. Foucault, 1999, p. 28-29; 2008, p. 56-58 e 88-103).

Ainda no longo trecho citado, devemos prestar atenção no arcabouço lógico que orienta a crítica aos costumes, construído na forma de um rigoroso paralelismo entre o ideal da natureza e os fatos humanos. A frase-chave que ilumina a citação inteira é: “a lei [civil] que combate a constituição [física] se enfraquece e torna-se vã”. Assim

¹⁰ Trata-se aqui de uma questão conceitual relevante que merece esclarecimento. A análise conceitual rigorosa não nos autoriza a identificar o homem em estado de natureza, tal qual descrito no *Discurso sobre a desigualdade*, com o estágio de bebê recém-nascido no *Emílio*, pois as premissas são diferentes em cada uma dessas experiências do pensamento: no *Discurso* Rousseau pressupõe um isolamento radical, ao passo que, no *Emílio*, a condição inicial da sociabilidade é admitida. Quando comparamos o *Discurso* e o *Emílio*, o que há não é contradição, mas tão-somente pontos de partida distintos para este ou aquele ensaio mental a ser desenvolvido.

¹¹ No *Contrato social* (livro IV, capítulo 8), os dispositivos responsáveis pela adesão espontânea dos membros do corpo político à vontade geral são denominados “sentimentos de sociabilidade”. Devemos evitar usar o conceito marxiano de “superestrutura”, pois o ordenamento social que Rousseau tem em vista não é fundamentado nas relações de produção.

como no problema do equilíbrio entre mundo real e mundo imaginário, aqui também o procedimento a ser adotado é o da moderação entre os fatos artificiais e a norma da natureza, ou mais precisamente, entre legalidade e moralidade, supondo-se, é claro, uma moral natural. Em ambas as passagens citadas, o educador tem por meta a adequação da felicidade na justa medida entre os impulsos naturais e as regras positivas. A essa exposição com rigor metodológico se acrescentam as referências médicas: abundam no texto as imagens higienistas e sanitaristas em voga no período. E, para não me demorar demais no assunto, lembro tão-somente que esse trecho apresenta ligação profunda com a passagem na qual Rousseau incentiva as mães a amamentarem seus bebês a fim de que o Estado seja repovoado como efeito da reforma dos costumes, pois, segundo nosso autor, a prática do aleitamento estaria de acordo com os “sentimentos da natureza” (Rousseau, 2022, p. 20). Resumindo: a pedagogia médica de Rousseau coincide com os princípios da economia política, notadamente com a questão do governo dos corpos tendo-se em vista o ordenamento tanto do indivíduo quanto da população.

Encerro minha rápida análise textual observando que ela não interessa apenas aos leitores de Foucault – o tradutor também se beneficia ao ser informado de que o *Emílio* trata de economia política. Parece-me, à luz do comentário acima, que é equivocada a decisão de Roberto Leal Ferreira para traduzir *gouverneur* como preceptor na edição de 1995 publicada pela Martins Fontes. Não pretendo aqui criticar as traduções anteriores de *Emílio*, mas esse ponto diz respeito a uma questão conceitual. É útil saber que o educador de Emílio é semelhante a um médico cujas intervenções buscam assegurar o quadro clínico mais favorável tanto na história de vida de seu paciente quanto no desenvolvimento histórico da população em que este se insere. Nas passagens em que Rousseau tem em vista a formação do indivíduo destinado a uma certa população, dois problemas se entrelaçam na ciência pedagógica de Rousseau: o do governo dos corpos e o da administração pública. Trata-se, pois, de uma questão de economia política e, por essa razão, é mais exato designar o *gouverneur* como governante. Afinal, o *gouverneur* é mais do que um mero preceptor, pois atua de modo semelhante aos administradores de saúde da população, lembrando de certa forma o conceito foucaultiano de “governamentalidade”, termo que traduz o cuidado do Estado com as questões biológicas ligadas às taxas de natalidade e mortalidade no âmbito dos corpos sociais (cf. Foucault, 2008, p. 138-144).

Escrevi este artigo como um exercício de resposta à pergunta: por que mais uma tradução do *Emílio*? Entretanto, se não houvesse espaço para desenvolver os argumentos acima apresentados, eu resumiria a resposta nos termos abaixo.

Em primeiro lugar, porque adoto a seguinte premissa como leitor e tradutor de obras filosóficas: cada edição da obra traduzida reflete o entendimento a seu respeito

num determinado contexto cultural e perante um público específico. Ademais, se considerarmos as questões de materialidade e mobilidade dos livros na perspectiva de Roger Chartier (2022), somos forçados a reconhecer que, entre as ideias saídas da cabeça de Rousseau e a encadernação com páginas impressas que chega às mãos do leitor, há uma rede de agentes que, em maior ou menor grau, condicionam a *translatio* do texto durante a produção do livro físico: editores, revisores, diagramadores etc. No caso da rede que produziu o *Emílio* da Editora Unesp, os principais responsáveis pela arriscada travessia são o tradutor e o revisor técnico. Para o bem ou para o mal, ambos são inspirados pela leitura *bernardiniana* da obra de Rousseau e, por conseguinte, ambos entendem que, em matéria de educação, o *Emílio* propõe um profundo diálogo com as diversas ciências de seu tempo e do nosso. Os textos de apresentação e de posfácio encontrados no volume desse *Emílio* cumprem a função de informar o leitor a esse respeito. Aliás, no posfácio, o revisor técnico traduz a mensagem do espírito que conduz o atual momento rousseauiano – ou rousseauísta? – no Brasil e não posso fazer nada melhor a não ser citá-lo.

Uma característica inerente aos clássicos é o fato de passarem por crivos que lhe são aplicados para além da época em que foram escritos, e, portanto, que se encontrem sempre sujeitos a novas interpretações e a exercícios críticos de leitura. É extremamente salutar que a sucessão do tempo os coloque permanentemente à prova, a fim de aquilatar o que permanece diante do produto resultante de seus acertos e desacertos. Tendo isso em vista, não parece exagero afirmar que *Emílio* ainda permanece uma inesgotável fonte de reflexão crítica sobre a condição humana. Trata-se de uma obra admirável que congrega os traços mais distintivos de um dos maiores gênios literários e filosóficos de todos os tempos (Vargas *in* Rousseau, 2022, p. 636).

Bibliografia

- Althusser, L. (1967). “Sur le Contrat Social”. *Cahiers pour l'Analyse*, Paris, n. 8.
- Bernardi, B. (2006). *La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion.
- Brahmi, F.; Guerpillon, L. (dir.) (2022). *La fabrique de l'Émile: commentaires du manuscrit Favre*. Paris: Vrin.
- Claparède, E. (1912). “J.-J. Rousseau et la conception fonctionnelle de l'enfance”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, année XX, t. 3.
- Chartier, R. (2022). *Editar e traduzir: mobilidade e materialidade dos textos (séculos XVI-XVIII)*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Ed. Unesp.
- Diderot, D. (1989). *Da interpretação da natureza e outros escritos*. Trad. Magnólia Costa Santos. São Paulo: Iluminuras.

- Faguet, É. (1890). *Dix-huitième siècle: études littéraires*. 4^a ed. Paris: H. Lecène & H. Oudin.
- Foucault, M. (2008). *Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1999). *História da sexualidade I. A vontade de saber*. 13^a ed. Trad. M. T. C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal.
- Jimack, P. D. (1960). *La genèse et la rédaction de l'Émile de J.-J. Rousseau: étude sur l'histoire de l'ouvrage jusqu'à sa parution*. Genebra: Institut et Musée Voltaire.
- Kant, I. (2011). *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. Ed. Patrick Frierson & Paul Guyer. Cambridge University Press.
- Kawauche, T. (2021). *Educação e filosofia no Emílio de Rousseau*. São Paulo: Ed. Unifesp/Fapesp.
- _____. (2019). "Ciência e direito no contratualismo moderno: o caso Rousseau". In: Façanha, L.; Carvalho, Z. (org.). *Rousseau, Kant & diálogos*. São Luís: Ed. UFMA.
- _____. (2016). "Resenha do livro *La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, de Bruno Bernardi". *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 28.
- Kottek, S. (1997). "Quelques remarques sur les prémices de la pédiatrie au XVIII^e siècle". *Histoire des Sciences Médicales*, t. XXXI, n. 3/4.
- Le Menthéour, R. (2012). *La manufacture de maladies: la dissidence hygiénique de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Garnier.
- Masson, P.-M. (1914). *La "Profession de foi du vicaire savoyard" de Jean-Jacques Rousseau. Édition critique*. Paris: Hachette.
- Milliet, S. (1981). *Diário crítico, VI (1948-1949)*. 2^a ed. São Paulo: Martins.
- Montesquieu (2023). *Do espírito das leis*. Trad. Ciro Lourenço e Thiago Vargas. São Paulo: Ed. Unesp.
- Py, G. (1997). *Rousseau et les éducateurs: étude sur la fortune des idées pédagogiques de Jean-Jacques Rousseau en France et en Europe au XVIII^e siècle*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Rousseau, J.-J. (2022). *Emílio ou Da educação*. Trad. Thomaz Kawauche. Rev. téc. Thiago Vargas. São Paulo: Ed. Unesp.
- _____. (2017). *Emílio ou Da educação*. Trad. Laurent de Saes. São Paulo: Edipro.
- _____. (1995). *Emílio ou Da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1968). *Emílio ou Da educação*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difel, 1968.
- _____. (1964). Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. In: *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, t. III. Paris: Gallimard (Col. Bibliothèque de la Pléiade).

- Salinas Fortes, L. R. (1983). *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. Tese (Livre-docência). São Paulo, FFLCH-USP. [Publicado em livro pela Discurso Editorial em 1997.]
- _____. (1979). “Dos jogos de teatro no pensamento pedagógico e político de Rousseau”. *Discurso*, São Paulo, n. 10.
- Spector, C. (2022). *Émile: Rousseau et la morale expérimentale*. Paris: Vrin.
- Vila, A. C. (1998). *Enlightenment and Pathology: Sensibility in the Literature and Medicine of Eighteenth Century France*. Baltimore: John Hopkins University Press.

A revista **Discurso**, órgão oficial do Departamento de Filosofia da USP, surgiu em 1970. Quando atravessava a mais difícil fase de sua história, atingido duramente pela violência da ditadura, este Departamento extraiu da ameaça de seu desaparecimento a força e a coragem para criar um espaço de expressão.

A revista propôs-se a veicular não apenas a produção teórica de seu corpo docente, mas também as mais diversas manifestações de reflexão sobre a cultura, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas do saber. Assim se pretendia garantir o pluralismo e a liberdade, numa época de obscurantismo.

discurso
e-ISSN 2318-8863

 **fflch** FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

USP