



Ser sóbrio e racional: os usos ambíguos da razão na literatura dietética dos primórdios das luzes inglesas

Claire CRIGNON DE OLIVEIRA



RESUMO

Este artigo mostra que, para compreender a palavra de ordem dos platônicos de Cambridge (“ser sóbrio e racional”), convém recolocá-la no contexto da medicina e da literatura dietéticas. O poder terapêutico conferido à razão (na cura do fanatismo religioso, por exemplo) encontra sua origem em um discurso sobre o corpo, sua saúde e suas doenças. Desde o surgimento, em 1634, da tradução inglesa do *Trattato de la vita sobria* de Luigi Cornaro até *A doença inglesa* (1733) de George Cheyne, é estreita a ligação entre a reflexão filosófica sobre a força ou a impotência da razão e o discurso normativo dos médicos que pregam a moderação e alertam os homens de letras contra os excessos de uma reflexão exagerada ou muito profunda. Nesse contexto, a razão aparece como uma faculdade de dupla face, ao mesmo tempo, poder terapêutico e fonte de desordens patológicas.

PALAVRAS-CHAVE • Higiene. Sobriedade. Razão. Iluminismo inglês. George Cheyne. Luigi Cornaro.

I

Não há nada de original em lembrar até que ponto o apelo à sobriedade e à razão pode ser considerado como uma característica do movimento das Luzes na Inglaterra. O “ser sóbrio e racional”, palavra de ordem dos platônicos de Cambridge no seu esforço de luta contra o fanatismo, tornou-se assim o título da obra de Michel Heyd, dedicada à crítica do entusiasmo do século XVII ao XVIII (cf. Heyd, 1995).¹ “Disposição calma e prudente” (More, 1997 [1656], §54), segundo a definição proposta por Henry More, a razão teria, assim como a sobriedade, a faculdade de prevenir, no início dos delírios entusiastas dos fanáticos, os excessos da imaginação.

Podemos, apesar disso, nos contentar em interpretar o apelo à razão enquanto um remédio contra o entusiasmo como um simples sinal da vitória das luzes sobre a

¹ Lembremos que nos séculos XVII e XVIII, o termo “entusiasmo” é empregado como sinônimo de “fanatismo”.

superstição? Retomando a crítica ao Iluminismo formulada por Max Horkheimer e Theodor Adorno e o tema da dialética da razão (ou mais exatamente da dialética do *Iluminismo*, se nos referimos ao título original alemão; Adorno & Horkheimer, 1974), Michael Heyd mostra que a escolha de uma explicação natural, médica (pela melancolia), do entusiasmo, ao invés das explicações sobrenaturais e demonológicas, obedece a uma vontade de reduzir ao silêncio os oponentes religiosos. O racionalismo anunciado por aqueles que criticam o entusiasmo mascara a sua vontade de controle das formas de dissidência religiosa (cf. Heyd, 1995, p. 1). Ser sóbrio e racional, para os defensores da ortodoxia anglicana, é conformar-se à doutrina estabelecida, é recusar qualquer divergência daquilo que é definido como norma em matéria de comportamento religioso. O apelo à razão, nos primórdios do Iluminismo inglês, é muito mais ambivalente do que parece à primeira vista e pode também ser compreendido como a manifestação de uma restrição social, pois “[...] a razão – mesmo após a época liberal – sempre simpatizou com o controle social” (Adorno & Horkheimer, 1974, p. 30) que se exerce sobre os espíritos e também sobre os corpos.

Minha hipótese aqui será a seguinte: se o estudo dos tratados sobre o entusiasmo permite chamar a atenção para a dimensão espiritual dessa restrição, aquela dos tratados de higiene permitiria, de sua parte, desvelar a dimensão física. Qual é, efetivamente, a origem do apelo à razão e à sobriedade? Como mostra Laurent Jaffro, o renascimento dos temas estoicos da dieta e do regime da época clássica constitui um elemento importante para compreender essa função dietética atribuída à razão (cf. Jaffro, 1990; 2000). Mas existe uma segunda origem que permite compreender o papel conferido à razão e à sobriedade nos primórdios do Iluminismo inglês, uma fonte médica que certamente influenciou os teólogos e os filósofos na sua crítica ao entusiasmo. Há, efetivamente, a partir do século XVII e até o final do século XVIII, um renascimento do modismo dos tratados de higiene, tratados que fazem da sobriedade e da razão remédios soberanos contra toda espécie de desordem (quer se trate de curar os problemas físicos ou as paixões da alma). Essa voga culmina com a tradução inglesa, em 1634, do *Trattato de la vita sobria* (primeira edição de 1558) do italiano Luigi Cornaro (1463-1566), que teve grande influência em toda a Europa no século XVII (cf. Wear, 2000, p. 175). Os autores dos tratados de higiene dos séculos XVII e XVIII propõem fazer da razão um meio que permita governar seus corpos, suas necessidades, suas atividades (trabalho, sexualidade) e governar também os corpos e as atividades dos outros. Promovendo a razão como instrumento de controle do corpo, os médicos certamente serviram aos interesses dos teólogos adeptos da ortodoxia anglicana, desejosos de tornar a medicina uma disciplina a serviço da religião.

Para compreender e explicar a ambivalência do apelo à razão e à sobriedade no discurso dos teólogos racionalistas é preciso, então, proceder a um estudo dos usos ou

do emprego da razão na literatura dietética. Esse uso não é apenas ambíguo, mas também contraditório. Certamente, o apelo à razão traduz, num primeiro momento, a vitória de uma medicina racional contra a medicina empírica dos charlatões e as explicações sobrenaturais da doença que prevaleciam anteriormente. Pois realmente se trata, para os autores dos tratados de higiene, de promover o exercício da razão como faculdade crítica que fornece a cada um os meios para tornar-se mestre de seu corpo e aceder às regras que permitem conservar o seu corpo em bom estado. Mas pode-se também ler esse apelo como a manifestação de uma restrição social exercida sobre o corpo, assim como sobre as paixões. É, além disso, contraditório, porque há um abismo entre a maneira pela qual os autores dos tratados de higiene apresentam a razão e a justificação sobre a qual fundamentam o apelo.

II

A moda dos tratados de higiene é muita antiga, remontando à Antigüidade e à tradição hipocrático-galênica, em particular, o *Regime* de Hipócrates e o *De sanitate tuenda* de Galeno. Ela obtém um ressurgimento importante na Idade Média com os regimes de saúde difundidos pela escola de Salerno. Tais tratados apresentam as regras que permitem a cada indivíduo conservar a saúde seguindo a chamada lista das “seis coisas não naturais”, isto é, das coisas exteriores à natureza do homem: o ar e o meio, o exercício e o repouso, a alimentação e as bebidas, o sono e a vigília, a evacuação e a repleção e as paixões da alma.² Contudo, não são a esses tratados que se referem os médicos ingleses no início do século XVIII, mas ao tratado *Da vida sóbria ou regrada ou a arte de viver muito tempo com uma saúde perfeita* do italiano Luigi Cornaro. É desse veneziano, que atingiu a idade venerável de 99 anos levando uma vida sóbria e regrada, que o médico de origem escocesa George Cheyne erige o retrato e faz um elogio no seu *Ensaio sobre a gota* (*Essay on gout*, 1720) ou no seu *Método natural de curar as doenças do corpo e as disorders do espírito que dele dependem* (*Natural method of cureing the diseases of the body, and the disorders of the mind depending on the body*, 1742) (cf. Cheyne, 1749, p. 179-80).

² Esses seis elementos, cujo bom uso definia a saúde, já tinham sido mencionados na obra de Galeno, “mas a sua estruturação canônica remonta à Antigüidade tardia” (Sotres, 1995, p. 260). Há um debate sobre o significado da expressão. Cheyne, nas suas *Regras sobre a saúde e sobre os meios de prolongar a vida*, explica essa denominação da seguinte maneira: “talvez elas são assim chamadas porque no seu estado hiper-natural elas sejam extremamente nocivas ao corpo humano ou, mais provavelmente, porque, por mais necessárias que possam ser à subsistência do homem, entretanto, em consideração ao corpo, podemos considerá-las como exteriores, ou diferentes das causas exteriores que produzem as doenças [...]” (Cheyne, 2002 [1727], p. 10).

A originalidade do tratado de Luigi Cornaro em relação aos tratados salernitanos se deve à maneira pela qual o apelo à sobriedade e à razão é colocado em primeiro plano como um meio para o indivíduo libertar-se das influências astrais e celestes. Condenando a medicina ocultista e os remédios sobrenaturais dos alquimistas, Cornaro diferencia-se daqueles que, como o seu contemporâneo Nostradamus, fundamentam o regime na astrologia.³ Para prevenir os excessos responsáveis de uma má saúde, convém, segundo Cornaro, viver observando:

Pois bem! Contra essa funesta intemperança, existe sim um remédio de uso muito fácil, se os homens se conformam às leis da simples natureza. É ela, com efeito, que nos ensina a viver contentes com pouco, *observando a medida prescrita pela santa temperança e pela divina razão [...]* (Cornaro, 1991 [1558], p. 41; grifo meu).

A razão é, segundo Cornaro, um instrumento que Deus forneceu aos homens para permitir que se conheçam ou, dito de outra maneira, para conhecerem os seus corpos e temperamentos e, assim, chegar a uma vida longa:

Ele sabe, esse Deus, que, passada a idade de oitenta anos, o homem inteiramente liberto dos frutos amargos da sensualidade é inundado em revanche pelos frutos da razão, de maneira que ele abandona necessariamente os vícios e os pecados. Deus também deseja que vivamos muito tempo (Cornaro, 1991 [1558], p. 107-8).

Seguindo seu exemplo, quer dizer, exercendo-se em conhecer exatamente as necessidades de seu corpo, cada um poderá regrar exatamente a qualidade e a quantidade de alimento que lhe são necessários, preservar-se de temperaturas excessivamente quentes ou excessivamente frias e controlar as suas paixões seguindo uma dieta; resumidamente, regrar sua vida no plano da razão.

O tratado de Cornaro se diferencia da massa dos tratados de higiene pela maneira como ele pretende fazer da razão um instrumento crítico, permitindo a todo indivíduo fazer da sua saúde sua própria ocupação (e não a ocupação de alquimistas ou de mágicos) e de prevenir o surgimento das doenças. Cornaro coloca, em primeiro plano, a idéia de uma prática racional da medicina contra uma prática supersticiosa ou ocultista fundada sobre o uso de encantamentos e remédios secretos. Por um outro lado, ele pleiteia uma medicina *preventiva*: cada um, fazendo uso da sua razão, pode prevenir o

³ Cornaro, 1991 [1558], p. 10-1; Nostradamus, 1979 [1557]. Coppel e Hahn lembram, na sua introdução ao texto de Nostradamus, que este se denominava “médico astrófilo” e que suas primeiras profecias surgiram sob a forma de um almanaque (cf. Nostradamus, 1979 [1557]).

surgimento das doenças. Enfim, se Deus deu aos homens a razão para descobrir as regras que permitem a manutenção em boa saúde, isso implica que *cada um é o melhor médico possível para si mesmo*:

Visto que, em realidade, o homem somente seria médico perfeito de si mesmo. E por que? Porque cada um pode, por meio de diversas experiências, conhecer a fundo o seu temperamento, as suas disposições mais íntimas e saber qual o vinho e que alimentos convêm ao seu estômago (Cornaro, 1991 [1558], p. 55).

Reencontramos essas três idéias nos tratados ingleses de higiene do início do Iluminismo, como veremos detidamente nos escritos do médico George Cheyne.

Esse tratado vai influenciar fortemente a literatura dietética na Europa e na Inglaterra ao longo de todo o século XVII e da primeira metade do século XVIII, a tal ponto que fazer da sobriedade e da razão remédios preventivos contra toda forma de excesso (quer dos excessos da mesa, dos excessos passionais ou dos excessos religiosos, como o fanatismo) torna-se um lugar comum na literatura moral, religiosa ou política; o que se vê nos platônicos de Cambridge que atribuem à razão uma função dietética na cura do entusiasmo religioso. Henry More, por exemplo, preconiza, no §51 de seu *Triunfo do entusiasmo*, prevenir o entusiasmo recorrendo à temperança, à humildade e à razão. A função terapêutica da razão viria, segundo ele, de sua capacidade de *prevenir* o entusiasmo (cf. More, 1997 [1656], p. 51). Da mesma forma que é responsabilidade e dever de cada um utilizar a sua razão para prevenir o surgimento das doenças, o exercício preventivo da razão contra os excessos do entusiasmo é apresentado por More como um dever moral. More escreve, assim, no §67 da edição de 1662, que delega à responsabilidade de cada um ser temperado, humilde e atento à razão (More, 1662, p. 48). Ora, é precisamente isso que Cornaro mostrava no seu tratado: a nossa responsabilidade individual está engajada na procura de uma vida sóbria, visto que cada um tem a possibilidade de fazer uso da razão para tornar-se atento ao seu corpo, ao seu temperamento e às suas necessidades. Examinar as representações que se apresentam ao nosso espírito, submeter as imagens que se nos apresentam à prova de um exame racional é um dever, da mesma maneira que examinar os humores ou conhecer o temperamento. O apelo ao exercício individual da razão em filosofia moral ou religiosa é aqui sustentado pelo discurso médico e pela reflexão sobre o regime. Além da função preventiva atribuída à razão, nos séculos XVII e XVIII, encontra-se também a idéia de que *cada um é o melhor médico para si mesmo*. Atestado, por exemplo, pelo ensaio de Francis Bacon sobre os regimes de saúde: “há uma sabedoria nesse assunto que vai além das regras da medicina: a observação de si mesmo, do que nos faz bem ou mal, é a melhor medicina para conservar a saúde” (Bacon, 1979, p. 167-8). Haveria aqui um saber comum

concernente ao corpo que pertence a todos os homens, superior a todos os conhecimentos médicos e que permitiria prevenir o surgimento das doenças. A idéia, segundo a qual existe um saber médico acessível a todos e regras simples para a manutenção da boa saúde (regras que é conveniente divulgar para o maior número de pessoas), é mais particularmente desenvolvida por John Archer na sua obra de vulgarização das regras médicas; *Todo homem é seu próprio médico* (Archer, 1673 [1671]). Para tornar-se médico de si mesmo é preciso esforçar-se para conhecer o corpo e o temperamento. Convém para isso desenvolver a parte *higiênica* (por oposição à parte *curativa*) da medicina, indicando a cada um os meios de prevenir o surgimento das doenças. A cura supõe, portanto, o uso duplo da razão: a do médico, que deve ser capaz de expor ao seu paciente as causas da desordem que o afeta, bem como as razões da cura (no lugar de fazer apelo, como os alquimistas, à inspiração⁴ ou, ainda, basear-se unicamente na sua experiência passada, como fazem os médicos empíricos; cf. Cheyne, 1701, p. 1);⁵ e a do paciente, que não somente dispõe das faculdades racionais que lhe permitem compreender porque tal tratamento lhe é prescrito assim que adocece, mas que deve fazer uso da razão e adotar um modo de vida regrado, a fim de prevenir o surgimento das doenças.

George Cheyne é também defensor da tese segundo a qual cada um deve ser o seu próprio médico. Cada um dispõe efetivamente, segundo Cheyne, das faculdades racionais que lhe permitem ter acesso às “regras claras e evidentes da saúde” (Cheyne, 2002 [1727], p. 11). Voltaremos posteriormente ao significado dessa expressão. Cheyne irá, até mesmo, afirmar, nas *Regras sobre a saúde e os meios de prolongar a vida*, que aquele que não segue essas regras torna-se culpado de uma forma de homicídio de si mesmo:

Aquele que transgride com excesso as regras claras e evidentes da saúde é culpado de uma espécie de homicídio de si mesmo, e perseverar nessa atitude é entregar-se diretamente à morte e, conseqüentemente, é o maior crime que um homem possa cometer contra o seu Autor (Cheyne, 2002 [1727], p. 11).

Não cuidar do corpo torna-se, assim, um pecado que pode ser comparado a uma forma de suicídio.

Esse é um ponto importante. Poder-se-ia, efetivamente, pensar que, ao recomendar viver conforme a razão (para conservar a saúde ou prevenir os excessos do fa-

⁴ Lembremos que os discípulos de Paracelso e, mais tarde, de Van Helmont são acusados pelos seus adversários de entusiasmo médico: sua pretensão ao saber médico não estava fundada na razão, mas numa pretendida inspiração divina. Sobre essa questão, cf. Wear, 2000, Cap. 8.

⁵ Na crítica à medicina empírica, Cheyne foi precedido, no início do século xvii, por John Cotta, no seu *A short discoverie of the unobserved dangers of severall sorts of ignorant and unconsiderate practisers of physicke in England*, Londres, 1612.

natismo), os autores de regimes ou os autores dos tratados sobre o entusiasmo apenas retomam um tema estóico. Contudo, vê-se bem aqui o que separa o pensamento antigo das teses de um George Cheyne. O exercício crítico da razão, longe de permitir a apropriação de seu próprio corpo pelo indivíduo, serve aqui a uma finalidade religiosa: cuidar do corpo, exercer a razão para seguir as regras de saúde é um dever moral e religioso. O apelo à razão deve-se ao fato de ser justificado no contexto cristão. Vê-se bem aqui a inflexão particular que a literatura higienista dá ao apelo estóico à temperança e à razão. Não se trata, para um autor como Cheyne, de promover o exercício da razão em vista de uma apropriação individual do corpo humano. O pressuposto da argumentação de Cheyne aqui é que o corpo humano pertence, antes de tudo, ao seu Criador.

Promover o exercício individual da razão é, com efeito, expor-se à suspeita de ateísmo. Essa é uma dificuldade da qual estava particularmente consciente Thomas Browne, que havia exposto em 1670 nas suas *Christian morals* (que foi publicada apenas em 1716), opondo os paradoxos da filosofia antiga (sustentados pela razão nua e crua e a esperança de uma felicidade terrestre) à moral cristã (fundada sobre a fé e a esperança de um outro mundo). O apelo estóico à razão deve ser examinado com cuidado pelo cristianismo para tornar-se aceitável. É preciso, afirma Browne, cristianizar as noções herdadas da ética estóica (cf. Browne *apud* Cunningham, 1996, p. 28). É, ainda, paradoxal fazer da preocupação com o corpo um dever moral e religioso parecendo, dessa maneira, fazer da saúde e da duração da vida terrestre uma tarefa humana. Se o fim da existência humana e o estado de saúde dos homens dependem da providência divina, de que serve preocupar-se em fazer os homens acederem às regras que lhes permitem conservar seus corpos em boa saúde e viver muito tempo? Compreende-se por que os autores de regimes tomam o cuidado de apresentar o uso da razão para conservar a saúde como um dever moral e religioso, porque “deve-se crer que Deus deseja que todo homem atinja uma idade suficientemente agradável e que lhe fornece para esse fim a razão necessária para atingi-la” (Cornaro, 1991 [1558], p. 109). Submeter-se à dieta ou ao regime para prevenir ou curar uma doença é legítimo, uma vez que a época dos milagres terminou e que não se pode mais considerar o padre um curador. Trata-se aqui de um ponto importante para os protestantes. Calvino elogia Hipócrates e Galeno e recomenda o uso da medicina, contestando o poder de cura que se atribui aos padres e à igreja católica (cf. Wear, 2000, p. 32 ss.). Mas não se trata de, seguindo esse modo de vida regrada segundo a razão, tornar-se mestre do processo natural da corrupção. Se os homens têm o dever de fazer uso da razão para reger o seu modo de vida, é porque seguir esse regime lhes permitirá, assim explica George Cheyne nas suas *Regras sobre a saúde*, primeiramente prolongar a sua existência ao invés de abreviá-la pecando pela “intemperança” e “paixões criminosas” e, dessa maneira, utilizar melhor o tempo que lhes foi dado por Deus a fim de preencher seus deveres de cristãos:

Se não possuímos algum grau de saúde, não podemos, nós mesmos, experimentar qualquer prazer da vida, não podemos ser úteis aos nossos amigos, poderemos apenas aproveitar os benefícios dados a nossa vida pela divina Providência, nem cumprir com os nossos deveres, quer no que diz respeito ao Criador como no que diz respeito ao próximo (Cheyne, 2001 [1727], p. 11).

E, em segundo lugar, de se aproximarem do estado de pureza e de simplicidade que caracteriza a sua condição anterior à queda. As desordens físicas e nervosas que afetam os homens seriam, segundo Cheyne, a consequência direta da queda.

Dessa maneira, seguir os preceitos da razão significa, para o médico George Cheyne, nada mais que seguir os preceitos da religião; o que se pode ver na conclusão das *Regras sobre a saúde*:

E mesmo nesse estado de natureza decaída, se tivéssemos seguido os preceitos da Natureza e da Razão, para não dizer da Religião, teríamos passado nossos dias sem dor, ao menos sem doenças crônicas [...]; nós poderíamos ter conservado nossos sentidos livres e nossas faculdades racionais e apuradas até a velhice extrema e, enfim, deixar esse mundo em paz como uma lâmpada que se apaga quando finda o óleo que a alimenta (p. 156).

Não se pode, portanto, compreender a adesão cada vez mais massiva a uma prática racional da medicina como um simples sinal da vitória das Luzes sobre as práticas supersticiosas da medicina que prevaleceram até o final do Renascimento. Se as explicações racionais das doenças que afetam os homens levam, nos primórdios do Iluminismo, vantagem sobre as explicações sobrenaturais que prevaleciam anteriormente, esse racionalismo crescente se explica por motivos práticos bem fortes. Atribuir a todo indivíduo a capacidade racional de aceder às regras da saúde é, certamente, dar-lhe os meios de fazer da questão dos usos do corpo sua tarefa pessoal, mas esse projeto de controle do corpo manifesta também uma forma de restrição social, religiosa, moral e política. Não seguir regras claras e evidentes da saúde é faltar com o dever de cristão e de cidadão.

Mas o que é preciso entender por “regras claras e evidentes da saúde”? Qual é o uso da razão que é referido por essa expressão? Essas questões nos permitirão chamar a atenção para os usos ambíguos e contraditórios da razão na literatura dietética. O abismo entre uma medicina que pretende o título de *ciência* e uma prática médica de fato fundada sobre uma sabedoria e uma racionalidade comuns é, com efeito, grande.

III

Como interpretar o papel conferido à razão nos tratados ingleses de higiene? O que nos ensinam em relação àquilo que gera a especificidade do Iluminismo inglês?

O ser sóbrio e racional que encontramos tanto nos tratados de higiene quanto nos tratados filosóficos sobre o entusiasmo permite evidenciar uma dupla face do racionalismo inglês: uma clara e outra obscura.

Começemos, então, pela face clara. A literatura dietética está prioritariamente destinada às profissões intelectuais, aos “homens de letras” e a todos aqueles que declaram exercer sua razão (é o caso, em particular, das *Regras sobre a saúde*, de George Cheyne). A prática do regime é apresentada pelos autores dos tratados de higiene como uma pausa ou um apoio para todos aqueles que praticam uma atividade intelectual. Com um duplo sentido. Por um lado, porque um modo de vida regrado, sóbrio e razoável, desde a alimentação até a utilização da paixão, é apresentado como condição *sine qua non* a ser respeitada por quem quer fazer um exercício sadio da razão. Inversamente, o homem de letras que não cuida de seu corpo, colocaria em perigo da mesma maneira as suas faculdades intelectuais.⁶ Por outro lado, um autor como George Cheyne defende a idéia segundo a qual a atividade de pensar e raciocinar requer uma boa saúde dos órgãos corporais. Dito de outra maneira, não se pensa independentemente do corpo. Cheyne escreve em *A doença inglesa*, sua obra mais famosa surgida em 1733, que as nossas funções intelectuais se exercem pelo viés dos órgãos materiais, assim como as nossas funções animais: “Os trabalhos da imaginação e da memória, de estudar, pensar e refletir, qualquer que seja a origem da qual dependa o surgimento de seu princípio, deve necessariamente requerer órgãos corpóreos” (Cheyne, 1991 [1733], p. 553). A razão é pensada como uma faculdade que, assim como as faculdades psíquicas, é suscetível de cair doente, de conhecer as desordens. George Cheyne retoma fartamente o tema da saúde dos homens de letras e sugere repetidas vezes na sua obra a seguinte idéia: a fraqueza teórica da razão seria prevenida por sua força terapêutica. O regime, declara Cheyne no *Método natural de curar as doenças do corpo*, é:

absolutamente necessário àqueles que se aplicam às especulações profundas, se querem conservar as suas faculdades intelectuais sãs e inteiras, maduras e fecundas, até uma velhice vigorosa [...] verdadeiro antídoto ou verdadeiro preventivo contra as desordens do cérebro, as irregularidades das funções intelectuais,

⁶ Ver, por exemplo, Robert Burton na *Anatomia da melancolia* que recupera a idéia de Marsílio Ficino em *Digressão sobre a miséria dos homens de letras e a razão da melancolia das musas* (cf. Burton, 2000, p. 511).

a perda da razão, do conhecimento e da memória, e contra todas as doenças nervosas [...] (Cheyne, 1749, p. 257-8).

Se o filósofo deseja poder exercer sua razão deve, em particular, evitar os excessos de uma reflexão muito profunda ou prolongada e seguir o regime proposto por Cheyne nas suas *Regras para a saúde* às pessoas combalidas e sedentárias.

Retomando a lista das “seis coisas não naturais”, Cheyne explica então àqueles “cujo emprego obriga a utilizar muito as suas faculdades intelectuais ou que se abandonam aos estudos de especulação” que ar devem respirar, como devem beber e comer, a que horas convém deitar-se e levantar-se, quando repousar e que tipo de exercício praticar, como regular suas “evacuações e obstruções” (como evitar os males do estômago, as cólicas, as dores de estômago) ou como evitar os excessos passionais. Por exemplo, faz-se necessário (A) “deitar-se e levantar-se cedo”; (B) “continuar os seus estudos e trabalhos até as 3, 4, ou 5 horas”; (C) “abandonar, no resto do dia, todo estudo e toda meditação, divertir-se agradavelmente com alguma diversão inocente, fazer algum exercício físico moderado; e assim que a digestão for feita, retirar-se e dispor-se a deitar-se sem ingerir qualquer alimento, a não ser um copo d’água pura ou um copo de leite quente preparado com vinho da Espanha” (Cheyne, 2002 [1727], p. 70). O médico irá, até mesmo, determinar o peso dos alimentos e a quantidade de bebida que conviria melhor às pessoas “fracas, delicadas e sedentárias” (8 onças de carne, 12 de pão ou de alimento vegetal, e mais ou menos meio litro de vinho ou de qualquer licor por dia) (Cheyne, 2002 [1727], p. 33).

Uma vez que é possível adoecer pelo excesso de reflexão ou de profunda meditação, o apelo à sobriedade e à temperança deve, portanto, incluir também a atividade intelectual. A reflexão dos médicos certamente influenciou filósofos como Shaftesbury ou Hume, que insistem, o primeiro, (em particular nos *Exercícios*), na necessidade de submeter a razão a uma dieta ou a um regime filosófico ou desenvolvem, o segundo, o tema dos usos exagerados ou imoderados da razão. Hume dirigiu-se, aliás, diretamente a um médico⁷ em 1734 (um ano após o surgimento de *A doença inglesa*) para anonimamente expor-lhe o seu próprio caso, e pedir-lhe conselhos sobre o regime a seguir para um homem entregue a uma atividade intelectual intensa. O jovem filósofo explica nessa carta que ele sempre experimentou, desde a sua infância, uma forte inclinação pelos livros de raciocínio e filosofia. Descobrimo um “novo cenário de pen-

⁷ Primeiramente identificado com George Cheyne, certos comentadores pensam que se trata mais de John Arbuthnot, também autor de regimes (ver sobre essa questão, Michaud, 1983, p. 11). A identificação desse médico é, para nós, secundária, visto que nos dois casos trata-se de representantes célebres da corrente higienista da primeira metade do século XVIII.

samento” que o transporta de maneira desmesurada, o jovem Hume (então com 18 anos) entrega-se às pesquisas filosóficas negligenciando inteiramente outras atividades e o prazer. É quando, então, o seu ardor diminui subitamente e ele começa a sentir o cansaço que segue a um pensamento profundo e obscuro. Notar-se-á, ainda, que Hume compara o seu estado de espírito àquele dos entusiastas ou dos fanáticos (ele evoca mais particularmente os místicos franceses) (cf. Hume, 1932 [1734], p. 17). Para encontrar um uso sadio e moderado da razão e prevenir-se contra o entusiasmo filosófico que se apossou dele no início de suas pesquisas filosóficas, entusiasmo filosófico que ele compara, por outro lado, à paixão que pode apossar-se do crente, na *Investigação sobre o entendimento humano* (cf. Hume, 1991 [1748], p. 100), o método que ele segue é precisamente aquele do médico George Cheyne: restringir-se a um regime e a um modo de vida regrados, praticar exercícios cotidianamente (andar a cavalo duas ou três vezes por semana, caminhar todos os dias) (cf. Hume, 1932 [1734], p. 15), estudar moderadamente, divertir-se, não ficar inativo e beber meio litro de vinho diariamente. A conclusão do Livro I do *Tratado da natureza humana* é nesse mesmo sentido, pois:

Felizmente, ocorre que, uma vez que a razão é incapaz de dispersar as suas nuvens, a natureza ela mesma é nisso suficiente e me curou dessa melancolia e desse delírio filosófico, quer pelo relaxamento dessa disposição do espírito, quer por certa distração e alguma impressão viva dos meus sentidos que apagam todas as quimeras. Eu ceio, jogo uma partida de gamão, converso e me divirto com amigos (Hume, 1995 [1740], p. 362).

O fato de que o apelo à sobriedade também inclui, e de maneira prioritária, a atividade intelectual (ameaçada pelo entusiasmo) permite assim descobrir uma especificidade do racionalismo inglês nos primórdios do Iluminismo. Como o historiador da medicina Roy Porter chama a atenção num artigo consagrado às Luzes britânicas, a Inglaterra não produziu uma crítica da razão pura. Mas, ele acrescenta, “por que a teorização sistemática deveria ser considerada como a pedra de toque do Iluminismo?” (Porter, 1981, p. 5). Talvez, poder-se-ia, para estender o sentido da reflexão de Roy Porter, afirmar que a tendência a nunca separar o exercício das faculdades intelectuais daquele das faculdades corporais constitui um dos traços característicos do pensamento iluminista inglês.

Voltemo-nos, agora, para a face obscura desse apelo à razão e à sobriedade característica da literatura dietética. Como tivemos a oportunidade de assinalar, uma das idéias defendidas pelo médico George Cheyne consiste em atribuir à razão um poder terapêutico (preventivo), encarregado de prevenir a fraqueza teórica, quando ela pretende abstrair o corpo e suas exigências. Convém, nesse momento, retornar a esse

ponto, tentando compreender qual é a dimensão da razão que um autor como Cheyne evoca para ajudar os homens de letras. Dito de outra maneira, o que é preciso entender por tal racionalidade comum que permitiria a todos seguir as regras da temperança e da sobriedade e de manter a boa saúde?

Quando Cornaro ou, em seguida, Cheyne sugerem aos homens regrar suas vidas no plano da razão, o que exatamente eles entendem por “razão”? O fato de que o ser sóbrio e racional tenha se tornado uma espécie de lugar comum da literatura dietética e também do discurso moral, religioso ou político, pode efetivamente conduzir-nos a supor a presença subentendida, nesse apelo à razão, de um tipo de *fanatismo da sobriedade* ou da *paixão por um modo de vida regrada* que não daria lugar aos excessos, quer de ordem física ou intelectual. Na segunda parte do *Método natural de curar as doenças do corpo*, Cheyne irá até mesmo afirmar que o uso da sobriedade e da moderação são os únicos que podem ser ilimitados: dito de outra maneira, aqui é impossível haver excesso de sobriedade:

No entanto, se pensarmos seriamente sobre isso, encontramos que não há, na abstinência e na sobriedade, um perigo tão grande quanto se possa imaginar; veremos, ao contrário, que a abstinência mais rigorosa e mais longa, e que a mais forte moderação que a natureza possa permitir praticar, não trará nenhum prejuízo à saúde, nem enfraquecerá a justeza das operações intelectuais, *por mais ilimitada que possa ser uma semelhante sobriedade* (Cheyne, 1749, Parte 2, Cap. 1, §1, p. 157-8; grifo meu).

O que é exatamente “seguir a razão” para Cheyne? Se tomarmos a etimologia latina da palavra razão, é submeter o regime de vida a uma *ratio*, a um cálculo ou a uma medida. Desde o tratado de Cornaro, a medicina de si mesmo repousa sobre a utilização da aritmética, sobre o cálculo exato da quantidade de alimento necessária para a manutenção da boa saúde. Para Cheyne, trata-se de tentar regrar a influência que as “seis coisas não naturais” podem ter sobre a saúde dos homens. Convém, como explica Cheyne nas suas *Regras para a saúde*, exercer um controle sobre “o ar que respiramos, nossas bebidas e alimentação, o sono e a vigília, o exercício e o repouso, as evacuações e as obstruções e as paixões de nossa alma” (Cheyne 2002 [1727], p. 10). Resumindo, sobre tudo aquilo que, sendo estranho à natureza do homem, poderia vir a perturbar o seu funcionamento. As pessoas estudiosas, escreve Cheyne, devem “determinar [...] tudo, pelo peso ou pela medida ou ainda pelas experiências e observações particulares [...]” (Cheyne, 2002 [1727], p. 37).

Mas, qual é precisamente o critério a partir do qual é possível determinar a boa medida da alimentação, do sono e da vigília, do repouso ou da atividade e do uso das

paixões? Quando Cheyne tenta justificar o bom fundamento das regras que propõe, nota-se que apela simplesmente à sabedoria dos povos ou à experiência de cada um. “Todos os povos e todos os séculos concordam que a manhã é o horário mais apropriado para os estudos de especulação e para os trabalhos que exigem mais as faculdades do espírito [...]” (Cheyne, 2002 [1727], p. 69).

Propondo fazer da experiência ou da sabedoria comum os critérios que permitem fundamentar o apelo a viver segundo a razão, os autores dos tratados de higiene nada mais fazem do que tentar exercer sobre os seus leitores uma forma de controle social. Ser sóbrio e racional para um homem de letras, segundo Cheyne, é levantar-se cedo e dormir cedo, porque tal é a opinião dos homens em geral ou porque, como afirma o ditado, “o futuro pertence àqueles que se levantam cedo”. Dito de outra maneira, longe está que as regras de saúde sejam determinadas pelo exercício individual da razão mas, ao contrário, elas consistem em normas impostas pelo exterior.⁸ Encontra-se, por trás da necessidade de controlar o corpo e a saúde, as idéias que Max Weber (1990) atribuiria a uma ética protestante: a atividade é necessária ao corpo e a ociosidade lhe é nefasta porque cada um tem o dever de conservar o seu corpo em boa saúde, assim como cada um tem o dever de multiplicar as riquezas que possui. Além disso, Cheyne, nas *Regras para a saúde*, compara a saúde à “renda anual de um bem que basta precisamente para prover uma pessoa das coisas necessárias ao decoro (à circunspeção; utilidade) numa abundância e decência razoável” (Cheyne, 2002 [1727], p. 145-6). Aquele que comete excessos de comida e bebida durante anos, e espera recuperar a saúde submetendo-se bruscamente e temporariamente a um regime estrito, é tão demente quanto aquele que gasta todos os anos a sua renda de 10 ou 20 anos de trabalho, e pensa que poderá recuperar sua fortuna perdida trabalhando alguns meses ou anos. O apelo à sobriedade e à razão traduz, portanto, uma forma de autodisciplina e de controle do próprio corpo que pode estar relacionada com uma preocupação com a rentabilidade ou a eficiência: para preencher os seus deveres de cristão, os homens têm o dever de conservar e preservar o capital de saúde que lhes foi atribuído por Deus.

Mas essa disciplina e esse controle não são exercidos apenas pela atenção a si mesmo, elas se exercem também pela atenção aos outros e nas relações que se estabelecem entre o médico e o paciente. Para o doente, seguir a razão é aceitar seguir escrupulosamente as regras de regime prescritas pelo médico, é aceitar deixar-se governar pelas medidas por ele definidas. Cheyne explica, assim, nas suas *Regras para a saúde*, que não deixou de curar todas as pessoas hipocondríacas, sujeitas aos miasmas/vapo-

⁸ Pode-se notar sobre esse ponto, a contradição entre a vontade anunciada por Cheyne de “pensar por si mesmo” e as referências freqüentes à sabedoria dos povos. “[...] entre nós, protestantes ingleses, que nos estimulamos a pensar por nós mesmos, sem nos deixar influenciar por aquilo que se faz [...]” (Cheyne, 1749, p. 156-7).

res ou histéricas que encontrou a partir do momento em que elas aceitaram “*deixar-se governar* [e] seguir o regime [que ele] lhes prescreveu” (Cheyne, 2002 [1727], p. 47; grifo meu). O apelo à razão que se poderia compreender, num primeiro momento, como o sinal de uma vontade de apropriar-se do próprio corpo esforçando-se por conhecer-se leva, mais exatamente, a obra de George Cheyne a um projeto de domesticação do próprio corpo e do corpo alheio.

Isso fica particularmente claro pela leitura da segunda parte do *Método natural de curar as doenças*, onde Cheyne lamenta que não seja possível

reduzir os nossos corpos a uma submissão perfeita [e aspira que se possa] conduzi-los ao grau de obediência semelhante àquele em que mantemos os animais domésticos, dando-lhes nas horas certas o bife e a coleira, quer dizer, alimentando-os com sobriedade e com alimentos refrescantes, mantendo-os num estado de asseio permanente, fazendo-os respirar ar adequado, tratando de exercitá-los e purgá-los, quando percebemos que eles começam a tornar-se lascivos, barulhentos e rebeldes. Assim, reduzindo nossos corpos à mesma obediência dos nossos animais domésticos, obteremos os mesmos serviços e as mesmas aprovações (Cheyne, 1749, §8, p. 244).

As ambições racionalistas de alguém como George Cheyne são inseparáveis de um projeto de domesticação dos corpos e da vontade de obrigar todos os indivíduos a submeterem-se a regras que, longe de poderem ser justificadas racionalmente, têm por finalidade permitir a manutenção da ordem social existente. Cheyne chegará a afirmar que “existem homens de caráter indelével formados originalmente e marcados pela natureza, uns para governar [aqueles que brilham no exercício das faculdades intelectuais] e outros para serem governados [aqueles que brilham no exercício do corpo e dos órgãos materiais]” (Cheyne, 1749, Parte 1, Cap. 2, §5, p. 232-3). Ser sóbrio e racional, segundo o médico escocês, é, para o paciente, aceitar submeter-se às regras prescritas por seu médico e é, para o médico, não se afastar desse saber comum e empírico compartilhado por todos os homens e que lhes permite determinar desde sempre a boa medida em matéria de saúde e usos do corpo (cf. Cheyne, 1991 [1733], Parte 2, Cap. 5, §9, p. 168).

IV

O caminho que acabamos de percorrer através da literatura dietética e, mais particularmente, através da obra do médico de origem escocesa George Cheyne traz uma nova luz à interpretação que se pode dar a uma das mais famosas palavras de ordem do Ilu-

minismo britânico, a saber, “ser sóbrio e razoável”, que constituiu o ponto de partida de nossa reflexão.

Salientou, efetivamente, em primeiro lugar, o abismo que separa a definição do exercício da razão pelos platônicos de Cambridge, como controle de suas representações, como exercício de uma faculdade que permite ao indivíduo transformar-se e dominar-se, e a maneira pela qual os médicos fazem desse exercício um treinamento que permite a cada um conformar-se a regras exteriores. Exercitar-se a obedecer à razão é, finalmente, para um autor como George Cheyne, exercitar-se a não praticar as suas faculdades críticas individuais para, ao contrário, habituar-se à conformidade com aquilo que os médicos definiram como a justa medida em matéria de hábitos de vida e usos do corpo.

É por isso que falamos, em relação a essa tendência higienista, de uma forma de fanatismo no apelo à sobriedade e à razão. Se Henry More é, com certeza, consciente do fato de que o exercício da razão não escapa do risco do entusiasmo (de um entusiasmo filosófico), George Cheyne, de sua parte, parece incapaz de admitir a necessidade de submeter o apelo à razão a uma forma de autocrítica. É surpreendente ver o jovem Hume voltar-se para tal domínio da literatura dietética no momento em que atravessa uma crise filosófica. Certamente, é claro o que pôde atrair o filósofo a essa corrente. Na carta de 1734, Hume atribui a causa da degradação de seu estado de saúde à leitura dos tratados de moral antiga: é lendo Cícero, Sêneca e Plutarco, e descobrindo suas representações da virtude e da atividade de filosofar, que o jovem Hume empenhou-se no exercício de um trabalho sobre as suas disposições, vontade e razão. E é dessa maneira que ele ficou doente, separando o exercício da razão e o controle de suas representações, por um lado, e o exercício das faculdades corporais e da vida ativa, por outro. O esforço que fazem os médicos para não separar o exercício das faculdades intelectuais daqueles das faculdades corporais representa, aos olhos de Hume, uma solução possível para superar as dificuldades que ele tem para seguir com o seu projeto de uma ciência da natureza humana. Há, certamente, aqui uma pista interessante para o jovem filósofo, mas é necessário, no entanto, que ele ultrapasse a definição reducionista da razão proposta pelos autores de obras dietéticas e coloque em dúvida a confiança cega que eles atribuem ao poder terapêutico da razão. ❸

Traduzido do original em francês por Regina Andrés Rebollo

Claire CRIGNON DE OLIVEIRA

Doutora em Filosofia CERPHI (ENS-LSH, Lyon),
Professora do Lycée Felix Eboué et Melkior Garré (Cayenne, Guyane Française).

crideo@free.fr

ABSTRACT

This article argues that in order to understand the motto of Cambridge platonists, “be sober and reasonable”, it is necessary to replace it in the context of dietetic literature and medicine. The therapeutic power attributed to reason (in cure of religious fanaticism, for example) originates in a discourse about the body, its health and its diseases. The article puts into light the close link between the philosophical reflection on the power or weakness of reason and the normative discourse of the physicians who preach moderation and warns intellectuals against an excess of abstruse and too profound use of reason. In this context, the reason appears as a double faculty, that is first as a therapeutic power and secondly as a source of pathological disorders.

KEYWORDS • Hygiene. Sobriety. Reason. English Illuminism. George Cheyne. Luigi Cornaro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. *La dialectique de la raison: fragments philosophique*. Trad de E. Kaufholz. Paris: Tell Callimard, 1974.
- ARCHER, J. *Every man his own doctor...* London: [s.n.], 1673 [1671].
- BACON, F. *Essais du soin de la santé*. Trad. de Castelain. Paris: Aubier, 1979.
- BRUGERE, F. & MALHERBE, M. (Ed.). *Shaftesbury, philosophie et politesse*. Paris: Champion, 2000.
- BURTON, R. *Anatomie de la melancolie*. Trad. de B. Hoepffner. Paris: Corti, 2000.
- CHEYNE, G. *A new theory of acute and slow continu'd fevers... together with an essay concerning the improvements of the theory of medicine*. 2. ed. London: [s.n.], 1701.
- _____. *Méthode naturelle de guérir les maladies du corps et les dérèglements de l'esprit qui en dépendent*. Trad. de M. de la Chapelle. Paris: J.F. Quillau, 1749. t. 1.
- _____. *The english malady*. Ed. e introd. de R. Porter. London/ New York: Tavistock, Routledge, 1991 [1733].
- _____. *Règles sur la santé et sur les moyens de prolonger la vie*. Rev. H. Gabriel. [S.l.]: Michel d'Orion, 2002 [1727].
- CORNARO, L. & LESSIUS, L. *De la sobriété: conseils pour vivre longtemps*. Introd. de G. Vigarello. Grenoble: [s.n.], 1991 [1558]. (Coleção Mémoires du Corps).
- CUNNINGHAM, A. Thomas Browne and his religio medici: reason, nature and religion. In: GRELL, P. O. & CUNNINGHAM, A. (Ed.). *Religio medici: medicine and religion in 17th-century England*. Aldershot: Scolar Press, 1996. p. 247-72.
- GREIG, J. Y. T. (Ed.). *The letters of David Hume*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1932.
- GRELL, P. O. & CUNNINGHAM, A. (Ed.). *Religio medici: medicine and religion in 17th-century England*. Aldershot: Scolar Press, 1996.
- GRMEK, M. D. (Ed.). *Histoire de la pensée médicale en occident*. Paris: Seuil, 1995, 4v.
- HEYD, M. “Be sober and reasonable”: the critique of enthusiasm in the seventeenth and early eighteenth centuries. Leiden/New York/Köln: Brill, 1995.
- HUME, D. To dr. George Cheyne, march or april 1734. In: GREIG, J. Y. T. (Ed.). *The letters of David Hume*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1932 [1734]. v. 1, p. 12-8.
- _____. *Enquête sur l'entendement humain*. Trad. de A. Leroy. Paris: GF-Flammarion, 1991 [1748].
- _____. *L'entendement: traité de la nature humaine*. Trad. de I. P. Baranger & P. Saltel. Paris: GF-Flammarion, 1995 [1740].
- JAFFRO, L. Les exercices de Shaftesbury: un stoïcisme crépusculaire. In: MOREAU, P. F. (Ed.). *Le stoïcisme aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Albin Michel, 1990.

- JAFFRO, L. La question du sens moral et le léxique stoïcien. In: BRUGERE, F. & MALHERBE, M. (Ed.). *Shaftesbury, philosophie et politesse*. Paris: Champion, 2000. p. 61-78.
- MOREAU, P. F. (Ed.). *Le stoïcisme aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris: Albin Michel, 1990.
- MORE, H. Enthusiasmus triumphatus, or a discourse of the nature, causes, kinds, and cure of enthusiasme. In: ROGERS, G. A. J. (Ed.). *The Cambridge platonists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997 [1656].
- NOSTRADAMUS, M. *Le vray et parfait embellissement de la face et conservation du corps en son entier*. Paris: Gutenberg Reprints, 1979 [1557].
- PORTER, R. The enlightenment in England. In: PORTER, R. & TEICH, M. (Ed.). *The enlightenment in national context*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 18.
- PORTER, R. & TEICH, M. (Ed.). *The enlightenment in national context*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- ROGERS, G. A. J. (Ed.). *The Cambridge platonists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- SOTRES, P. G. Les régimes de santé. In: GRMEK, M. D. (Ed.). *Histoire de la pensée médicale en occident : antiquité et moyen age*. Paris: Seuil, 1995. v. 1, p. 257-81.
- WEAR, A. *Knowledge and practice in English medicine, 1550-1680*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- WEBER, M. *L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Presses Pocket, 1990.

